

HOMI K. BHABHA:

DisszemiNáció

A modern nemzet ideje, története és határai¹

A nemzet ideje

A DisszemiNáció cím bizonyos mértékig Jacques Derrida szellemességére és bölcsességére utal, de ennél is jobban kifejezi a vándorlással kapcsolatos saját tapasztalataimat. A nép szétszóródásának abban a periódusában éltem eddig, mely máskor és máshol, más népek esetében, a gyülekezés ideje lenne. Száműzöttek, emigránsok és menekültek gyülekezésére gondolok, az „idegen” kultúra peremein való találkozásokra, a gyülekezésre a határokon, a gettókban vagy a városközpont kávéházaiban, az idegen nyelvek árnyékában, árnyvilágában, vagy a mások nyelvének kísérteties folyékonyságában történő találkozásokra, a diszciplínák, diszkurzusok és diplomák, az elismerés és az elfogadás jeleinek találkozására, a fejletlenség emlékeinek és más világok visszamenőleges tapasztalatainak az összegyűjtésére, a múltnak a megújulás rítusában való megidézésére, a jelen összekovácsolására. Továbbá a népek diaszpórákban való gyülekezésére is, a szerződéses rabszolgaságra, a vándorlásokra, az internálásokra, az inkrimináns statisztikák, az oktatási teljesítmények, a jogállások és bevándorló státusok összegyűjtésére – annak a magányos alaknak a genealógiájára, akit John Berger a hetedik embernek nevezett. Azoknak a felhőknek a gyülekezésére, akiktől Mahmoud Darwish, a palesztin költő azt kérdezte, „hová repüljenek a madarak az utolsó égbolt után?”²

A szétszóródott nemzet gyülekezésének, mítoszainak, képzeletének és tapasztalatainak ködéből egyedülálló fontosságú történelmi tény bukkan elő. Eric Hobsbawm³ – hangsúlyosabban, mint bármelyik általános történész – a nyugati nemzetek történetét a nemzet peremvidékének, a bevándorlók hányattatásainak nézőpontjából írja le. A modern nemzet legutolsó fázisának kialakulása, amely a tizenkilencedik század közepére tehető, egyben nyugaton

1. Paul Moritz Strimpel emlékére (1914–87): Pforzheim–Párizs–Zürich–Ahmedabad–Bombay–Milano–Lugano.

2. Idézi Said in: *After the Last Sky* (London, Faber, 1986).

3. Eric Hobsbawmtól a „hosszú tizenkilencedik század” összefoglaló történetére gondolok, különösen *The Age of Capital 1848–1875* (London, Weidenfeld Nicolson, 1975) és *The Age of Empire 1875–1914* (London, Weidenfeld Nicolson, 1987) címűek-re. Lásd kiemelten a nemzetről és a migrációról szóló megkapó gondolatait a második munka hatodik fejezetében.

a tömegek vándorlásának és a keleti koloniális terjeszkedésnek a leglátványosabb periódusa. A nemzet a rokonság és a közösség gyökértelessé válásával kialakuló légüres teret tölti be, és az ebből adódó veszteséget a metafora nyelvűvé alakítja át. A metafora, mint arra a szó etimológiája utal, átalakítja az otthon, a valahová tartozás jelentését a „köztes hely”, vagy a közép-európai sztyeppék, a távolságok, vagy kulturális különbségek mentén, amelyek a nemzet elképzelt közösségének képzetét hozzák létre.

A nacionalizmus diszkurzusa kiesik érdeklődésem fő irányvonalából. Bizonyos értelemben ennek a terminusnak a történelmi bizonyossága és megállapodottsága az, amelynek ellenében kísérletet teszek a nyugati nemzetnek mint a kultúra *lokalitásának* homályos és mindenható megélési formájának leírására. Ez a lokalitás inkább a temporalitás *mentén*, semmint a *historicitás kapcsán* képzelhető el: a megélés olyan formájáról van szó, amely összetettebb annál, mint a „közösség”; szimbolikusabb annál, mint a „társadalom”; szélesebb jelentéshorizonttal bír, mint az „ország”; kevésbé hazafias, mint a „haza”; retorikusabb, mint az államérdek; mitologikusabb, mint az ideológia; homögénebb, mint a hegemonia; nem foglal el olyan központi szerepet, mint az állampolgár; kollektívebb, mint a „szubjektum”; inkább lelki, mint civilizált; és végül a kulturális különbségek és azonosulások kifejezésében összetettebb annál, mintsem hogy a társadalmi antagonizmusok hierarchikus vagy bináris felvázolásának segítségével leírhatnánk.

A nemzetség [*nationness*] kulturális konstrukciójának mint a társadalmi és textuális affiliáció egy formájának vázolásakor nem áll szándékomban ezeket a kategóriákat, egyedi történetiségüket és a különböző politikai nyelvezetekben élő egyedi jelentésüket tagadni. Aminek a megfogalmazására ebben a fejezetben törekszem, az a kulturális azonosulásoknak és diszkurzív megszólításoknak azok a komplex stratégiái, amelyek „a nép”, „a nemzet” nevében funkcionálnak, és ezeket irodalmi és társadalmi narratívák immanens tárgyává teszik meg. Az, hogy hangsúlyt helyezek ezen politikai entitások beiródásának időbeli dimenzióira – amelyek egyben a kulturális identitás mélyreható szimbolikus és affektív forrásai –, azt a célt szolgálja, hogy felváltsam azt a historicizmust, amely a nemzetnek mint kulturális erőnek a tárgyalását uralta. A historicizmus által felállított lineáris ekvivalencia az esemény és az idea között leginkább egy népet, egy nemzetet vagy nemzeti kultúrát jelöl empirikus szociológiai kategóriaként vagy holisztikus kulturális entitásként. Az a narratív vagy pszichológiai hatás azonban, amellyel a nemzetség a kulturális produktumokat és a politikai projekteket jelöli, az ambivalens „nemzetnek” mint narratív stratégiának a hatása. Minthogy a szimbolikus hatalom apparátusáról van itt szó, ezért az olyan kategóriáknak, mint a szexualitás, az osztályhoz való tartozás, a területiális paranoia vagy a „kulturális különbség” folyamatos csúsztatásával találkozunk a nemzet megírásának folyamatában. Ezen terminusok eltolása és ismétlése révén a nemzet a kulturális modernitás liminalitásaként mutatkozik meg.

Edward Said ilyen szekularizált interpretációra törekszik a „világosság” fogalma révén, amelyben „az érzéki egyediség és a történelmi esetlegesség egy-

aránt ...a felszín egyediségével azonos szinten helyezkedik el, mint a textuális tárgy esetében” (a cikk szerzőjének kiemelése).⁴ Fredric Jameson hasonló dologra utal a „pozicionált tudat”, vagy a nemzeti allegória fogalmával, „amelyen keresztül az egyén történetének vagy tapasztalatának elmesélése óhatatlanul maga után vonja magáról a közösségről való beszédnek a nehéz feladatát is.”⁵ Julia Kristeva talán túl könnyelműen beszél a száműzetés örömről – „Hogyan kerülhető el, hogy az ember belesüllyedjen a józan ész mocsarába, ha nem úgy, hogy saját hazájához, nyelvéhez, neméhez és nemi szerepéhez képest idegenné válik?”⁶ – anélkül, hogy felfigyelne arra, hogy a nemzet árnyéka mennyire rávetül a száműzött státusára – ez pedig részben magyarázhatja azt is, hogy más nemzetek képzetével később labilis módon azonosul: mint például „Kína” vagy „Amerika” esetében. A nemzet megnevezése nem más, mint a nemzet metaforája: *Amor Patria, Fatherland, Pig Earth, Mother tongue, Matigari, Middlemarch, Az éjfél gyermekei, Száz év magány, Háború és béke, Az eljegyzés, Kanthapura, Moby-Dick, A varázshegy, Things Fall Apart.*

Az ilyen metaforák értelmezők sokaságával kell, hogy rendelkezzenek – a szövegek és diszkurzusok kultúrákon átnyúló disszeminációjának fordítói-ról van szó –, akik képesek véghezvinni azt, amit Said a szekuláris interpretáció aktusaként ír le:

Számot adni a modern nemzet túlzásfolt látványának erről a horizontális, szekularizált helyzetéről ... azt implikálja, hogy az egyes magyarázatok – melyek személyekhez közvetlenül egyetlen eredetet rendelnek – egyike sem megfelelő. És mint ahogyan nincsenek egyszerű dinasztikus válaszok, úgy egyszerű, elkülöníthető alakzatok vagy társadalmi folyamatok sem léteznek.⁷

Ha utazó-elméletünk keretein belül imaginárius nemzeti közösségek – legyenek azok vándorlók avagy kozmopoliták – *metaforicitása* éltet bennünket, akkor azt fogjuk találni, hogy a modern nép vagy nemzet helyzete sohasem egyszerűen horizontális. Ezeknek a metaforikus mozgása ugyanis egyfajta „kettősséget” követel meg az írás területén; a reprezentáció temporalitását, mely kulturális alakzatok és társadalmi folyamatok között központi oksági logika nélkül mozog. Az ilyen kulturális mozgások pedig szétfeszítik a horizontális társadalom homogén, vizuális idejét. Az interpretáció szekularizált nyelve túl kell, hogy mutasson a horizontális kritikai nézőpontra, ha a „ténylegesen átélt történelmi emlékek és szubjektívitas nem szekvenciális energiá-

4. E. Said: *The World, The Text and The Critic*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.39. o.
5. F. Jameson: Third World literature in the era of multinational capitalism, *Social Text* (1986 Ősz), 69. o. és passim.
6. J. Kristeva: A new type of intellectual: the dissident, in: T. Moi (szerk.): *The Kristeva Reader*. Oxford, Blackwell, 1986.298. o.
7. E. Said: Opponents, audiences, constituencies and community, in: H. Foster (szerk.): *Postmodern Culture*, London, Pluto, 1983, 145. o.

ját” az őt megillető narratív autoritással kívánjuk felruházni. Az *írás* egy másik idejére van szükségünk, amely lehetővé teszi az idő és a hely ambivalens és kizmatikus metszeteinek beírását, amelyek a nyugati nemzet problematikus „modern” tapasztalatát alkotják.

Hogyan írható meg a nemzet modernitása mindennapi eseményként és egy korszak kezdeteként? A nemzeti hovatartozás nyelvezete atavisztikus apológiákkal van megterhelve, és ez Benedict Andersont annak a kérdésnek a feltevésére készíti, hogy: „De miért ünneplik a nemzetek öregedésüket, miért nem ünneplik inkább elképesztő fiatalságukat?”⁸ A nemzet igénye a modernségre mint a politikai racionalitás autonóm vagy független formájára különösen megkérdőjeleződik akkor, ha Partha Chatterjee-vel együtt a poszt-koloniális nézőpontot tesszük magunkévá:

*A nacionalizmus ... a felvilágosodás képében próbálja önmagát ábrázolni, de sikertelenül. Mert a felvilágosodásnak magának is szüksége van a Másikra, hogy saját maga függetlenségét egyetemes ideálként állítsa be; ha a valóságban is sikerülne önmagát valódi univerzálisként megteremteni, akkor igazából lerombolná önmagát.*⁹

Az efféle ideológiai ambivalencia gyönyörűen támasztja alá Gellner azon paradox megjegyzését, miszerint a nemzet képzetének történelmi szükség-szerűsége ellentétben áll azokkal az esetleges, önkényes jelekkel és szimbólumokkal, amelyek a nemzeti kultúra affektív életét jelölik. A nemzet a modern társadalmi összetartozás példája lehet, de

*A nacionalizmus nem az, aminek látszik, és mindenekelőtt nem az, aminek önmagát feltünteti ... A nacionalizmus által felhasznált kulturális jelölő-foszlányok gyakran önkényes történelmi invenciók. Szinte bármilyen zászló megfelel a célnak. De ebből egyáltalán nem az következik, hogy a nacionalizmus alapelve ... önmagában önkényes vagy véletlenszerű lenne.*¹⁰

A modernitás problematikus határai a nemzet terének ezen ambivalens temporalitásában nyernek kifejeződést. A közösség és a kultúra nyelvezete annak a szakadásnak a mentén egyensúlyoz, ahol a jelen a nemzeti múlt retorikai alakzataivá válik. Azok a történészek, akik a nemzet eredetére és történéseire összpontosítják figyelmüket, vagy azok a politológusok, akiket a nemzet „modern” totalitásai ejtenek rabul – „a homogeneitás, az írásbeliség és az anonimitás alkotják a fontos jellemzőket”¹¹ –, sohasem teszik fel a nemzet reprezentációjára mint időbeli folyamatra vonatkozó lényeges kérdést.

8. B. Anderson: *Narrating the nation*, The Times Literary Supplement

9. P. Chatterjee: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London, Zed, 1986.17.0.

10. E. Gellner: *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell, 1983. 56. o.

11. *Ibid.*, 38. o.

A nemzetnek mint narrációnak a kérdése valójában csak a nemzet modernségének szétfoslott idejében – mint a politikai racionalitás és annak zsákutcája, a kulturális jelölőfoszlányok és a nacionalista pedagógia bizonyosságai között megrekedt tudásban – vetődik föl. Hogyan szerkesszük meg úgy a nemzet történetét, hogy az közvetítsen a fejlődés teleológiája és a belőle kinövő irracionális „időtlen” diszkurzusa között? Hogyan is értsük a modernitás „homogeneitását” – a népet –, mely szélsőséges esetben a despotikus vagy totalitáriánus tömeghez hasonló archaikus alakot ölthet? A fejlődés és a modernitás között ingadozva az ambivalencia nyelvezete az „időtlen” politikát hozza napvilágra, mint ahogyan az Althusser provokatív megfogalmazásában hangzik: „Tér hely nélkül, idő az idő múlása nélkül.”¹² A nemzet történetének megírása megköveteli, hogy megfogalmazzuk azt az archaikus ambivalenciát, amely a modernitás *idejét* átjárja. Feladatunkat azszal kezdhethetjük, hogy megkérdőjelezzük a modern társadalmi összetartozás eme progresszív metaforáját – *a sokaság egysége* –, amelyet a kultúra és a közösség egységét valló organikus elméletek és olyan teoretikusok vallanak magukénak, akik a nemi szerepeket, az osztályokat és a fajokat olyan társadalmi totalitásként kezelik, melyek egységes kollektív tapasztalat kifejezői.

Egy a sok közül: a modern nemzet politikai társadalmának eme alaptétele – az egységes nemzet térbeli kifejeződése – sehol nem talált olyan rafinált *képzetre*, mint az irodalomkritika azon különböző nyelveiben, amelyek a mindennapok leírásán keresztül kívánják megmutatni a nemzet fogalmának hatalmas erejét; azokban az árulkodó részletekben, amelyek a nemzet életének metaforái. Bahtyin gyönyörű leírása jut eszembe Goethe *Olaszországi utazások* című írása kapcsán a nemzet *kialakulásának látomásáról*, amely a realista össze-tevő győzelmét jelenti a romantikus felett. Goethe realista narratívája olyan nemzeti-történelmi időt hoz létre, amely a jellegzetesen olasz napot az idő múlásának részletein keresztül ábrázolja: „(...) zúgnak a harangok, imádkozzák az olvasót, égő lámpával lép a szobába és: Felicissima notte!-t köszön a szolgáló. (...) Próbálna csak valaki német órabeosztást erőszakolni erre a népre: egykettőre megbolondítaná”.¹³ Bahtyin szerint Goethe az olaszországi hétköznapi történéseinek mikroszkopikus, részletes, talán véletlenszerű leírása által mutatja be lokalitásának [*Lokalität*] történelmi mélységeit, történelmi idejének térbeliségét, „hogy a vidéket, a földi térség egy magában semleges darabját az emberek történelmi életének helyszínévé antropomorfizálja, a történelmi világ egy szegletévé változtatja.”¹⁴

12. L. Althusser: *Montesquieu, Rousseau, Marx*. London, Verso, 1972. 78. o.

13. M. Bakhtin: *Speech Genres and Other Late Essays*, C. Emerson és M. Holquist (szerk.), V. W. McGee (angol ford.) Austin, Texas, University of Texas Press, 1986. 31. o. [M. M. Bahtyin: *A beszéd és valóság*. Orosz i. ford. Budapest, 1986. 448–449. J. W. Goethe: *Utazás Itáliában* című művének fordítója Rónay Gy.]

14. *Ibid.*, 452. o.

A tájképnek mint a nemzeti identitás lényegének visszatérő metaforája a fény minőségét hangsúlyozza, a társadalmi láthatóság kérdését, a szem képességét arra, hogy a nemzeti affiliáció retorikáját és kollektív kifejezőmódjainak formáit természetessé tegye. Csakhogy mindig jelen van egy másik, zavaró temporalitás, amely megzavarja a nemzet jelenének egyidejűségét, mint ahogyan ezt azoknál a nemzeti diszkurzusoknál láttuk, amelyekkel írássomat kezdtem. Annak ellenére, hogy Bahtyin hangsúlyt helyez Goethe művével kapcsolatosan a nemzet felemelkedésének realista víziójára, elismeri, hogy a nemzet vizuális *jelenlétének* eredete narratív harc eredménye. A kezdetektől fogva jelen van Goethe művében az idő realista és romantikus koncepciója, írja Bahtyin, de a kísértetiesen [*Gespenstermssiges*], a rettentőn [*Unerfreuliches*] és a megmagyarázhatatlanon [*Unzuberechnendes*] következetesen felülkerekednek az idő vizualizálásának strukturáló folyamatai: „a múlt szükségszerűségének, illetve a szakadatlan fejlődés láncolatában elfoglalt szükségszerű helyének a mozzanata, a múlt alkotó hatásának mozzanata, és végül a múlt és a jelen összefüggése a szükségszerű jövővel.”¹⁵ A nemzet ideje a lokális, az egyedi, a grafikus, a kezdetől a végkifejletig tartó kronotípusában válik konkrétá és láthatóvá. Annak a narratív struktúrája, hogy a „kísértetiesen” vagy a „hasonmáson” a *történelmi* kerekedik fölül, a narratív egyidejűségnek mint térbeli, grafikusán látható pozíciónak a felerősödésében érzékelhető: „a történelmi idő »megragadhatatlan« folyamatát tetten érje és a »közvetlen szemlélet« számára megragadhatóan rögzítse.”¹⁶ De miféle „jelen” ez, ha minduntalan felülkerekedik az ismétlés „kísérteties” idején? Lehet-e ez a nemzeti tér-idő olyannyira rögzített és közvetlenül látható, mint ahogyan azt Bahtyin állítja?

Ha Bahtyin „felülkerekedés” szóhasználata Freudnak „A kísérteties” című írását visszahangozza, akkor a nemzeti elbeszélés komplex idejét kezdjük megérteni. Freud a *felülkerekedést* az elfojtott „kulturális” tudattalannal hozza összefüggésbe; a kulturális berögződés liminális, bizonytalan állapotáról van szó, amikor valamiféle lelki ambivalencia vagy intellektuális bizonytalanság eredményeképp a modernitás peremeiről előbukkan az ősi. A „hasonmás” figuráját a leggyakrabban az „én-kettőzés, én-hasadás és én-csere” kísérteties folyamatával hozzák kapcsolatba.¹⁷ Az ilyesfajta „megkettőződött idő” nem ábrázolható egyszerűen „a közvetlen szemlélésen keresztül” láthatóként vagy rugalmasként; azt sem fogadhatjuk el, hogy Bahtyin minduntalan kísérletet tesz arra, hogy a nemzet terét úgy olvassa, mint ami csak *az idő teljességében* érhető el. A nemzet ábrázolásának „megkettőződött és kettéhasadt” idejének megelőlegezése ugyanis, mint ahogyan azt én állítom, elvezet a nemzet képzeletbeli közösségével kapcsolatba hozott homogén és horizontális nézet meg-

15. Ibid., 455. o.

16. Ibid., 471.o.

17. S. Freud: A kísérteties. Fordította Bókay Antal és Erős Ferenc, in: Bókay A. és Erős F. (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest, Filum kiadó, 1998. 71. o. Lásd még 76., 80. o.

kérdőjelezéséhez. Rá kell kérdeznünk, hogy vajon a nemzeti perspektíva *kialakulása* – amely elitista vagy alárendelt jellegű – artikulálhatja-e valaha is a társadalmi versengés kultúrájában saját „reprezentatív” autoritását a narratív idő és a vizuális egyidejűség olyan teljességében, mint ahogyan azt Bahtyin állítja.

Két, a nemzeti elbeszélés kialakulásáról szóló beszámoló is alátámasztani látszik érvelésemet. Ez a két beszámoló a gazda és szolgálja egymással szöges ellentétben álló világnézeti pozícióját mutatja be, amely pozíciók magyarázattal szolgálnak a modern idők főbb történelmi és filozófiai dialektikájára. Az egyik példa John Barrel¹⁸ remek elemzése az „angol úriember” retorikai és perspektivikus státusáról, a tizennyolcadik századi regény által ábrázolt társadalmi rétegződésben; a másik Houston Baker innovatív olvasata arról, hogy melyek „a néger új, *nemzeti* jellegű megszólalásai, értelmezései és beszédei a Harlem Reneszánszban”¹⁹.

Zárófejezetében Barrel megmutatja, hogy a társadalom holisztikus, reprezentatív víziója iránti igény csak olyan diszkurzusban ölthet testet, amely megszállottan összpontosít a társadalom határvidékére és a szöveg peremeire, és *egyben* bizonytalan is bennük. Például az a feltételezett „közös nyelv”, amely az úriember nyelve lett volna – akár Megfigyelő, akár Szemlélő, akár Vándor legyen is –, „annál a ténynél fogva közös, hogy egyikük sajátosságait sem mutatja”,²⁰ elsősorban negációs folyamat révén határozódik meg, hiszen sem a helyhez való kötődést, sem foglalkozást, sem képességet nem árul el; rézért aztán az „úriember” központi képzete úgyszólván „az üres lehetőségek függvénye, olyasvalaki, akiről elképzelhető, hogy mindent felfog, aki viszont mem biztos, hogy jelét adná annak, hogy bármit is megértett volna.”²¹

A liminalitás másik hangja szólal meg Bakernek a „radikális rabszolgaság”-leírásában, amelyet a lázadó afro-amerikai kultúra terjeszkedő, „nemzeti” szakaszának megjelenése strukturál. Baker értelmezését, miszerint a harlemi reneszánsz „diszkurzív projektje” modernista, inkább a harlemi reneszánsznak azokra a küzdelmes kifejezési feltételeire alapozza, amelyek kulturális gyakorlatát befolyásolták, semmint a terminus szigorúan irodalmi jelentésére. A fekete „nemzeti” szöveg transzgresszív, agresszív struktúrája – amely a hibriditás, a deformáció, az elfedés, az inverzió retorikai stratégiái mentén bomlik ki – annak a gerillaháborús stratégiának az analógiájára alakul, amely a szökött rabszolgák és menekültek azon közösségének életmódjává vált, akik szabadon éltek „*az egész* amerikai álom, a profit és a termelés határain és peremvidékén.”²² Ebből a liminális, kisebbségi pozícióból, ahol, mint ahogyan Foucault mondaná, a diszkurzusok kapcsolata a háború természetével azonos, az afro-

18. J. Barrel: *English Literature in History, 1730–1780*. London, Hutchinson, 1983.

19. H. A. Baker, Jr: *Modernism and the Harlem Renaissance*. Chicago, Chicago University Press, 1987., különösen a nyolcadik és kilencedik fejezet.

20. Barrel: *English Literature*, 78. o.

21. Ibid., 203. o.

22. Baker: *Modernism*, 77. o.

amerikai nemzet a rabszolgáság metaforájában kel életre. Mert a „harcosok” írókat, sőt „jeleket” jelent ebben az esetben:

ezek a széles alkalmazkodási képességgel megáldott, mozgékony harcosok maximálisan kihasználták a helyi környezetet, nagyon gyorsan lecsaptak és visszavonultak, hathatósan kihasználva a bokrokat, hogy ellenfeleiket keresztútba fogják, csak ott és akkor harcoltak, amikor ők akartak, megbízható információkat szereztek be a helyi közösség szervezeteitől (rabszolgáktól és fehér telepesektől egyaránt), és kürtökkel üzentek egymásnak.²³

Mind az úriember, mind a rabszolga, bár különböző kulturális technikák segítségével és teljesen más történelmi végcélok érdekében, azt bizonyítják hogy a társadalmi autoritás, felforgatás és alárendeltség erői a jelölés eltolt sőt decentralizált stratégiáiként jelenhetnek meg. Ez nem teszi lehetővé e pozíciók számára, hogy politikailag hatékonyak legyenek, de azt jelenti, hogy az autoritás pozíciói maguk is egy ambivalens identifikáció folyamatának részévé válhatnak. A hatalom gyakorlása valójában egyszerre lehet politikailag effektív és lelkileg affektív, mivel az a diszkurzív liminalitás, melyen keresztül jelölve van, a stratégiai manőverek és érdekegyeztetések széles skáláját biztosíthatja számára.

Éppen a nemzet terének ezen határai közötti értelmezés az, melynek segítségével láthatjuk, hogy a „nemzet” fogalma a diszkurzusok között kettős narratív mozzanat eredményeként alakul ki. A nemzet nem csupán történelmi események összessége vagy a patriotikus politika részeinek összessége. A nemzet a társadalmi referencialitás komplex retorikai stratégiája is egyben: a nemzet igénye a reprezentativitásra válságot indukál a jelölés folyamatában és a diszkurzív viselkedésben. Ezek után rendelkezünk egy labilis fogalmi területtel, ahol a nemzet polgárait kettős időben kell elképzelnünk; egyrészt a nacionalista pedagógia történelmi „tárgyaiként”, mint akik olyan autoritást kölcsönöznek a diszkurzusnak, amely előre adott vagy megalkotott történelmi, *múltbeli* eredetre épül; másrészt olyan jelölési folyamatok „szubjektumaiaként”, amely folyamatoknak el kell törölniük a nép-nemzet minden előző és eredeti jelenlétét, hogy demonstrálhassák a nemzet nagyszerű, élő alapelveit a jelenben: mint a *jelennek* azt a jelét, melyen keresztül a nemzet léte reproductív folyamatként megváltásra lel és megismétlődik.

A mindennapi élet maradványait, foszlányait és töredékeit újra meg újra az összefüggő nemzeti kultúra jeleivé kell átalakítani, míg maguk a narratív performatívumok a nemzeti szubjektumok egyre szélesebb köréhez szólnak. A nemzetnek mint narrációnak a létrehozásában törés keletkezik a pedagógiai, folyamatos és összegző temporalitás és a performatívum repetitív, vizsztatérő stratégiája között. A törésnek e folyamatán keresztül válik a modern társadalom fogalmi ambivalenciája a *nemzet megírásának* terévé.

23. R. Price: *Maroon Societies*, idézi Baker: *Modernism*, 77. o.

A nemzet tere

A performatív és a pedagógiai közötti feszültség, amelyet a nemzet narratív címzettségében azonosítottam, átalakítja a „népre” történő utalást – hangozzon az el bármely politikai vagy kulturális pozícióból – olyan tudás problémájává, amely a modern társadalmi autoritás szimbolikus alakulását kíséri. A nép nem kezdete, de nem is vége a nemzeti narratívának; hanem választóvonal a „társadalom” totalizáló hatalma mint homogén, konszenzuson alapuló közösség és azon erők között, amelyek a lakosságon belül az egymással versengő, egyenlőtlen érdekekhez és identitásokhoz történő specifikus odafordulást jelölik. A nemzeti tér ambivalens jelölőrendszere a modern társadalmakban az ideológiának általánosabb kialakításában vesz részt, mint ahogyan azt Claude Lefort leírta. Szerinte is „a nyelv rejtélye” az – a beszélő szubjektumhoz képest egyszerre belső és külsődleges –, amely a legmegfelelőbb analógiát kínálja ahhoz, hogy az ambivalenciának a modern társadalmi autoritást alkotó struktúráját elképzelhessük. Hosszan fogom idézni őt, mert az a képessége, hogy bemutassa a politikai hatalom mozgását az Ideológia vakságán és az Idea belátásán túl, a modern társadalom olyan liminális pozíciójába helyezi el őt, ahonnan a nemzet és népének elbeszélését származtatni szándékozom.

Az Ideológián belül a szabály reprezentációja széthasad, leválik annak effektív működéséről... A szabály így a nyelv tapasztalatából vonódik ki; körvonalazódik, teljesen láthatóvá válik, és vélhetően ezen tapasztalat lehetőségének feltételeit irányítja... A nyelv rejtélye – nevezetesen az, hogy a beszélő szubjektumhoz képest egyszerre belső és külsődleges, hogy a self másokon keresztül artikulálódik melyek a self létrejöttét jelölik és melyeket maga a self nem kontrollál – egy „külső” hely reprezentációja révén kerül elrejtésre – egy olyan nyelv által, melyből létrejöhetne ...A reprezentáció kettősségével abban a pillanatban találkozunk, ahogy a szabály állítódik; mert a kimondás ténye aláássa azt a hatalmat, amelyet a szabály a gyakorlatba igyekszik bevezetni. Ezt a mindenk feletti hatalmat meg kell mutatni, de egyben semmiben sem szabad, hogy az őt létrehozó folyamatra, mely megjelenítését lehetővé teszi, rá legyen utalva ... Hogy képéhez hű maradjon, a szabályt az eredetére vonatkozó bármely kérdéstől el kell vonatkoztatni; így túlmutat azokon a működéseken, amelyeket ellenőrzése alatt tart... Csak a gazda autoritása teszi lehetővé az ellentmondás feloldását, de ő maga is a reprezentáció tárgya; mivel a szabály tudásának birtokosaként tűnik föl, lehetővé válik, hogy az ellentmondás rajta keresztül nyilvánuljon meg.

Az általunk vizsgált ideológiai diszkurzusnak nincs biztosítéka; sebezhetővé válik azáltal, hogy megkísérli láthatóvá tenni azt a helyet, ahonnan a társadalmi kapcsolatok megfoghatóak (mind az elgondolhatóság, mind a megteremtés értelmében), azáltal, hogy nem képes ezt a helyet anélkül meghatározni, hogy esetlegességét fel ne tárná, hogy saját magát arra ne ítélné, hogy egyik pozícióból a másikba csusszanjon át, hogy nyilvánvaló ne tegye annak a rendnek az instabilitását, amelyet az esszencia rangjára kívántak emelni ... A tudás implicit

általánosításának és a tapasztalat implicit homogenizációjának [ideológiai] célja szertefoszlik a bizonyosság összeomlásának, a diszkurzus reprezentációinak ingadozása és – ennek eredményeképp – a szubjektum felbomlásának elviselhetetlen gyötrelmeivel szembesülve.²⁴

Hogyan foghatjuk fel a nemzeti szubjektum „széthasadását”? Hogyan artikuláljuk a kulturális különbségeket az ideológia ingadozásai közepette, amelyekben a nemzeti diszkurzus szintén részt vesz, ambivalens módon sodródva egyik kijelentő pozícióból a másikba? Melyek azok az életformák, amelyek a nemzet kultúrájának rendetlen „idejében” küzdenek a megjelenítésért, amelyeket Bahtyin Goethe-olvasatában kiemel, amelyeket Gellner a mindennapi élet foszlányaival és maradványaival hoz összefüggésbe, Said „a ténylegesen átélt történelmi emlék és szubjektivitás non-szekvenciális energiájaként” ír le, Lefort pedig olyan rendületlen *jelölőmozgásként* állít be, amely egyszerre hozza létre a hatalom megkérdőjelezhetetlen képmását, és fosztja meg azt a centrum vagy lezárás biztonságától és stabilitásától? Mik lehetnek a modernség marginalitásának, a nemzet liminalitásának a kulturális és politikai hatásai, amelyek a meghasadás, az ambivalencia és az ingadozás narratív temporalitása által jelölődnek?

A modern kultúrában a nemzet, a historicizmus közvetlen láthatóságától megfosztva – „a letűnt nemzedékek legitimitására való visszatekintés mint a kulturális autonómia táplálója”²⁵ – a modernitás szimbólumából a „jelen” etnográfájának a tünetévé alakul át. A nézőpont illetően eltolódása annak felismeréséből származik, hogy a nemzet megszólításának folyamatossága megszakad, s ez abban a feszültségben artikulálódik, ami a nép mint a priori történelmi jelenlét, vagyis mint pedagógiai tárgy, és a nép mint a narratíva performatívumai által megkonstruált, a nemzeti jel pulzálása és ismétlése révén jelölt megidézett „jelen” között áll fönn. A pedagógiai narratív a népi tradícióban alapozza meg autoritását, amelyet Poulazantas²⁶ az *önmaga* általi dezinációvá válás folyamataként ír le, és amely olyan történelmi pillanatok sorozatába van bezárva, amelyek az ön-teremtés által létrehozott egyfajta örökkévalóságot reprezentálnak. A performatív úgy avatkozik bele a nemzet *önteremtésének* függetlenségébe, hogy árnyékot vet a nép mint „képzet” és ennek a Külső Másiktól különböző, a Selfet megkülönböztető jelölése *közé*.

Az önteremtő, „önmagában való” nemzet és a különálló más nemzetek közötti polaritás pozíciójába a performatív a temporalitás „köztességét” helyezi. Az a határ, amely a nemzet önazonosságát jelöli, megszakítja a nemzet létrehozásának önteremtő idejét, és megbolygatja a népnek mint homogén egységnek a jelölését. A problémát nem a nemzet önazonossága és a vele

24. C. Lefort: *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986., 212–214. o.; a cikk szerzőjének kiemelése.

25. A. Giddens: *The Nation State and Violence*. Cambridge, Polity, 1985. 216. o.

26. N. Poulazantas: *State, Power, Socialism*. London, Verso, 1980. 113. o.

szemben álló más nemzetek mássága jelenti. A nemzetnek önmagán belüli meghasadásával szembesülünk, amely a népesség heterogeneitását artikulálja. Az *Önnön-Magától* elszigetelt nemzet, amely elidegenedik örökös önteremtésétől, olyan liminális jelölési térré válik, amelyet *belülről* jelölnek a kisebbségek diszkurzusai, az egymással versengő népek heterogén történelmei, az egymásnak feszülő autoritások és a kulturális különbségek feszültségeinek locusai.

Ez a kettős-írás vagy disszemi-náció nem egyszerűen a modern liberális nemzet belső ellentmondásairól szóló elméleti gyakorlat. *A nemzetben belüli* kulturális liminalitás struktúrái elengedhetetlen előfeltételei az olyan terminusok alkalmazásának, mint amilyen Raymond Williams megkülönböztetése az ellenkultúrák maradvány- és kialakuló gyakorlatai között, amelyek, állítja Williams, „nem-metafizikus, nem-szubjektivista” magyarázatot igényelnek. A kulturális jelölés azon tere, amelyet a performatív segítségével megkíséreltem felnyitni, megfelel ennek az előfeltételnek. A nemzet-tér liminális alakzata biztosítja, hogy egyetlen politikai ideológia sem vindikálhatja magának transzcendentális vagy metafizikus autoritást. Ez azért van, mert a kulturális diszkurzus szubjektuma – a nép ágense – meghasadt abban a diszkurzív ambivalenciában, amely a pedagógiai és a performatív közötti narratív versengésben keletkezik. A nemzet elváló temporalitása megfelelő időkeretet szolgáltat azoknak a maradvány- és kialakuló jelentések és gyakorlatoknak számára, amelyeket Williams a jelen társadalmi tapasztalatainak peremeire helyez. Ezek kialakulása egyfajta társadalmi ellipszis függvénye; átfomláló erejük pedig attól függ, hogy történelmileg eltolhatók-e:

*Bizonyos területeken lesznek bizonyos periódusok, gyakorlatok és jelentések, amelyeket figyelmen kívül hagynak majd. Lesznek a gyakorlatnak és a jelentésnek olyan területei, amelyeket szinte saját limitált jellegükből származó definíciójuknál vagy egyszerűen deformitásuknál fogva a domináns kultúra képtelen bármely szinten felismerni.*²⁷

Amikor Edward Said azt mondja, hogy a nemzet kérdését a kritikai gondolkodásban most a „világosság” hermeneutikájaként kell megfogalmazni, akkor teljesen tudatában van annak, hogy az efféle igény csak azon liminális és ambivalens határok felől merülhet fel, amelyek a nemzeti kultúra jeleit „a kontrollált vagy az elhagyatott, vagy az emlékezés és a felejtés, az erő vagy függőség, a kizárás vagy a közösség zónáiként” artikulálják (a cikk szerzőjének kiemelése).²⁸

27. R. Williams: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso, 1980. 43. o. Köszenetet kell mondanom David Lloyd professzornak a Kaliforniai Egyetemről, Berkeleyből, hogy Williamsnek erre a fontos fogalmára emlékeztetett.

28. E. Said: Representing the colonized, *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 2 (1989 tele), 225. o.

A nemzet ellennarratívái, amelyek folyamatosan megidéznek és eltörlik – mind valós, mind fogalmi – totalizáló határait, megzavarják azokat az ideológiai manővereket, amelyek segítségével az „elképzelt közösségek” esszencialista identitást nyernek. Mert a nemzet politikai egysége a végérvényesen plurális modern tér folytonos eltolásaiból áll – a nemzet modern territorialitásának reprezentációja a Tradicionalizmus archaikus, atavisztikus temporalitása lesz. A tér különbsége az idő Azonosságaként tér vissza, a Territóriumot Tradícióvá alakítja át, a Népet Egységbe kovácsolja. Ennek az ideológiai eltolásnak a liminalis pontja a megkülönböztetett térbeli határnak, a „kívülnek” a Tradíció „belső” idejének autentizálásába történő átfordulása. Freud fogalma, „a kis különbségek narcizmusa”²⁹ – amelyet saját céljainknak megfelelően értelmezzünk újra – segít annak megértésében, hogy az a határvonal, amely a nyugati nemzet összefüggő határait biztosítja, milyen könnyedén és észrevétlenül fordul át egy ellentétes értelmű *belső* liminalitásba, hogy olyan helyet hozzon létre, ahonnan mind a kisebbségről, mind kisebbségként, mind bevándorlókról és bevándorlóként, a margóról és marginálisként, a kialakulóról és kialakulófélben levőként lehet beszélni.

Freud a szomszédos területtel bíró közösségek közötti ellenségeskedés analógiáját használja – például a spanyolok és portugálok esetét –, hogy megvilágítsa a szeretet és a gyűlölet ambivalens identifikációját, amely a közösséget összekovácsolja: „Mindig könnyebb nagyobb tömeget szeretetben egymáshoz fűzni, ha maradnak mások az agressziójuk kiélésére.”³⁰ A probléma természetesen az, hogy a szeretet és a gyűlölet ambivalens identifikáció ugyanazt a lelki teret foglalják el; a „kifelé” irányuló paranoid projekciók visszatérnek, hogy kísértsék, felbomlasszák azt a helyet, ahonnan származnak. Mindaddig, amíg a két terület között a határvonal szilárd marad, és a narcisztikus sérülés megmarad, az agresszió a Másikra, a Külsőre irányul. De mi van akkor, mint ahogy mondtam, ha a nép a nemzeti megszólítás megkettőzésének az artikulációja, a pedagógiai és performatív diszkurzusok közötti ambivalens *mozgás*? Mi van akkor, ha – Lefort érvelését követve – a modern ideológia szubjektuma meghasad az autoritás ikonikus képe és annak a jelölőnek a mozgása mentén, amely a képet létrehozza, vagyis a társadalmi „jel” az egyik pozícióból a másikba történő folytonos elmozdulásra van ítélve? A liminalitás ezen terében, „a bizonyosság összeomlásának gyötrelmével szembeesülve” találkozunk újfent a nemzeti diszkurzus azon narcisztikus neurózisával, amelyből kiindultam. A nemzet többé nem a modernitás jele, amelynek égisze alatt a kulturális különbségek a társadalom „horizontális” nézőpontjában homogenizálódnak. A nemzet ambivalens és ingadozó reprezentációja révén felfedi azon igényének etnográfiját, hogy a társadalom jelenének *egyedüli* normája legyen.

29. S. Freud: Rossz közérzet a kultúrában, in: *Esszék*. Budapest, Gondolat, 1997. 376. o (Linczenyi Adorján fordítása)

30. Ibid.

A nép *pogánnyá* válik a társadalmi narratíva azon disszeminációs aktusában, amelyet Lyotard a platóni tradícióval szemben az elbeszélte privilegizált pólusaként határoz meg:

*ahol valaki beszél, azt a referens helyzetéből teszi. Az elbeszélő elbeszélte is egyben. És ahogyan a beszélő elbeszélte és amit elbeszél, az nem érvényteleníti azt a tényt, hogy őt máshol elbeszéljük?*³¹ (A cikk szerzőjének kiemelése.)

Ez a narratív inverzió vagy körköröség – amely összhangban van azzal az általam kifejtett tézissel, miszerint a nép megghasadt – fenntarthatatlanná teszi kulturális elsajátítás felsőbbrendű vagy nacionalista kijelentéseit, mert a narratív kontroll pozíciója se nem monokuláris, se nem monologikus. A szubjektum csak az elbeszélés/elbeszélve levés közötti hézagban ragadható meg, az „itt” és a „valahol máshol” között, és ebben a kettős szcenárióban a kulturális tudás feltétele a szubjektum elidegenedése.

Annak narratív jelentőségét, hogy az identifikáció szubjektuma megghasadt, alátámasztja Lévi-Strauss leírása az etnográfiai aktusról.³² Az etnográfia megköveteli, hogy a megfigyelő maga része legyen megfigyelésének, és ez azt teszi szükségessé, hogy a tudás tárgyát – a totális társadalmi tényt – kívülről mint dolgot kell elkülöníteni, de mint olyan dolgot, amely tartalmazza a megfigyelt szubjektív megértését. Ennek a folyamatnak a kívülálló nyelvére történő lefordítása – a reprezentáció/jelölés szimbolikus területére való áttétele – az, ami a társadalmi tényt „háromdimenzióssá” alakítja át. Mert az etnográfia megköveteli, hogy a szubjektum hasítsa fel magát a tudás területének azonosítási folyamatában tárgyra és alanyra. Hiszen az etnográfiai tárgy azáltal jön létre, hogy „a szubjektum képes erőfeszítést tenni azért, hogy önmagát meghatározatlanul tárgyiasítsa (anélkül hogy valaha is megszüntetné alanyi pozícióját), hogy önmagán kívülre vetítse saját maga töredékeit, örökké kisebbítve azokat”.

Amint a nemzet-tér liminalitása kialakult, és jelölőjének különbsége határon levő „külsőből” véges „belseje” felé fordul, a kulturális különbség fenyegetettsége már nem „más” népek problémáját hordozza magában, hanem a nép-mint-egység másságának kérdésévé lesz. A nemzeti szubjektum felbomlik a kultúra jelenidejűségének etnográfiai perspektívájában, és elméleti pozícióval és narratív autoritással látja el a marginális hangokat vagy a kisebbségi diszkurzusokat. Ezeknek pedig nincs többé szükségük arra, hogy

31. J.-F. Lyotard és J.-F. Thebaud: *Just Gaming*, W. Godzich (angol fordítás). Manchester, Manchester University Press, 1985. 41. o.

32. C. Lévi-Strauss: *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, F. Baker (angol fordítás). London, Routledge, 1987. Mark Cousins vezetett el ehhez a figyelemre méltó szöveghez. Lásd összefoglalóját in: *New Formation*, n° 7 (1989 tavasza). Ami itt következik, az Lévi-Strauss munkájának tizenegyedik részéből érvelésének összefoglalása: 21–44. o.

ellenállási stratégiákat a „hegemónia” horizontjához illesszék, amelyet horizontálisként és homogénként kellene elképzelni. Foucault utolsóként kiadott művének nagy meglátása az, hogy a nép a modern államban „az individuumok marginális integrációjának” folytonos mozgása révén alakul ki. „Mik vagyunk mi ma?”³³ – teszi fel Foucault ezt a kulcsfontosságú etnográfiai kérdést a Nyugatnak, hogy megmutassa politikai racionalitásának alteritását. Azt állítja, hogy a modern nemzet esetében „az államérdek” az állam teritóriumának heterogén és differenciált határaiból kell, hogy származzon. A nemzet nem képzelhető el az egyensúly állapotában, amikor is különböző alkotóelemeit koordinálná és fenntartaná egy „jó” törvény.

*Minden állam állandó versengésben van más országokkal, más nemzetekkel ... így tehát minden államra a küzdelmek bizonytalan jövőjén kívül semmi se vár. A politikának most a behatárolt történelmen belül egymással küzdő és versengő államok redukálhatatlan sokaságával kell foglalkoznia ... az Állam önmaga végessége.*³⁴

Ami politikailag jelentős, az az Állam ezen végességének a nép liminális reprezentációjára gyakorolt hatása. A nép többé nem a fejlődés teleológiájának nacionalista diszkurzusában van benne; az egyének anonimitásában; a közösség térbeli horizontalitásában; a társadalmi elbeszélések homogén idejében; a modernitás historicista láthatóságában, ahol „minden [társadalmi] szint jelen egybeesik minden más szint jelenével, így a jelen *esszenciális* összetevő, mely *láthatóvá* teszi az esszenciát”.³⁵ A nemzet végessége annak az expresszív totalitásnak a lehetetlenségét emeli ki, amely a jelen sokaságával és a múlt örök láthatóságával lép szövetségre. A nép liminalitása – annak kettős jelölése, mint pedagógiai tárgy és performatív alany – olyan narratív „időt” követel meg, amely a historicizmus diszkurzusán belül – ahol a narratíva csupán az esemény ágense vagy a Közösség vagy a Tradíció természetes folytonosságán fnak közege – elkerüli a figyelmet. Amikor Foucault az egyénnek a társadalmi totalitásba történő marginális integrációját fogalmazza meg, hasznosan írja le a modern nemzet racionalitását. Ennek fő jellemzője, mint írja,

nem az államnak, a legsötétebb szörnyek legsötétebbikének létrehozása, és nem is m a burzsoá individualizmus. Azt sem mondanám, hogy az egyéneknek a politikai totalitásba történő integrációjára tett állandó erőfeszítések. Azt gondolom, hogy politikai racionalitásunk legfőbb jellemvonása az a tény, hogy az egyéneknek egy

33. M. Foucault: *Technologies of the Self*, H. Gutman és mások (szerk.) London, Tavistock, 1988.

34. *Ibid.*, 151–4. o. Az érvelésen kényelmi szempontok miatt rövidítettem.

35. L. Althusserl: *Reading Capital*. London, New Left Books, 1972. 122–32. o. Céljaimnak megfelelően magam állítottam össze az idézetet Althusserlnek a historicizmus ideológiai hatásainak leírásából.

*totalitásba vagy közösségbe történő integrációja ennek a totalitásnak a megerősítése és a növekvő mértékű individuáció állandó korrelációjából következik. Ebből a nézőpontból érthetjük meg, miért teszi lehetővé a törvény és a rend antinómiája a modern politikai racionalitást.*³⁶

Foucault *Felügyelet és büntetés* című munkájából megtanultuk, hogy a leginkább individualizált szubjektumok a társadalom peremein helyezkednek el, így a törvény és rend feszültsége létrehozhatja a felügyelt vagy pásztorolt társadalmat. A népet a nemzeti narratíva határaitra helyezve most a kulturális identitás és a politikai szolidaritás olyan formáit szeretném feltárni, amelyek a nemzeti kultúra szétfosló temporalitásából emelkednek ki. Ez olyan történelmi lecke, amelyet azoktól az emberektől kell megtanulnunk, akik marginalitásának a történelmét a leginkább behálózta a törvény és a rend antinómiája – a kolonizáltaktól és a nőktől.

Peremvidékekről és kisebbségekről

Sehol sem látszik jobban, mint Frantz Fanonnak *A nemzeti kultúráról*³⁷ szóló esszéjében, hogy milyen nehéz a népek, az élők leküzdhetetlen szenvedésének, a nemzeti kultúra megteremtésekor átélt felmérhetetlen küzdelemnek és a túlélésnek a történetét megírni. Ezzel a cikkel kezdeném, mert figyelmeztet bennünket arra, hogy „a nép kultúráját” (bármilyen legyen is az) ne hagyjuk intellektuálisan kisajátítsuk egy reprezentacionalista diszkurzuson belül, amely lerögzül, és aztán a történelemkönyvekbe kerül. Fanon a nacionalista historizmus azon formája ellen ír, amely azt feltételezi, hogy létezik egy pillanat, amikor a kultúrtörténetek differenciált temporalitásai közvetlenül olvasható jelenben érnek össze. Az én gondolatmenetemmel kapcsolatos, hogy Fanon a kulturális reprezentáció idejére összpontosít ahelyett, hogy rögtön historizálná az eseményt. Feltárja a nemzet terét, anélkül, hogy azt közvetlenül azonosítaná az Állam történelmi intézményével. Mivel itt most a nacionalista mozgalmak történetével nem foglalkozom, csupán az írásnak bizonyos tradícióival, amelyek a nép-nemzet társadalmi képzetes narratíváit próbálják létrehozni, ezért hálás vagyok Fanonnak azért, hogy felszabadította a nép egy bizonyos bizonytalan idejét.

A nép tudása, mondja Fanon, egy sokkal alapvetőbb, egy önmagát folyton megújító szubsztanciának a felismerésétől függ, az ismétlés olyan struktúrájától, amely nem látható a nép szokásainak áttetszőségében vagy azokban a nyilvánvaló külsőségekben, amelyek a népet látszólag jellemzik. „A kultúra undorodik az leegyszerűsítéstől” – írja Fanon, amikor megpróbálja a népet

36. Foucault: *Technologies*. 162–3. o.

37. F. Fanon: *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth, Penguin, 1969. Utalásaim és idézeteim a 174–90. oldalokról származnak.

a performatív időben elhelyezni: „az a fluktuáló mozgás, amelynek a nép *épp most* ad formát”. A nép történetének jelene tehát olyan gyakorlat, amely lerombolja a nemzeti kultúra azon állandó alapelveit, amelyek egy „igaz” nemzeti múltat kívánnak visszautalni, és amelyek gyakran a realizmus és a sztereotípiák ismétléseiben öltönek testet. Az efféle pedagógiai tudás és a folyamatosságra törekvő nemzeti narratívák elvétik „az okkult instabilitás” zónáját, ahol az emberek laknak (Fanon kifejezése). A kulturális jelölés ezen *instabilitásából* artikulálódik a nemzeti kultúra mint a különböző temporalitások – modern, koloniális, poszt-koloniális, „benszülött” – dialektikája, amely nem töltheti be annak a tudásnak a funkcióját, amelyet artikulálása stabilizál: „[az elbeszélés] mindig egykorú ezzel a tevékenységgel. A mai tevékenység az, ami az Én hallottam-tól a Majd meghalljátok!-ig tartó röpké időt kibontja.”³⁸

Fanonnak a nacionalista narratíva rögzült és stabil formáit illető kritikája arra szólít fel, hogy megkérdőjelezzük a nemzeti elbeszélés horizontális, homogén, üres idejének elméleteit. Vajon a kultúra „okkult instabilitásának” nyelve releváns-e az anti-koloniális küzdelmek szituációján kívül? Vajon az élet felmérhetetlen aktusa – melyet oly gyakran söpörnek le az asztalról mint etikait vagy empirikust – rendelkezik-e saját ambivalens narratívával, az elméletéről szóló saját történettel? Megváltoztathatja-e ez azt, ahogyan a nyugati nemzet szimbolikus struktúráját azonosítjuk?

A politikai időnek hasonló kifejtése rendelkezik egy hasznos feminista történettel *A nők korában?*³⁹ Ritkán ismerik el, hogy Kristevának az ilyen című híres esszéjében specifikus kultúrtörténet rejlik, s nem csupán a pszichoanalízisbe és a szemiotikába nyúlik ez vissza, hanem a nemzetnek mint a feminista politikai és lelki azonosulások terének erőteljes kritikájába és újraértelmezésébe is. A nemzet mint szimbolikus nevező Kristeva szerint a kulturális tudás olyan hatalmas tárháza, amely eltörli a „kanonikus” nemzet racionalista és fejlődésközpontú logikáját. A nemzeti kultúrának ez a szimbolikus történelme a befejezett jövő idő [*future perfect*] furcsa temporalitásába íródik bele, amelynek hatásai nem különböznek teljesen Fanon okkult instabilitásától.

A nemzet határai, állírja Kristeva, folytonosan kettős temporalitással találják magukat szemben: a történelmi leülepedés által létrehozott identitási folyamattal (a pedagógiai); és a kulturális identifikáció jelölési folyamatában az identitás elvesztésével (a performatív). A hely és az idő Kristevának a nemzet végességéről szóló konstrukciójában analóg az én érvelésemmel, miszerint a nép alakzata a szétbomló idők és jelentések narratív ambivalenciájából

38. J.-F. Lyotard: A posztmodern állapot, in: Bujalos István (szerk.): *A Posztmodern állapot*. Budapest, Századvég, 1993. Bujalos István és Orosz László fordítása, 53. o.

39. J. Kristeva: A nők kora, in: Erős Ferenc és Csabai Márta (szerk.): *Freud titokzatos tárgya: pszichoanalízis és női szexualitás*. Budapest, Új mandátum, 1997. 237–255. o. (Huller Ervin fordítása). Ez a rész Tshome Gabriel professzornak a Los Angeles-i, Kalifornia Egyetemen a „szinkretikus kultúrákról” tartott szemináriumán a Nandinare és Pramindára való állandósult rákérdezésre íródott válaszként.

emelkedik ki. A lineáris, kurzív és monumentális idő egyidejű forgalomban tartása ugyanabban a kulturális térben olyan új történelmi temporalitást hoz létre, amelyet Kristeva a politikai identifikáció pszichoanalízis által befolyásolt feminista stratégiáiként azonosít. Figyelemre méltó, hogy Kristeva kitarított mellett, hogy a nemi szereppel ellátott jelölő [*gendered sign*] összefoghat ilyen szerteágazó történelmi időket.

Kristeva összetett fogalmának, a nők korának politikai hatásai elvezetnek ahhoz, amit Kristeva a „különbség elenyészésének” nevez. Fanon „okkult instabilitásának” pillanata egy olyan fluktuáló időben jelöli a népet, *melynek éppen akkor adnak formát*, így a poszt-koloniális idő megkérdőjelezi a múlt és a jelen teleológiai tradícióit, és az archaikus és a modern polarizált, historicista *érzékenységét*. Ezek nem csupán a hatalom egyensúlyának megbolygatására tett kísérletek a diszkurzus változatlan rendjében. Fanon és Kristeva azokat a szimbolikus folyamatokat kívánják újradefiniálni, amelyekkel keresztül a társadalmi képzetes – nemzet, kultúra vagy közösség – a diszkurzus témája, a lelki azonosság tárgya lesz. A feminista és poszt-koloniális temporalitások arra készítetnek bennünket, hogy azokon a nyelveken, a politika és az irodalom nyelvén *belül* gondoljuk újra a történelem jelét, amelyek a népet „egyként” jelölik. Arra kényszerítenek bennünket, hogy a közösség és a kommunikáció kérdését a transzcendens pillanat *nélkül* gondoljuk el: vajon hogyan értjük a társadalmi ellentmondások ilyen formáit?

A kulturális identifikáció így annak peremén egyensúlyoz, amit Kristeva az „identitás elvesztésének” nevez, Fanon pedig egyszerűen kulturális „meghatározhatatlanságként” ír le. A nép mint a címzett egyik formája a megnyilatkozásnak abból a mélységből származik, ahol a szubjektum megasad, a jelölő „elhalványul”, a pedagógiai és a performatív pedig egymásnak ellenszegülve artikulálódik. A nemzeti kollektivitás és összetartozás nyelve forog itt kockán. Sem a kulturális homogeneitás, sem a nemzet horizontális tere nem reprezentálódhat autoritativ módon a *közsféra* ismerős területén: a társadalmi okság nem gondolható el megfelelően az „egyensúlyra törekvő” centrum determinisztikus vagy túldeterminált hatásaként, és a politikai választás racionalitása sem osztható fel a magán- és a közsféra polarizációja mentén. A nemzeti összetartozás többé nem jelölhető, Anderson szavaival, a „szociológiai szilárdság”⁴⁰ fogalmával, amely „a többes számok sorozatában” – kórházak, börtönök, távoli falvak – gyökerezik, amelyben a társadalmi tér tisztán kiemelkedik a természetszerű, nemzeti horizontot reprezentáló, ismétlődő tárgyak segítségével.

A nemzeti jel efféle pluralizmusának, ahol a különbség azonosságként tér vissza, feszül neki a jelölő „identitásvesztése”, amely a nép elbeszélését a performatív és a pedagógiai ambivalens, megkettőződött írásában írja be. A nép zsarnoki képének és jelének mozgása *közötti* jelentésváltozás megszakítja a nemzeti elbeszélés szociológiai szilárdságát alkotó többes számok so-

40. Anderson: *Narrating the Nation*, 35. o.

rozatát. A nemzet totalitása szembekerül az írás szupplementumszerű mozgásával, és keresztezi azt. A derridai szupplementaritás heterogén struktúrája az írásban szorosan követi a pedagógiai és a performatívumok azt a küzdelmes és ambivalens mozgását, amely a nemzet narratív címzettjét kialakítja. A szupplementum egyik jelentése szerint „jelenlétet gyűjt össze és halmoz fel. Éppen ezért a művészet, a *techné*, a kép, a reprezentáció, a konvenció stb. a természet szupplementumaiként keletkeznek és telítettek ezzel a felhalmozó funkcióval”⁴¹ (a pedagógiai). A szupplementum *kettős entendre*-je azonban arra enged következtetni, hogy

*[az] maga is beleavatkozik és beszivárog valaminek-a-helyébe ...Ha létrehoz és reprezentál egy képet, akkor az az előtér hibájának jelenléte ...a szupplementum a kiegészítés, az alsóbbrendű instancia ...A jelenlét pozitívitásához nem egyszerűen mint helyettesítő járul, és nem nyújt feloldást ... Valahol, valami feltölthető saját magával ... csak azáltal, hogy önmagát jellel és helyettesítővel engedi feltölteni.*⁴² (a performatív)

A megkettőződésnek – és nem a pluralitásnak – ebben a szupplementáris térben, ahol a kép mint jelenlét és helyettesítő van jelen, ahol a jel szupplementálja és kiüríti a természetet, Fanon és Kristeva szétfosló idői a kialakulóban lévő kulturális identitások diszkurzusaiba fordíthatók át a különbség nem-pluralista politikájában.

A kulturális jelölés e szupplementáris helye, amely felnyitja és összetartja a performatívot és a pedagógiai, a modern politikai racionalitásra jellemző narratív struktúrát hoz létre: az egyének marginális integrációját a törvény és a rend antinómiái közötti folytonos mozgásban. Az – egyszerre feltárt és összetartott – nemzet kultúrájának liminális mozgásából kiemelkedik a kisebbség diszkurzusa. A közbeavatkozásnak ez a stratégiája hasonló ahhoz, amit a brit parlamentáris rendszer kiegészítő [*supplementary*] kérdésként ismer. Olyan kérdés ez, amely kiegészíti azt a „napirendi iratot”, amelynek alapján a miniszter választ ad. Az, hogy a kiegészítő kérdés az eredeti kérdés „után” jön, vagy azt „egészíti ki”, az eredeti kérdés struktúrájához képest a „másodlagosság”, a késleltettség előnyét nyújtja a kiegészítés számára. A szupplementáris stratégia azt sugallja, hogy a „kiegészítés” nem kell hogy „hozzáadódjon” az eredetihez, hanem megzavarhatja a kalkulációt. Ahogy Gasché finoman megjegyzi, „a szupplementumok ... olyan pluszok, amelyek az eredeti mínuszaiért kárpótolnak.”⁴³ A szupplementáris stratégia megszakítja a pluralizmus és a plurális egymást követő narratív sorait azáltal, hogy radi-

41. J. Derrida: *Of Grammatology*, G. C. Spivak (angol fordítás). Baltimore, Md: John Hopkins University Press, 1976. 144–5. o. Idézve in: R. Gasché: *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1986.208. o.

42. Derrida: *Of Grammatology*. 145. o.

43. Gasché: *Tain of the Mirror*. 211. o.

kálisan megváltoztatja az artikuláció módját. A nemzeti közösségnek „a sokaság egysége” metaforájában az *egység* egyszerre jelenti a társadalminak a homogén üres időben totalizálásra törekvését és az eredeti mínusz, a kevesebb-mint-egy ismétlését, amely metonimikus, ismétlődő temporalitással fonódik össze.

A nemzeti reprezentáció efféle metonimikus megszakításának kulturális hatása nyilvánvaló Kristeva politikai írásaiban. Ha egy pillanatra elfelejtjük a nők korának és a női számúzóttnek a fogalmait, akkor Kristeva mintha amellet érvelne, hogy a nő „szingularitása” – töredékességként és drive-ként való reprezentációja – a szimbolikus kötelékben olyan véleménykülönbséget és eltávolodást okoz, amely demiszrifikálja „a nyelvi közösség[et], ... [mint] mindent magába foglaló és egységesítő eszköz[t].”⁴⁴ A kisebbség nem egyszerűen szembeszegezi a pedagógiaival vagy a gazda-diszkurzussal az el-lentmondó vagy tagadó referenst. Tárgyát úgy vonja kérdőre, hogy kezdetben visszatartja annak külső jellemzőit. A szupplementum elsődlegesen a domináns diszkurzus referencialitásának fogalmi közé iktatja be magát, s így szegül szembe az általánosítás, a szociológiai szilárdság létrehozásának implicit hatalmával. A szupplementum kérdésfeltevése nem a társadalom „végcéljának” ismétlődő retorikájára vonatkozik, hanem a tér és az idő diszpozíciójának közvetítésére, amellyel a nemzeti elbeszélésnek kezdődnie kell. A szupplementaritás hatalma nem a múlt és a jelen előre megalkotott ellentmondásainak tagadása; hatalma abban áll – mint azt a hamarosan sorra kerülő *Handsworth énekek* kapcsán látni fogjuk –, hogy újraértelmezi azokat a korokat, fogalmakat és tradíciókat, amelyeken keresztül bizonytalan, mulandó jelenünket a történelem jeleivé alakítjuk át.

A *Handsworth énekek*⁴⁵ a birminghami, Handsworth negyedbeli lázadások idején, Angliában készült 1985-ös film, a Black Audio and Film Collective munkája. A filmet a felkelés közepette forgatták, és két momentum kísért benne: a bevándorló közösség megérkezése az ötvenes években, és a fekete brit népek kialakulása a diaszpórában. A film maga is a fekete brit kultúrpolitika kialakulásának része. A bevándorlók megérkezése és a kisebbségek kialakulása között az elbeszélés folyamatos eltolásai alkotják a film idejét, amely az elnyomás és az ellenállás ideje; a lázadások performatívumának idejét az állami intézmények pedagógiai tudása szeli át. A statisztikák, dokumentumok és újságok rasszizmusát a *Handsworth énekek* zavaros élettelsége szakítja meg.

Két olyan emlék ismétlődik folytonosan, amely a történelem megélt zavarosságát fordítja le a bevándorlás idejére: az első az ex-kolóniákról érkező

44. Kristeva: A nők kora, 254. o. *The Kristeva Reader* kötet 269. oldalán található érvelésre is utaltam egyben. Toril Moi (szerk.): *The Kristeva Reader*. Oxford, Blackwell, 1986.

45. Minden idézet a *Handsworth Songs* forgatókönyvéből való, melyet nagylelkűen a Black Audio and Film Collective bocsátott rendelkezésemre.

emigránsokkal telezsúfolt hajó megérkezése; a bevándorlók leugrálnak a hajóról, hogy belépjenek – mint Freud családi románcának képzeletbeli jelenetében – abba az országba, ahol az utcák is arannyal vannak kikövezve. Ezt követi a kialakulóban lévő nép zavarodottságának és hatalmának képe, amely abban a képben csúcsosodik ki, ahol egy csimbókos hajú rasztafári ösvényt vág a polgárőrök tömegében a felkelés idején. Ez az emlék állandóan bevillan a film során: a mozi keretének jelenében lejátszódó veszélyes ismétlődésről van szó; az emberi élet olyan éléről, amely azt közvetíti, hogy mi lesz, és mi volt a Történelem megírása előtt és után. Figyeljük meg a nép idejének és helyének azt az ismétlését, amelyet megpróbáltam megfogalmazni:

*Idővel a lehetetlent fogjuk követelni, hogy abból küzdjük ki a lehetségest,
Idővel az utcák bocsánatkérés nélkül fognak engem magukénak mondani,
Idővel igazam lesz, ha azt mondom, hogy nincsenek történetek ...a
lázasban, csak más történetek szellemei.*

A kulturális különbségek iránti szimbolikus igény történetet hoz létre a felkelés közepette. A lehetetlenben jelenlevő lehetséges iránti vágyból, a lázadások történelmi jelenében más történetek kísérteties ismétlései emelkednek ki, más színes bőrű népek felkeléseinek bizonyítékai: Broadwater Farm; Southhall; St. Paul, Bristol. Az a fekete nő a handsworthi Lozell Roadról, aki a jövőt a jelenben látja, is kísértetiesen megismétlődik. A lázadásoknak nincsenek történetei csak más történetek szellemeivel rendelkezik, mondja a helyi újságírónak: „Láthatod Enoch Powellt 1969-ből, Michael X-et 1965-ből”. És az összegyűlt ismétlésekből történelmet épít.

A filmben figyelünk egy másik nőre, aki egy másik történelmi nyelvet beszél. A metafora archaikus világából, a népi mozgalomba bekapcsolódva a változás korát a nyelv elsajátítatlan ritmusának árapályába fordítja le: az azonnaliság előrehaladó idejévé, mely az egyenes horizontoknak dagad, majd, a víz és a szavak folyásává lesz:

*Hátammal a tengernek sétálok, horizontok egyenesen előttem
A tenger hulláma kikúszik, majd visszatér,
Lépek, és belecúsídom.
Utam lábnyomaiban lopakodom
Mikor megállok, átjárja csontjaim.*

Az élők zavarodottságát nem szabad az „az örökké élő jelenben” létező mindennapi élet empiricizmusának valamiféle egzisztenciális, etikai aggodalmaként felfognunk, amely a liberális diszkurzus számára gazdag szociális referenciát biztosít a morális és kulturális relativizmusban. A népnek a populista *ressentiment* felszabadító diszkurzusaiban való spontán és ősi *jelenlétével* sem szabad elhamarkodottan kapcsolatba hoznunk. Az „élő zavarodottság; eme diszkurzusának megalkotásában, amelyet létre kívánok hozni, arra kell

emlékeznünk, hogy az emberi élet tere annak legmesszebbmenő határaiig tolódott ki; az élet megítélése zavaros; az elbeszélés toposza nem a Történelem transzcendens, pedagógiai ideája, és nem is az Állam intézményrendszerre, hanem az egyiknek a másikban való megismétlődésének furcsa temporalitása – a kulturális autoritás irányító *jelenének* oszcilláló mozgása.

A kisebbség diszkurzusa a kialakulás aktusát a kép és a jel, az összefogás és a szétválás, a jelenlét és a helyettesítés *köztes* terébe helyezi. Szembenáll az „eredet” genealógiáival, amelyek a kulturális felsőbbrendűség és a történelmi prioritás állításához vezetnek. A kisebbségi diszkurzus elismeri a nemzeti kultúra – és a nép – bizonytalan státusát, az élők zavartságának performatív terét az élet teljességének pedagógiai reprezentációi közepette. Nincs okunk azt hinni, hogy a különbség ilyen jelei nem hozhatják létre a nép egyfajta „történelmét”, vagy ne válhatnának a politikai szolidaritás gyülekezési helyeivé. Ezek azonban nem a históriásra emlékezet monumentalitását, a társadalom szociológiai totalitását vagy a kulturális tapasztalat homogenitását éltetik. A kisebbség diszkurzusa világgossá teszi azt a mérhetetlen ambivalenciát, amely a történelmi idő *kétséges* mozgását strukturálja. Hogyan találkozunk a múlt elsődlegességével, amely folyamatosan bevezeti a jelen másságát vagy alteritását? Hogyan beszéljük el a jelent mint a jelenkoriság formáját, amely nem pontos és nem is egyidejű? Milyen történelmi időben rendelkeznek a kulturális különbségek ilyen konfigurációi kulturális és politikai autoritással?

Társadalmi anonimitás és kulturális anómia

A modern nemzet elbeszélése, mint ahogyan azt Benedict Anderson *Imagined Communities* című művében mondja, csak akkor kezdődhet el, amikor „a jel önkényességének” a fogalma megbontja a középkori világ szakrális ontológiáját és aurális képzeletvilágát. „A nyelvet leválasztva a valóságról” – mondja Anderson –, az önkényes jelölő lehetővé teszi az „alakulóban lévő” nemzeti temporalitást, a homogén üres idő egy formáját. A kulturális modernitásnak ez az ideje az, amely felváltja az idő mentén végighúzódó szimultaneitás profetikus fogalmát. Az „alakulóban lévő” narratíva lehetővé teszi az „elnyúló, átható időt, amelyet nem az előkép és annak betöltése, hanem az időbeli egybeesés jelöl, és óra és naptár segítségével mérhető”.⁴⁶ A temporalitás ilyen formája a nemzetnek mint „elképzelt közösségnek” a szimbolikus struktúráját hozza létre, amely a modern nemzet eltéréseit és szerteágazó mivoltát fenntartva úgy működik, mint egy realista regény cselekménye. A naptár szerinti idő egyenletes ketyegése, Anderson szavai szerint, felruhazza a nemzet elképzelt világát szociológiai szilárdsággal; a nemzet színpadán különböző tetteket és szereplőket kapcsol össze, akik egymásról mit sem tudnak, kivéve

46. B. Anderson; *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983. 30. o.

azt, hogy az idő ezen szinkronitásától függenek, amely ugyan nem előképszerű, de az idő *teljességében* realizálódó polgári jelenidejűség egy formája.

Anderson a nyelvi jel önkényességének kialakulását úgy historizálja – és itt inkább a jelölés folyamatáról, mintsem a történet előrehaladásáról beszél –, mint ami meg kellett, hogy előzze a modern nemzet kezdetét. A dinasztikus reprezentáció középkori rendszerének profetikus láthatóságát és szimultaneitását decentralizálva a homogén és horizontális modern társadalom is kialakulhat. A nép-nemzet, bármennyire megosztott és meghasadt is, még mindig magára öltheti a demokratikus „anonimitás” egy formáját a társadalmi képzelet funkcióján belül. Ennek ellenére azonban, mint ahogyan azt Anderson megmagyarázza, létezik a modern nemzetnek és temporalitásának anonimitásában egyfajta profán aszkézis, az a „kialakulófélben levés”, amely a narratív tudatot strukturálja. Hangsúlyoznunk kell, hogy az elképzelt közösség narratívája két, egymáshoz nem mérhető jelentésből jön létre, amelyek veszélyeztetik kohézióját.

Az önkényes jel tere, az, hogy a nyelvet és a valóságot leválasztja egymásról, lehetővé teszi Anderson számára, hogy hangsúlyozza a nemzet társadalmának képzetes vagy mítikus természetét. Ennek ellenére az önkényes jel differenciált ideje nem szinkronikus, de nem is időszakos. A nyelv és a valóság kettéválasztásában – a jelölés *folyamatában* – nincs episztemológiai ekvivalencia az alany és a tárgy között, nincs meg a jelentés mimézisének lehetősége. A jel temporalizálja azt az ismétlődő különbséget, amely a nyelvben cirkulál, amelyből a jelentés származik, de ami tematikusán nem reprezentálódhat a narratívában homogén, üres időként. Az efféle temporalitás szembenáll a jel alteritásával, mely a kulturális jelölés „szupplementáris kérdésének” általam vázolt leírásával összhangban, elidegeníti az elképzelt közösség szinkronitását. Az „alkulófélben levés” helyéről, ahonnan a kulturális homogeneitás és a demokratikus anonimitás artikulálja a nemzeti közösséget, kialakul a nép még közvetlenebb és alsórendűbb hangja, azok a kisebb-ségi diszkurzusok, amelyek korok és helyek között és közül beszélnek.

Miután kezdetben a nemzet elképzelt közösségét a realista elbeszélés homogén idejében lokalizálta, munkájának vége felé Anderson elhagyja az „alakulófélben levés” terminusát – az ő népfogalmának pedagógiai temporalitását. Azért, hogy a népet mint a közsféra identifikációjának performatív diszkurzusát bemutassa, azt a folyamatot, melyet „együtthangzásnak” nevez, Anderson visszanyúl az elbeszélés egy másik idejéhez. Az együtthangzás „az egyidejűség társadalmának azon speciális fajtája, amelyet egyedül a nyelv vet fel”,⁴⁷ és ez a patriotikus beszéd-aktus nem a szinkronikus, regényes „alakulófélben levésben” van megírva, hanem a jelentésnek azon azonnali elsődlegességébe van bevéve, amely *láthatatlanul* bukkan fel a horizont nélküli múltból” (a cikk szerzőjének kiemelése).⁴⁸ A jelnek ez a mozgása nem historizálható egyszerűen a regény realista narratívájának kialakulásával.

47. Ibid., 132. o.

48. Ibid.

Az együtthangzás a nemzeti idő narratívájának ezen a pontján hozza létre a nép kollektív azonosulását, de nem mint valami transzcendens nemzeti identitást, hanem a nyelv olyan kettőssége révén, amely a pedagógiai és a performatív ambivalens széthatadásából származik. A nép „jelen” történelmének kísérteties pillanatában alakul ki, mint „szimultaneitás kísérteties imitációja a homogén, üres időn keresztül”. A nemzeti diszkurzus szavainak súlya „tulajdonképpen az Ősi Angolságból” származik.⁴⁹ Az elidegenítő elsődlegesség éppen ezen ismétlődő *idő* – s nem az eredet, amelyről Lévi-Strauss ír, mikor a jelölés „tudattalan egységének” magyarázatában amellet érvel, hogy „a nyelv csak egy pillanat alatt keletkezhetett. A dolgok nem kezdhettek el fokozatosan *jelentőségre* szert tenni”.⁵⁰ Az „egy pillanat” hirtelen időtlenségében nincs szinkronitás, csak időbeli törés, sem egyidejűség, csupán térbeli elválás.

Az „alakulófélben levés” a folyamatszerű és a performatív jele, nem az egyszerű jelen idejű folyamatosságé, hanem a jelennek mint szinkronitás nélküli egymásra következésé – a modern nemzet-tér jelének megismétléséé. A nemzeti narratíva *alakulófélben levésének* beágyazásában, ahol a nép plurális és autonóm életét éli a homogén, üres időn belül, Anderson elvét a jel ismétlődő és elidegenítő idejét. Természetesnek veszi az önkényes jel pillanatnyi „hirtelenségét”, pulzálását azáltal, hogy a regény, a narratív szinkronia történelmi megjelenésének részévé teszi. De a jelölő hirtelensége folyamatos; inkább azonnali, mintsem szimultán. Az ismétlés jelölési helyét hozza létre inkább, semmint a progresszív vagy lineáris szerialitást. Az „alakulófélben levés” a nemzet népének egy teljesen más idejébe vagy ambivalens jelébe fordul át. Ha ez a nép anonimitásának ideje, akkor a nemzet anómiájának helye is egyben.

Hogyan érthetjük meg a jelölés ezen azonnaliságát, mint a társadalmi és kulturális tudás egy pozícióját, a jelölés „előtti” időt, amely nem vonul át a jelenbe a tradíció folytatásaként-feltalálásaként vagy másképpen? Saját nemzeti történelemmel rendelkezik Renannak a „Qu'est-ce qu'une nation?” kérdésében, amely kiindulópontja lett a modern nemzet kialakulásáról szóló számos befolyásos magyarázatnak – Kamenkanál, Gellnernél, Benedict Andersonnál, Tzvetan Todorovnál. Renan érvelésében a modernitás pedagógiai funkciója – a nemzet akarása – a nemzet megidéző jelenébe az újjelölés olyan differenciális és ismétlődő idejét vezeti be, amely itt érdekes lehet. Renan kifejti, hogy a modern nemzet nem naturalista alapelve a nemzetiség *akarásában* jelenik meg – nem pedig a faj, nyelv vagy terület elsődleges identitástudatában. Ez az akarat az, mely egyesíti a történelmi emléket és az egyetértést a jelenben biztosítja. Az akarat valójában a nép-nemzet artikulációja:

„Egy nemzet létezése, ha megbocsátják nekem ezt a metaforát, mindennapos népszavazás, mint ahogyan az egyén létezése is az élet örökös igenlése ...

49. Ibid.

50. Lévi-Strauss: *Work of Marcel Mauss*. 58. o.

A nép kívánsága, mindent egybevetve, az egyetlen legitim kritérium, melyhez mindig vissza kell térnünk.⁵¹

Vajon a nemzet akarása ugyanabban a temporalitásban cirkulál, mint a mindennapos népszavazás vágya? Lehetséges-e, hogy az ismétlődő népszavazás decentralizálja az akarat totalizáló pedagógiáját? Renan akarata maga is a nemzeti múlt történelmének furcsa elfelejtése: a nemzet parancsának kialakításában az erőszak szerepét felejté el. Ez az a felejtés – a mínusz jelölése az eredetben –, amely a nemzeti elbeszélés *kezdését* alkotja. Az érvelésnek ez a szintaktikai és retorikai felépítése az, amely minden őszintén történelmi vagy ideológiai olvasatnál megvilágítóbb erejű. Figyeljünk csak fel a felejtés ezen formájának összetettségére, amely abban a pillanatban következik be, amikor a nemzet akarása artikulálódik: „ennek ellenére minden francia állampolgár el kellett, hogy felejtse [köteles volt elfelejteni] Szent Bertalan éjszakájának mézárzásait, vagy azokat a mézárzásokat, amelyek a tizenharmadik században történtek Midiben”.⁵²

A felejtésnek – vagy a felejtés kötelezettségének – ezen szintaxisán keresztül a nemzet népének problematikus identifikációja láthatóvá válik. A nemzeti szubjektum ott alakul ki, ahol a mindennapos népszavazás – a többség egysége – az akarat nagy narratívájában cirkulál. Ennek ellenére az akarat és a népszavazás ekvivalenciáját, a rész és az egész azonosságát keresztülszeli „a felejtés kötelezettsége” vagy az emlékezés elfelejtése. A nemzet azonnaliséga, amelyet a felejtés akarata jelöl, teljesen megváltoztatja a múlt múltságáról a nemzetség akarásának egyidejű jelenéről alkotott képünket. Olyan diszkurzív térben vagyunk, mely hasonlatos Anderson gondolatmenetéből az együtt-hangzás pillanatához, amikor is a nemzet „alakulófélben lévőségének” homogén, üres idejét a megkettőződés temporalitásának kísérteties szimultaneitása szeli ketté. A felejtés kötelezettsége – a nemzet jelenének megalkotásában – nem a történelmi emlék kérdése; a társadalmi diszkurzus konstrukciója az mely a nép totalizálásának és a nemzeti akarat egységesítését problémáját megteremti [*performs*]. Az a furcsa idő – az emlékezés elfelejtésének ideje –, a „részleges azonosulás” azon helye a mindennapos népszavazásban, amely a nép performatív diszkurzusát reprezentálja. Renannak a nemzet akarásához való visszatérését egyszerre hozza létre és ellenzi a népszavazás többségének a cirkulációja. Az akarat azonosságának e defektje a nemzet szupplementáris narratívájának újabb példája, amely „hozzáadódik”, de nem „egészít ki”. Hadd emlékeztessék Lefort érzékletes leírására a tizenkilencedik századi női szavazati jog ideológiai hatásáról, ahol is a többség veszélyét majdhogynem a tömegeknél is fenyegetőbbnek tartották: „a többség eszméje mint olyan ellenkezik a társadalom lényegének ideájával. A többség megosztja az egységet és lerombolja az azonosságot.”⁵³ A nemzeti jelnek mint számbeli egymásra

51. E. Renan: „What is a nation?”, in: H. K. Bhabha (szerk.): *Nation and Narration* London és New York, Routledge, 1990. 19. o.

52. *Ibid.*, 11. o.

53. Lefort: *Political Forms*, 303. o.

következésnek az ismétlése az, s nem pedig a szinkronitás, ami a nemzet emlékében benne rejlő megtagadás furcsa temporalitását megvilágítja. A felejtés kötelessége a nemzetre való emlékezés alapja lesz, annak benépesítéséé, a kulturális identifikációk egymással versengő és felszabadító formáinak lehetőségeit segít elképzelni.

Anderson nem lokalizálja az önkényes jel elidegenítő idejét az általa leírt elképzelt közösség természetesnek vett, nacionalizált terében. Bár a nemzet modern elbeszélése homogén, üres idejének fogalmát Walter Benjamtól kölcsönzi, elvétí azt az egyszerű ambivalenciát, amelyet Benjamin a modernitás-narratíva elmondásának legmélyére helyez. Amint az élet és az akarat pedagógiai szembehelyezkednek az élő nép zavaros történetével, túlélésük és ellenállásuk kultúrájával, Benjamin beilleszt egy nem szinkronikus, áthidalhatatlan törést a történetmondás közepébe. A mondás eme kettéválásából, az egyszerű, szókimondó regényírótól alakul ki a modern társadalom elbeszélésében az az ambivalencia, amely tanácstalanul és vigasztalhatatlanul megismétlődik a sokaság közepette:

A regényíró elszigetelte magát. A regény szülőhelye a magányos egyén, aki többé nem képes magát kifejezni legfontosabb aggodalmainak példán keresztül, mert ő maga is tanácstalan így másoknak sem adhat tanácsot. Regényt írni annyit tesz, mint a felfoghatatlant a végeledekig vinni az emberi élet ábrázolásában. Az élet teljességének közepette és ennek a teljességnek az ábrázolásán keresztül a regény az élet mélységes zűrzavaráról tanúskodik.⁵⁴

A felfoghatatlan ezen hétköznapi formáját beszéli a nemzet az szétváló narratívában. A modernitás peremeiről indulva a történetmondás leküzdhetetlen végleteinél találkozunk a kulturális különbségek kérdésével mint a nemzet megélésének és megírásának zavarosságával.

Kulturális különbség

A kulturális különbséget nem szabad a nemzeti közösség homogén, üres idejében a polarítások és pluralítások szabad játékként felfognunk. A kulturális interpretáció folyamatában létrejött jelentések és értékek levédése a nemzeti társadalom liminális terében az élők zavartságának az a hatása, amelyet megpróbáltam nyomon követni. A kulturális különbség mint az intervenció egy formája a kisebbségi diszkurzusokhoz hasonló szupplementáris felforgatás logikájában vesz részt. A kulturális különbség kérdése a tudások olyan diszpozíciójával és a gyakorlatok olyan szerteágazásával szembesít bennünket, amelyek egymás mellett léteznek, mellesleg [*absents*] a társadalmi ellentmondások és

54. W. Benjamin: The story-teller, in: *Illuminations*, H. Zohn (angol fordítás). London, Cape, 1970. 78. o.

antagonizmusok olyan formáit jelölve ki, amelyeket inkább megvitatni, mint tagadni kellene. Az egymástól elkülönült helyek és a társadalmi élet reprezentációi közötti különbséget anélkül kell artikulálni, hogy az olyan felfoghatatlan jelentéseken és ítéleteken túlnéznénk magunkat, amelyek a kultúrák közötti kölcsönhatások folyamatában jönnek létre.

A kulturális különbség analitikája azért bukkan fel, hogy az artikuláció forogatókönyvét átalakítsa – és nem egyszerűen azért, hogy a politikai diszkrimináció alapjait feltárja. Megváltoztatja a mondás pozícióját és a címzettek ezen belüli kapcsolatát; nem csak azt, amit mondanak, hanem azt is, ahonnan mondják; nem egyszerűen az artikuláció logikáját, hanem a mondás *toposát*. A kulturális különbség célja, hogy a tudás összegzését újraartikulálja a kisebbség jelölő pozíciójának azon nézőpontjából, amely ellenáll a totalizációnak – arról az ismétlésről van szó, amely nem tér vissza azonosként, az eredetinek annak a mínuszáról, amely politikai és diskurzív stratégiákat eredményez, amelyek szerint a hozzáadás nem kiegészítés, hanem a hatalom és a tudás kalkulációjának megzavarását szolgálja, és az alsóbbrendű jelölés más tereit hozza létre. A kulturális különbség diskurzusának szubjektuma pszichoanalitikus értelemben dialogikus és áttételes. A Másik helyén keresztül konstituálódik, s ez egyszerre jelenti azt, hogy az azonosulás tárgya ambivalens, és még inkább azt, hogy az identifikáció ágense sohasem tiszta vagy holisztikus, hanem mindig a helyettesítés, az eltolás és a projekció folyamatában jön létre.

A kulturális különbség nem csupán az egymással szemben álló tartalmak vagy a kulturális értékek antagonisztikus tradícióinak egymásnak feszülését reprezentálja. A kulturális különbség a kulturális értékítélet és értelmezés folyamatába a jelölés szukcesszív, nem szinkronikus idejének azt a hirtelen sokkját vagy a szupplementáris kérdésnek azt a megszakítását helyezi bele melyet főntebb kifejtettem. A kulturális versengés lehetősége maga, a tudás alapjainak elmozdításának képessége vagy a „pozíciók háborújába” történő a bekapcsolódás a jelentés, az identifikációs stratégiák új formáit jelöli. A kulturális különbség kijelölései az identitások olyan formáit szólítják meg, amelyek – más szimbolikus rendszerekben való folytonos implikáltságuk révén mindig „befejezetlenek” vagy nyitottak a kulturális átfordításokra. A kulturális különbség *kísérteties* struktúrája közel áll ahhoz, ahogyan Lévi-Strauss érti a „tudattalant mint a társadalmi tények közös és specifikus jellemzőjének alapját... nem azért, mert lehorgonyozza titkos énjeinket, hanem azért, mert ... lehetővé teszi számunkra, hogy a cselekedetek olyan formáival essünk egybe, melyek *egyszerre a mieink és mások*” (a cikk szerzőjének kiemelése).⁵⁵

Nem adekvát egyszerűen tudatára ébredni azoknak a szemiotikai rendszereknek, amelyek a kultúra jeleit és azok disszeminációját létrehozzák. Sokkal fontosabb, hogy az értelmezés kihívásával szembesüljünk, a specifikus kulturális performanciának, a különféle diszciplináris diskurzusok és a tudás intézményeinek azon nyomainak, amelyek a kultúra feltételeit és kontextusai

55. Lévi-Strauss: *Work of Marcel Mauss*, 35. o.

létrehozzák, a jelenébe lássunk. Mint ahogyan ebben a fejezetben állítottam, az ilyesfajta kritikai folyamat megkövetel egy kulturális temporalitást, amely szétbomlik, és egyben képes arra, hogy Lévi-Strauss szavaival élve artikulálja „az aktivitás azon formáit, amelyek egyszerre mieink és mások”.

A „nyomok” szót használom, hogy azoknak az egyedi diszkurzív transzformációknak az *interdiszciplinaritását* érzékeltessem, amelyeket a kulturális különbség analitikája megkíván. A kulturális szövegek interdiszciplinaritásába való belépés azt jelenti, hogy nem kontextualizálhatjuk a kialakuló kulturális formát azáltal, hogy valamiféle eleve adott diszkurzív okság vagy eredet terminusai szerint helyezzük el. Mindig nyitva kell tartanunk azoknak a kulturális tudásoknak az artikulására szolgáló szupplementáris helyet, amelyek egymással szomszédosak vagy összefüggenek, de nem akkumulatívak, teleologikusak vagy dialektikusak. A kulturális tudás „különbsége”, amely „hozzáad”, de nem „egészít ki”, a tudás azon *implicit* általánosításának és a tapasztalat azon implicit homogenizációjának ellensége, amelyeket Claude Lefort a modern burzsoá ideológián belüli bennfoglalás és lezárás főbb stratégiáiként definiál.

Az interdiszciplinaritás a kulturális különbség azon kialakult jelének elismerése, amelyet a pedagógiai és performatív irányultság közti ambivalens mozgás hoz létre. Ez nem jelenti azon tartalmak vagy kontextusok harmonikus kiegészítését, amelyek az előre adott diszciplináris vagy szimbolikus *jelenlét* pozitivitását nagyítják fel. A kulturális fordítás iránti nyugtalan készletesség, a jelentések hibrid helyei felnyitják a kultúra nyelvi réseit, ami azt veti fel, hogy a *szimbólum* kultúrákon átívelő hasonlósága nem szabad, hogy elhomályosítsa azt a tényt, hogy a *jel* ismétlése minden egyes specifikus társadalmi gyakorlatban egyszerre különböző és differenciális. A szimbólum és a jel egymástól elváló játéka az interdiszciplinaritást a fordítás határmenti pillanatának olyan példájává alakítja át, amelyet Walter Benjamin a „nyelvek idegenségeként”⁵⁶ ír le. A nyelv „idegensége” lefordíthatatlan magja, amely a túlhaladja a témának a kulturális szövegek és gyakorlatok közötti áttételét. A jelentés áttétele sohasem lehet totális a jelentésrendszerek között vagy bennük, mert „a fordítás nyelve úgy veszi körül tartalmát, mint egy szélesen redőzött királyi palást ... a nyelv önmagánál magasabb szintű nyelvet jelent, s így tartalmához nem illően, hatalmasan, idegenül áll”⁵⁷.

Túl gyakran a jelölés nyelvbotlása az, amit a különbség artikulálásában ünnepelnek, a jelölő tartalmának ezen zavaró elnyomási folyamatának kárá-

56. W. Benjamin: A műfordító feladata. (Tandori Dezső fordítása), in: Walter Benjamin: *Angelus Novus: Értekezések, kísérletek, bírálatok*, (szerk.: Radnóti Sándor) Budapest, Magyar Helikon, 1980. 78 o.

57. Ibid. A kérdés leghasznosabb áttekintését lásd Tejaswini Niranjana: *History, Post-Structuralism and the Colonial Context: Siting Translation*. Berkeley, California University Press, 1992.

ra. A nyelvi különbség láthatatlan, de csökönyös struktúrájában a tartalom kitörlése nem vezet bennünket el a jel funkciójának valamiféle általános, formális elismeréséhez. A nyelv nagyra szabott palástja elidegeníti a tartalmat abban az értelemben, hogy megfosztja azt az önmagán „kívüli” stabil vagy holisztikus referencia közvetlen elérésétől. Ez azt is jelenti, hogy a társadalmi jelölések maguk is a mondás aktusában jönnek létre, az *énoncé* és az *énonciation* elváló, nem ekvivalens szétválásában, és így aláássák a társadalmi jelentés belsőre és külsőre történő felosztását. A tartalom olyan elidegenítő *mise-en-scène*-né válik, amely felfedi a nyelvi különbség jelölő struktúráját: az önmagában láthatatlan folyamatot, amelyet csupán Benjamin királyi palástjának réseiben vagy redőiben pillanthatunk meg, vagy a szimbólum sokasága és a jel különbsége közötti villanófényben.

Benjamin érvelése kifejezhető a kulturális különbség elméletévé. Csak az általa „tisztább nyelvi légkörnek” nevezett dologgal – a nyelv mint a jelentés bármely *helyének* azonnalisága – való foglalkozás által nyomható el a tartalom valóságot létrehozó hatása, ami aztán minden nyelvet magához képest „idegenné” változtat. És ebből az idegen nézőpontból válik lehetővé, hogy a kulturális rendszerek – felmérhetetlen különbségük – specifikus lokalitását bevessük, és a különbség megértésén keresztül a kulturális fordítás aktusát végrehajtsuk. A fordítás aktusában az „adott” tartalom idegenné, elidegenítetté válik; és ez pedig a nyelv feladatát meghagyja *Aufgabeként*, mellyel mindig szembesül képmása, a lefordíthatatlan – az idegen és távoli.

A nyelvek idegensége

Ezen a pontot meg kell adnom a szót a *vox populinak*: a külterületek népe viszonylag elhallgatott tradíciójának – a kolóniák, a volt kolóniák lakóinak, a vándoroknak, a kisebbségeknek –, azoknak a vándorló népeknek, akik sohasem tartoznak majd a nemzeti kultúrának és a nemzeti kultúra együtthangzó diszkurzusának *nagy családjába [Heim]*, de ők annak a változó határnak a jelölői, amely a modern nemzet határvidékét elidegenítik. Ők azok, akiket Marx a mozgó munkaerő titkos hadseregének nevez, akik a nyelv idegenségét beszélve megtörik az együtthangzás patriotikus szólamát, és Nietzsche kifejezésével élve a metaforák, metonímiák és antropomorfizmusok mozgó hadseregévé válnak. Ők artikulálják a nemzet „elképzelt közösségének” halál-az-életben ideáját; a nemzeti élet csillogásának kifakult metaforái immár a beutazási engedélyek, útlevelek és munkavállalási engedélyek másik narratívájában cirkulálnak, amelyek egyszerre konzerválják és gombamód szaporítják, egyszerre kötik és törik meg a nemzet emberi jogait. A nyugat történelmének felgyülemelésével szemben léteznek ezek az emberek, akik a melankolikus és a vándor sifírozott diszkurzusát beszélnek. Ővük az a hang amely felnyitja azt a mélységet, amely néhány aspektusában hasonló ahhoz, amit Ábrahám és Torok radikális *anti-metaforikusságként* jellemez: „a metafo-

rát létrehozó aktus képzeletbeli lerombolása – az eredeti orális hiány szavakba öntése, az introjekció aktusa”.⁵⁸ Az elvesztett tárgy – a nemzet *nagy családja* [Heim] – megismétlődik a hiányban, amely egyszerre előképe és megragadása az „együtthangzásnak”, amely *kísértetiessé* [unheimlich] teszi azt; mindez analóg a bekebelezéssel, amely az introjekció és az identifikáció démonikus hasonmásává válik. Az elvesztett tárgy az emberek testére íródik rá, mint ahogyan abban a csendben is megismétlődik, amely a nyelv idegenségét beszéli. A török vendégmunkás, John Berger leírásában:

*Vándorlása olyan, mint egy esemény egy másik ember álmában. A vándor intencionalitását olyan történelmi szükségszerűségek hatják át, melyeknek sem ő, sem azok az emberek, akikkel találkozik, nincs tudatában. Ezért olyan az élete, mintha egy másik ember álmodná ... De szakadjunk el a metaforától ... Figyelik a gesztusokat és megtanulják utánozni őket ...az ismétlés, amivel egyik gesztust a másikra halmozzák, pontosan, de nyugtalanul, a gesztusok percről percre óráról órára felgyülemelő halma kimerítő. A munka tempója nem engedi meg, hogy felkészüljenek a gesztusokra. A test elveszti értelmét a gesztusban. Milyen homályos a szavak álcája ... Úgy kezelte az ismeretlen nyelv szavait, mintha a csend szólna belőlük. Áttörni ezen a csenden. Megtanulta az új nyelvből húsz szót. Meglepetésére azonban jelentésük megváltozott, amikor ő mondta ki őket. Kávét kért. Amit azonban a szavak a pincérnek jelentettek, az az volt, hogy egy olyan bárban kér kávét, ahol nem kellene kávét kérnie. Megtanulta a lány szót. De amikor ő használta a szót, akkor az azt jelentette, hogy ő egy kéjszív állat. Lehetséges-e átlátni a szavak homályosságán?*⁵⁹

A szavak homályosságán keresztül annak a nyugati nemzetnek a történelmi emlékével találjuk szembe magunkat, aki „köteles felejtani”. Ezt a fejezetet a nemzetnek a metafora iránti igényével kezdtem, és most a vándorló emberek pusztá csendjének szeretnék figyelmet szentelni; annak az „orális hiánynak”, amely akkor alakul ki, amikor a török az *otthonos* [heimlich] nemzeti kultúra metaforáját elhagyja: mert a török bevándorló számára a végső visszatérés mitikus, mert „A vágyódásokban és imákban él... soha nem jön el úgy, ahogyan elképzelte. Nincs végső visszatérés.”⁶⁰

A gesztus gesztusra halmozásában, a másik ember álmában, a mitikus visszatérésben nem egyszerűen az ismétlés az ami *kísérteties* [unheimlich], hanem a török túlélés, megnevezés, lerögzítés utáni vágya – amelyet maga a gesztus nem nevez meg. A gesztus folyamatosan elfed és felgyülemlik,

58. N. Abraham és M. Torok: Introjection – Incorporation, in: S. Lebovici és D. Widlocher (szerk.): *Psychoanalysis in France*. New York, International University Press, 1980.10. o.

59. J. Berger: *The Seventh Man*. Harmondsworth, Penguin, 1975. 343. o. Az idézetet a szövegben elszórt mondatokból állítottam össze.

60. Ibid., 216. o.

anélkül, hogy a munka vagy küszködés tudásává kerekedne ki. Anélkül a nyelv nélkül, amely összeköti a tudást és az aktust, a társadalmi folyamat tárgyiasítása nélkül a török a hasonmás, az automata életét éli. Ez nem az úr és a rabszolga küzdelme, hanem csupán az élet és a küszködés pusztá imitációja a gesztusok mechanikus reprodukcióján keresztül. A nyelv homályossága képtelen lefordítani csendjét vagy áttörni rajta keresztül, és „a test elveszti értelmét”. A gesztus megismétlődik és a test visszatér most, nem a csendben burkolva, hanem hátborzongatón, lefordítatlanul a mondás rasszista terében kiejteni azt a szót, hogy lány, egyet jelent azzal, hogy kéjsóvár állat vagyok, ha kávét kérek, a bőrszín korlátaiba ütközöm.

A test képe ott tér vissza, ahol csak a nyomának mint jelnek vagy betűnek lenne szabad szerepelni. A török mint állat nem egyszerű hallucináció és nem is főbia; a társadalmi fantáziának ennél sokkal összetettebb formája. Ambivalenciája nem értelmezhető valamiféle egyszerű rasszista/szexista projekcióként, ahol is a fehér ember büntudata rávetül a feketére; nyugtalanságát a fehér asszony teste foglalja magában, akinek teste a rasszista fantázia vásznaként feszül ki (mint a kivétítés tere és az eltakarás anyaga is egyben). Amit az efféle olvasat figyelmen kívül hagy, az az identifikáció tengelye – a (fehér) férfinak a (fekete) férfi iránti vágya –, amely biztosítja a kijelentést és a „referencia meghamisításának” paranoiáját hozza létre, az ember-állatot, aki a rasszista nyelvet saját alteritásával, saját idegenségével szembesíti.

A gesztus és a célt tévesztett beszéd csendes Másikja azzá válik, amit Freud úgy írt le, mint „egyvalaki a főnök vezette hordából”⁶¹, az Idegen, kinek nyelvtelen jelenléte archaikus szorongást és agresszivitást hív életre azáltal, hogy megakasztja a narcisztikus szeretet azon tárgyának felkutatását, amelyben a szubjektum újra felfedezheti önmagát, és amelyre a csoport helyes szeretete [*amour propre*] épül. Ha a bevándorlónak a nyelv „imitációjára” irányuló vágya üres hiányt teremt a társadalmi tér artikulációjában – láthatóvá téve a nyelv homályosságát, lefordíthatatlan maradványát – akkor a rasszista fantázia, amely törli vágyának ambivalenciáját, a hiány egy másik terét nyitja fel a jelenben. A vándor csendje megvilágítja a tisztaságnak és a zaklatásnak azon rasszista fantáziáit, melyek mindig Kívülről kell, hogy visszatérjenek, hogy elidegenítsék a metropolisz életének jelenét; hogy azt idegenségében is ismerőssé tegyék. Abban a folyamatban, amelyben a paranoid pozíció végül kiüríti azt a helyet, ahonnan beszél, kezdjük felfogni a német nyelv egy másik történelmét.

Ha a török *Gastarbeiter* a fordítás radikális inkompenzurabilitását mutatja be, akkor Salman Rushdie *Sátáni versek* című műve a nyugati nemzet határait próbálja meg újradefiniálni úgy, hogy a „nyelvek idegensége” az anyanyelv mondásának elengedhetetlen kulturális feltételévé válik. A *Sátáni versek* „Rosa Diamond” részében Rushdie mintha azt mondaná, hogy csak a disszemiNáció

61. S. Freud: Tömegpszichológia és én-analízis, fordította Szálai István, in: *Tömegpszichológia: Társadalomlélektani írások*. Budapest, Cserépfalvi, 1995. 230. o.

folyamatán keresztül – a jelentés, az idő, a népek, a kulturális határok és a történelmi tradíciók disszemiNációján keresztül – teremt majd a nemzeti kultúra radikális alteritása új élet- és írásformákat; „Az a baj az anhangolokkal, hogy az ő tőhörtéhénelmük a tengeren túl játszódtott le, így nem tudják, mit is jelenthet az.”⁶²

S. S. Sisodia, az iszákos – más néven Whisky Sisodia – dadogja ezeket a szavakat a „mi a baj az angolokkal” litánia részeként. Szavainak szelleme kiviláglik ennek a fejezetnek az érvelésében. Azt mondtam, hogy az atavisztikus nemzeti múlt és annak archaikus hovatarozást kifejező nyelvezete a nemzeti kultúra jelenének „modernitását” marginalizálja, vagy inkább hogy a történelem a centrumon és a központon „kívül” történik. Még pontosabban azt fejtettem ki, hogy a nemzeti múltra való hivatkozás egyben a jelölés olyan azonnali helyeként kell felfognunk, „szingularizálja” a nemzet kulturális totalitását. A címzés alteritásának olyan formáját vezeti ez be, amelyet Rushdie Gibreel Farishta/Saladin Chamcha vagy Gibreel Farishta/Sir Henry Diamond narratív képmásainak alakjában testesít meg, ami azt a látszatot kelti, hogy a nemzeti narratíva ambivalens azonosulások helye; a kulturális jelentés bizonytalanságának pereme, amely a küzdelmes kisebbségi pozíciók helyévé válhat. Az élet teljességének közepette és ennek a teljességnek az ábrázolásán keresztül a regény bizonyítékot szolgáltat az élők legmélyebb zavarodottságára.

A látnoki képességekkel megáldott Rosa Diamond, akinek az ismétlés öregkorára megnyugvást hozott, az angolok *nagy családjává [Heim]*, a szülőföldjévé vált. Kilencszáz év történelmének látványos felvonulása járja át törékeny, áttetsző testét, s írja bele magát, nyelvének furcsa törésében: „az elnyűtt kifejezések, a befejezetlen küldetések, a magaslatokból való letekintés, szilárddá, a változásnak ellenállóvá tették, ahelyett a lény helyet, kinek repedéseit és hiányait magáénak tudta.”⁶³ A nemzeti egység elnyűtt pedagógiáiból és pedigreíből létrehozva – látomása a hastingsi ütközetről létezésének tartópillére – és egyben a nemzet életének felmérhetetlen zavartságától széttörve és abból összefércelve Rosa Diamond kellemes, zöldellő kertje az a hely, ahol Gibreel Farishta földet ér, mikor kipottyann a Boeing gyomrából az elázott Dél-Anglia fölött.

Gibreel beöltözik Rosa halott férjének, Sir Henry Diamondnak, egy ex-kolónia földbirtokosának ruháiba, és ezen a posztkoloniális mimikrin keresztül még tovább mélyíti azt a hasadékat, amely a folyamatos nemzeti történelem képe, valamint azok a repedések és hiányok között nyúlik végig, amelyekben Rosa Diamond önmagát vélte felfedezni. Egy szinten a titok népszerű meséje alakul ki, házasságtörő argentin szerelmek, szenvedélyek a pampákon Martin de la Cruzzal. De ami ennél jelentősebb, és ami ezzel az egzotizmussal feszültségbe kerül, az a hibrid nemzeti narratíva kialakulása, amely a nosz-

62. S. Rushdie: *The Satanic Verses*. New York, Viking, 1988. 343. o. Az idézetnek ez egy sűrített változata.

63. *Ibid.*, 130. o.

taligikus múltat a felkavaró „azonnaliségbe” fordítja át, és a történelmi jelent eltolja – felnyitja azt más történetek és inkompenzurábilis narratív szubjektumok előtt. A mondás vágata vagy szakadéka annak ismétlődő temporalitásával alakul ki, azért, hogy Rosa Diamond figurája egy új, ijesztő alakot öltöjön [avatar*]. Gibreel, a vándorló hibrid Sir Henry Diamond maskarájában utánozza a patriotizmus és patriarchátus kollaboráns, koloniális ideológiáit, megfosztva ezeket a narratívákat birodalmi autoritásuktól. Gibreel viszonzott tekintete áthúzza Anglia szinkronikus történelmét, Hódító Vilmos és a hastingi csata esszencialista emlékeit. Sir Henryvel folytatott pontos házi szokásukra emlékezve – cherry hatkor – Rosa Diamondot a narráció egy másik ideje és emléke szállja meg, és a birodalom történetének „magaslataiból való letekintésen” keresztül hallhatjuk repedésének hangját, s hiányait hangjában megszólalni:

Azán rákezdte egyszer volt, hol nem volt, tán igaz sem volt nélkül és ő pedig láthatta, hogy milyen lázas energiákat sűrített beszédébe ... ez a szedett-vedett emlék tépte mese a szíve volt, saját önarcképe ... Ennek megfelelően lehetetlen volt az emlékeket a vágaktól, a bűnös átköltéseket a vallomások igazságaitól elválasztani, mert Rosa Diamond még halálos ágyán sem tudta, hogyan nézzen szembe saját történelmével.⁶⁴

És mi van Gibreel Farishtával? Nos, ő szálka a történelem szemében, annak vakfoltja, mely nem engedi a nacionalista tekintetet a központon nyugodni. A koloniális férfiasság utánzása és mimézise lehetővé teszi a nemzeti történelem hiányai számára, hogy az ambivalens, szedett-vedett narratívát beszéljék el. De éppen ez a „narratív boszorkányság” az, mely Gibreelnek a kortárs Angliába való visszatérését megalapozza. Mint a késleltetett posztkoloniális, marginalizálja és szingularizálja a nemzeti kultúra totalitását. Ő az a történelem, ami máshol, a tengerentúlon történt meg; posztkoloniális, vándorló jelenléte nem a kultúrák harmonikus mintázatát idézi, hanem a kulturális különbség narratíváját artikulálja, mely soha nem engedi meg a nemzeti, történelemnek, hogy narcisztikusan önmaga szemébe nézzen.

Mert a nyugati nemzet liminalitása saját végességének árnyéka: a koloniális tér a nagyvárosi tér képzetes földrajzában kerül újra színpadra; hogy a posztkoloniális vándor megismétlődése vagy visszatérése elidegenítse a történelem holizmusát. A posztkoloniális tér most a szupplementáris a nagyvárosi központhoz képest; neki alárendelt, hozzá kapcsolódik, de ez nem nagyítja fel a nyugat *jelenlétét*, hanem visszavonja határait a soha nem összeadódó, mindig egynél kevesebb, de megkettőződött nemzet kulturális különbségének fénygető, agonisztikus határvidékén.

* A hindu istenek, különösen Vishnu emberi vagy állati alakban való megjelenése.

64. Ibid., 145. o.

Az idő és narratíva ezen szétválásából emelkedik ki egy furcsa, erőt adó tudás a vándor számára, mely egyszerre skizoid és bomlasztó. Gibreel az arkangyal szerepében így látja a nagyváros sivár történelmét: „az álarcok és paródiák dühös jelene, melyet megfojt és megtépáz múltjának tarthatatlan, vissza nem utasított terhe, mered önnön elszegényedett jövőjének sivárságába”.⁶⁵ Rosa Diamond decentralizált, „egyszer volt, hol nem volt” nélküli narratívájától Gibreel – bár örülten – egy bosszúálló ismétlés alapelvévé válik:

*Ezek a tehetetlen angolok! – Arra nem gondoltak, hogy a történelmük kísérteni fogja őket? – „A bennszülött egy elnyomott személy, akinek visszatérő álma az, hogy üldözővé váljon” (Fanon) ... Újjáteremtene ezt a földet. Ő volt az arkangyal, Gibreel – És visszatértem.*⁶⁶

Ha Rosa narratívájának tanulsága az, hogy a nemzeti emlék mindig a történelmek hibriditásának és a narratívák eltolásának helye, akkor Gibreelen, a bosszúálló vándoron keresztül a kulturális különbség ambivalenciájának leckéjét tanuljuk meg: az inkompenzurabilitáson *keresztüli* artikuláció az, ami az azonosulás narratíváját és a kulturális fordítás minden aktusát strukturálja.

*Csatlakozott az ellenfélhez, karjaik átfonták egymás testét, száj a szájhoz tapadt, fej a farkhoz ... Ezekből Anglia nem hozott létre többé kétértelműséget: azok a bibliai-sátáni zűrzavarok ... Korán 18:50 ott volt, világosan mint a nap ... Mennyivel praktikusabb, földhözragadtan érthető ... Iblis / Shaitan a sötétséget jelenti; Gibreel a világosságot ... Ő legördögibb, leghazugabb város ... Nos aztán a baj az angolokkal az ő, az Ő – Gibreel méltóságteljesen ejti ki egy szóban a kulturális különbség leginkább természetesnek vett jelét ... Az angolokkal a baj ... egy szóval ... az időjárásuk volt.*⁶⁷

Az angol időjárás

Az angol időjárással befejezni annyit tesz, mint a nemzeti különbség legváltozékonyabb és legimmanensebb jelét segítségül hívni. A nemzet „mély”, krétába és mészkőbe vésett emlékeit eleveníti fel; a selymes lankákat; a szélfúttá lápokkat; a csendes katedrális-városokat; annak az idegen mezőnek a képét, mely örökké Anglia marad. Az angol időjárás is feléleszti démonikus hasonmását; India hőségét és porát; Afrika sötét ürességét; azt a tropikus káoszt, melyet despotikusnak és kormányozhatatlannak ítélték és éppen ezért a civilizációs misszióra érdemesnek. Ezek a birodalmakat és országokat felölelő képzetes

65. Ibid., 320. o.

66. Ibid., 353. o.

67. Ibid., 354. o. Kissé módosítottam a bekezdést, hogy beilleszkedjen érvelésem menetébe.

földrajzi adottságok változnak, azok az imaginárius közösségek, amelyek kihasználták a nemzet együtthangzó határait, más hangon énekelnek most. Ha a nép országokon átnyúló szétszóródásával kezdtem, akkor most a városokban való gyülekezésükkel szeretném befejezni. A diaszporikus visszatérésével: a posztkoloniálissal.

Handsworth énekek; Rushdie tropikalizált Londonja, melyet a vándor mimikrije groteszk módon *Ellowen Deeowenként* nevez el újra: a városba jönnek a vándorok, a kisebbségek, a diaszpórák, hogy megváltoztassák a nemzet történelmét. Ha azt mondtam, hogy a nép kialakulása a nemzet végessége, amely a kulturális identitás liminalitását jelzi a társadalmi teritóriumok és temporalitások kétélű diszkurzusát hozva létre, akkor nyugaton, és máshol még inkább, a város adja azt a teret, melyben a nép kialakulóban lévő identifikációi és új társadalmi mozgalmi színre lépnek. Korunkban itt tapasztalható a legintenzívebben az élők zavarodottsága.

Ennek a fejezetnek narratív vázlataiban nem kívántam általános elméletet létrehozni, csak az élet különböző területein található nyelvi zűrzavarokból próbáltam valamiféle produktív feszültséget keltetni. Irányadóul vettem Fanon okkult instabilitását és Kristeva párhuzamos időit, mindezt behelyeztem Benjamin modern történetmondójának „inkommenzurábilis narratívájába” – nem azért, hogy megváltást ajánljak, hanem hogy a nép furesa kulturális túlélését bemutassam. Mert a történelem és a nyelv határán, a faj és a nemi szerepek pereménél élve vagyunk olyan pozícióban, hogy a köztük levő különbségeket egyfajta szolidaritásba fordítsuk át. Walter Benjamins *A műfordító feladata* című írásából egy sokat fordított résszel szeretném befejezni. Remélem, hogy most már a nemzet szemszögéből fogják értelmezni, a város érzésén keresztül, a nép perifériájáról, a kultúra transznacionális disszeminációjában:

Ahogy tudniillik egy edény cserepeinek ahhoz, hogy összeilleszthetők legyenek, a legparányibb peremvonal-részletüknek is illeszkedniük kell egymás vonalához, ám azonosnak lenniük korántsem szükséges, így kell a fordításnak, az eredeti mű értelméhez való mindenképpen hasonulás helyett, szeretettel s az eredeti elgondolás-módot saját nyelvi közegében a legapróbb részletig kidolgozva, olyképp alakulnia, hogy a kettő együtt, mint egyetlen edény töredéke, töredéke egyetlen nagyobb nyelvnek, jelenjék meg.⁶⁸

Sári László fordítása

68. Timothy Bahti és Andrew Benjamin fordították le számomra ezt a sokat tárgyalt részletet. Amit hangsúlyozni akarok, az a kulturális különbség artikulációjának az a formája, melyet Paul de Man Walter Benjamin komplex edény képének értelmezésében tisztáz. Benjamin nem azt mondja, hogy a töredékek kiadnak egy totalitást, hanem azt, hogy a töredékek töredékek, és lényegüknél fogva töredékek maradnak. Metonimikusan követik egymást, soha nem alkotva totalitást. (P. de Man: *The Resistance to Theory*. Manchester, Manchester University Press, 1986. 91. o.) [Vö. W. Benjamin: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 82. o. A szerk.]