

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences  
Centre for Social Sciences  
**Institute for Minority Studies**

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az  
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

# MULTI- KULTURALIZMUS

Szerkesztette FEISCHMIDT MARGIT

SZEMESZTER



OSIRIS-  
LÁTHATATLAN KOLLÉGIUM

# ELŐSZÓ: FEISCHMIDT MARGIT

## MULTIKULTURALIZMUS: KULTÚRA, IDENTITÁS ÉS POLITIKA ÚJ DISKURZUSA

A sokféleség, a különbözőség, a társadalom heterogenitása az emberek meghatározó élménye a huszadik század végén. A termelés, a fogyasztás és a kommunikáció transznacionális folyamatainak következtében közelivé, mindennapi tapasztalattá válnak a távol előállított javak, a máshol történt események. Még inkább meghatározóvá válik a másság, az idegenség élménye azokon a helyeken, amelyek a tömeges migráció célpontjai: a bevándorló országokban, különösen azok nagyvárosaiban. A bevándorló idegenekkel egy időben megjelennek, elismertetésük újabb formáit keresik azok is, akik ugyan eddig is „itt” voltak, de a társadalom meghatározó diskurzusai elnémitották, a nyilvánosságtól távoli szférákban felejtették őket: az őshonos vagy régen bevándorolt etnikai kisebbségek, a nők, a szexuális viselkedésükben különbözők. A különféle eredetű, de hasonló módon megjelenített társadalmi és kulturális különbségek kihívást jelentenek az új helyzetre megoldásokat kereső politika; valamint az annak értelmezésére vállalkozó társadalomtudományok számára egyaránt. E kihívásra született válaszok újfajta diskurzust teremtettek: a multikulturalizmust.

A multikulturalizmus a késő modernitásra jellemző diskurzus, amely a sokféleség és a különbözőség társadalmi tapasztalatát jeleníti meg, értelmezi és értékeli újra. A társadalmi identitások konstrukciójában a modernitásra jellemző homogenizáló stratégiák ellenében fogalmazódik meg, azok elnyomó vagy elégtelen voltából kiindulva a hangsúlyt a *különbségekre*, a sokféleségre helyezi. A különbségekről való nyilvános beszéd központi kategóriáivá pedig a *kultúrát*, az *identitást* és a *politikát* teszi, amelyek ebben a kontextusban új jelentésre tesznek szert. A multikulturalizmus a társadalmi identitás különböző dimenzióiban (etnikai, kulturális, faji, nemi, szexualitás stb.) a reprezentáció hasonló technikáit érvényesíti, de többféle koncepcionális változata van aszerint, hogy a diskurzus milyen politikai célokat, morális vagy társadalomelméleti előfeltevéseket követ.

A Multikulturalizmus szöveggyűjtemény ebbe a diskurzusba kíván betekintést nyújtani, illetve a multikulturalizmus egyfajta értelmezését adni olyan írások segítségével, amelyek különböző diszciplínákból, eszmetörténeti tradíciókból nézve értelmezik a társadalmi és kulturális különbségekről való beszédet, a különbségek megkonstruálásának kulturális és politikai folyamatait. A válogatás szerkezete - amelyet az előszó is követni kíván - négy, a diskurzust meghatározó fogalomra épül: idegen(ség), identitás, kultúra és politika. Ezeken keresztül bemutatja a probléma négy alapvető kontextusát és lehetséges megközelítési módját. A kötet egy multikulturalizmusról szóló szeminárium anyagára épül, amely először a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem Kommunikációs Tanszékének és ugyanott a Kulturális Antropológia specializációnak a tanrendjébe illeszkedett.\*, \*\*

\* Itt szeretném megköszönni a szeminárium pécsi hallgatóinak és John Évának - akivel a Láthatatlan Kollégium tutoriális programjának keretében volt alkalmam a témáról együtt gondolkozni - munkáját, hogy társaim voltak a multikulturalizmussal kapcsolatos kérdések, problémák átgondolásában. Meghatározó szerepük volt e kötet anyagának, a kurzus tartalmának, szemléletének kialakításában. Ugyancsak köszönettel tartozom Vörös Miklósnak az előszó szakmai lektorálásáért, Erdélyi Ágnesnek és Babarczy Eszternek szakmai és minden egyéb fajta segítségéért, amely lehetővé tette e szöveggyűjtemény megjelenését.

\*\* A válogatás és összeállítás elsődleges szempontjai diszciplinárisan a kulturális antropológiából, általában a kultúratudományokból következnek, de szándékom az volt, hogy a szöveggyűjtemény a társadalomtudományok művelői és tanulói számára általában legyen hasznos bevezető.

## 1. A MULTIKULTURALIZMUS:

### A DISKURZUS VÁLTOZATAI ÉS JELENTÉSEI

A multikulturalizmusnak, aszerint, hogy a diskurzus milyen viszonyulást fejez ki az általa feltárt, leírt társadalmi szintű különbségekhez, háromféle alapértelmezése van: *deskriptív*, *normatív* és *kritikai* multikulturalizmus.

1.1. A deskriptív beszédmód a multikulturalizmust *ténynek adottságnak* tekinti - ezt nevezi Radtke *kulináris-cinikus multikulturalizmusnak* (Radtke a kötetben), Schöning-Kalender *fogyasztói multikulturalizmusnak* (Schöning-Kalender 1992). Ebben az értelemben a multikultúra a javak „kulturális” sokféleségére utal a fogyasztói társadalomban, elsősorban a kultúripar (művészet, zene, film), a kommunikáció és a szolgáltatások (vendéglátóipar, turizmus) területén. Ez a Döner Kebab, a görög vendéglők és a brazil szappanoperák esete. A kulturális sokféleségnek e látványos, de felszíni formája a globalizáció, a termelés és a fogyasztás transznacionális folyamatainak következménye. A kulturális sokféleségnek ez a formája felszínes és látszólagos, illúzió a tőle remélt kulturális tolerancia, mert a másfajta ízek, hangulatok sokkal inkább az elvágódást, a nosztalgiát megtestesítő absztrakt mások, esetleg turistaként látott távoli helyek tartozékai, mint a velünk valóban együtt élő, más kultúrájú embereké.

Egyesek a *multikulturális társadalomról beszélnek* úgy, mint tényről, különösen ott, ahol a termelés és a szociálpolitika érdekei látszólag fellazították a nemzetállami kereteket, és a munkaerőpiac, valamint a nyugdíjrendszer igényét kielégítendő támogatják az alacsony szakképesítésű munkaerő bevándorlását az országba. Ezt nevezi Radtke *demográfiai-instrumentális multikulturalizmusnak* (Radtke 1992).

1.2. A multikulturalizmusról leggyakrabban *normatív értelemben* beszélnek: ebben a formájában a társadalmi és kulturális különbségekre vonatkozó korábbi szabályok és diskurzusok kritikájára támaszkodva új normák érvényesítését sürgeti. A multikulturalizmus mint kritika - mondja egyik európai klasszikusa, Claus Leggewie - az etnikailag homogén nemzetállam és a kulturális változatosság kezelésére alkalmazott technikák válságára adott válasz, programként pedig arra vállalkozik, hogy újabb koncepciókat találjon a különböző tradíciójú népességcsoportok egymás mellett élésére (Leggewie 1990:I-XIV).

Programjellegeből fakadóan először a társadalmi normalizáció és ellenőrzés intézményeiben fogalmazódott meg, az oktatásban, illetve a pedagógiában és a szociálpolitikában. Ezeket a tapasztalatokat általánosítva a multikulturalizmust azután mindinkább saját ideológiával rendelkező társadalomtechnikaként kezdték értelmezni.

*A pedagógiai multikulturalizmus:* az interkulturális nevelés eszméjéből kiindulva, alapvetően morális évekre támaszkodva kívánja kialakítani a különböző kultúrák kölcsönös tiszteletét (Radtke, Hamburger 1990). Ennek érdekében sürgeti a *curriculum*, az iskoláztatás különböző szintjén érvényes tantervek reformját. Azt a célt, illetve elvárást fogalmazza meg, hogy az oktatás által közvetített kulturális kánon tükrözze a többségi magaskultúra mellett a kisebbségi, illetve szubkulturákat is, hogy az iskola engedje, sőt ösztönözze a kisebbségek önreprerentációját.

A multikulturalizmust *állami ideológiaként* fogalmazzák meg a 70-es évektől Kanadában, a 80-as évektől Ausztráliában, de az utóbbi években más országokban is hatással van a lakosság politikai és kulturális identitásának újraformálására.\* (Ezt a felfogást illusztrálja e kötetben Augie Fleras és Jean Leonard Elliott írása.) Ideológiaként a multikulturalizmus abból a tapasztalatból indul ki, hogy vannak enikailag definiálható csoportok, amelyek fenn kívánják tartani sajátosságukat, illetve különbözőségüket, és hívei azt gondolják hogy a sokféleség elismerése, sőt nagybecsülése nem összeegyeztethetetlen az ország politikai egységével, sőt abba betud épülni (Fleras-Elliott a kötetben). Az állami politika szintjén a multikulturalizmus azt vallja, hogy a sokféleséget nemcsak megtúrni, hanem támogatni is kell, és ezen az alapon a politikai cselekvés két irányát jelöli ki: a nemzeti intézmények és szervezeti szolgáltatások pluralista átalakítását, valamint olyan intézményi kereteket, amelyekben a kisebbségek úgy őrizhetik meg kulturális örökségüket, hogy közben nem veszítik el a társadalmi egyenlőség esélyét (Fleras-Elliott a kötetben).

\* Nagy-Britanniában az afrokaribiai és ázsiai bevándorlók emancipációs mozgalmainak következtében „többfajú nemzetről” (multi-racial nation) beszélnek. Németországot a multikulturalizmus ottani baloldali hívei szerint bevándorlóországgá (Einwanderungsland) kellene nyilvánítani, annak mindenféle politikai következményével együtt.

A normatív multikulturalizmus különböző formáinak központi fogalma a *különbség*, amely gyakran - a multikulturalizmus kritikusai szerint mindig - állandó, merev határok között zárt csoportokat feltételez. Változatlanak tételezi a "sajátot" és "az idegent", a többségként és a kisebbségekként azonosított társadalmi csoportokat. Tehát miként Radtke és Habermas azt - e kötetben szereplő írásaikban - kiemelik, a politika-szintjére emelt multikulturalizmus az esszencializálás és az etnicizálás révén pontosan azt erősíti meg, amin szeretne túllépni: a merev identitáskategóriákat, a kisebbségek szegregációját.

A kisebbségek válasza erre a visszavonulás a kisközösségi életformába, az autentikus kulturális identitásba. Vagyis a társadalomban a főárammal párhuzamos struktúrákat építenek ki, amelyek a tradicionalizmus, a nacionalizmus és fundamentalizmus veszélyét hordozzák - Radtke ezt nevezi reakciós-fundamentalista multikulturalizmusnak (Radtke a kötetben). Valami hasonló történik az oktatás tartalmi és intézményi átalakításáért folytatott küzdelemben is akkor, amikor az etnikai és női tanulmányok (*ethnic studies, women studies*) úgy intézményesülnek, hogy a korábbi diszciplínáktól és intézményektől elszigetelődnek, miáltal értelemszerűen nem eredményeznek szemléletbeli váltást a diskurzusok vagy az intézmények egészében.

1.3. A kérdéssel foglalkozók közül néhányan különbséget tesznek a különbségelvű és a kritikai multikulturalizmus között. Szerintük a *különbségelvű multikulturalizmus* híveinél a kultúra az etnikai identitás szinonimájaként jelenik meg, s mindkettőre mint változatlan lényegre tekintenek, politikai stratégiájuk pedig az önálló intézményi struktúra létrehozása. Terence Turner Gitlin nyomán a másságot romantizáló kulturális rezervátumok előállításáról beszél (Turner a kötetben).

A *kritikai multikulturalizmus* a kulturális sokféleség tényéből kiindulva felülvizsgálja az uralkodó és a kisebbségi kultúrák által használt fogalmakat, diskurzusokat, azzal a céllal, hogy egy nyitottabb és demokratikusabb *közös kultúrát* alkosson meg (Turner a kötetben). (A kritikai multikulturalizmust e kötetben Terence Turner írása szemlélteti, az írás baloldali politikai üzenete ugyancsak jellemző az irányzat kultúrakritikájára.) A kritikai multikulturalizmus a fennálló kánonokat bírálja. Elsősorban a reprezentáció, a jelentéseket termelő intézmények szerepét hangsúlyozza. Ebből a perspektívából az állandó hasonlóságokra és különbségekre épülő identitáskonstrukciók, akár a többségi nemzetet, akár a kisebbségeket jelenítik meg, mindig egyfajta esszencialista logikát követnek. A kritikai multikulturalizmus központi kategóriája ezzel szemben a *heterogenitás*. Amikor hívei például tantervreformban gondolkodnak, nem kész, lezárt kisebbségi kánonokat akarnak beemelni a többségiek közé, hanem a pedagógia dialogikus voltára fektetik a hangsúlyt.

Céljuk a korábbi normatív diskurzusok és fegyvelmező gyakorlatok átalakítása, határidentitásokról (*border identity*) beszélnek, amelyekben dialógus folyik a különböző kulturális jelentések, hatások között (Goldberg 1994: 12-20. p.).

A multikulturalizmus elsődlegesen az etnikai homogenitást létrehozó, asszimiláló nemzetállam és az ennek alárendelt nemzeti kultúra kritikáját fogalmazza meg, illetve ennek a kulturális sokféleséget elismerő alternatíváit keresi. \* Nem gondolom azonban azt, hogy a multikulturalizmus csupán a kisebbségpolitika, az etnikai kisebbségekről való gondolkodás és beszéd újabb fejezete volna. Az előbbiből kiindulva egyfajta identitásdiskurzust és identitáspolitikát jelöl, a társadalmi identitások megjelenítésének sajátos módját.

\* Elsősorban azt képviseli, amit Stuart Hall új etnicitásnak (*new ethnicity*) nevez: a reprezentáció uralkodó és elnyomó formáival szemben olyan kollektív identitásokat állít elő és mozgósít, amelyek politikai jellegét hangsúlyozza, és amelyek számára a kultúra leginkább eszköz, szimbolikus tőke (a kötetben).

Ilyenképpen hasonlóságot mutat a feminizmussal, a nőmozgalmakkal vagy a szexuális kisebbségek mozgalmával. Közös bennük az, hogy mindegyik egy hegemon diskurzus, a kizárolagosságra törekvő értékek és társadalmi minták kritikai dekonstrukciójára, valamint a korábban marginalizált tapasztalatok és identitások megjelenítésére és elismerésére irányul. Mindemellett a multikulturalizmus, mint az identitáspolitika egyik új formája, kialakulásában és történetében is nehezen választható el az új társadalmi mozgalmaktól.

Azoktól a szerzőktől eltérően, akik a multikulturalizmust kizárólag a nemzeti és etnikai különbségek újfajta szemléleteként kezelik (Kymlicka 1995: 18-19. p., Habermas a kötetben), azt gondolom, hogy a multikulturalizmus egy olyan átfogóbb diskurzív tér része, amely az utóbbi évtizedekben új összefüggésbe helyezte identitás, politika és kultúra viszonyát. Az előző további fejezetei a szöveggyűjtemény logikáját követve arra tesznek kísérletet, hogy bemutassák azokat a társadalmi és kulturális folyamatokat - pontosabban azok egy részét -,

amelyek e diskurzust létrehozzák, valamint néhány olyan fogalmat, amelyek magát a diskurzust alkotják.

## 2. AZ IDEGENSÉG: A MODERNITÁS DISKURZUSAIBAN

### ÉS A MULTIKULTURALIZMUS KONTEXTUSÁBAN

A multikulturalizmus újraértelmezi az idegenséget: új megvilágításba helyezi azt a jelenséget, amelyet a modern társadalmak így azonosítottak, és azokat a mechanizmusokat is, amelyek által az „idegenek” befogadása, szimbolikus és strukturális elhelyezése megtörtént. Az idegenhez való újfajta viszony kétféle szellemi tradícióra reflektál, az egyiket az idegenről és az idegenségről szóló társadalomtudományi elméletek és leírások alkotják, a másikat azok a történetileg és a politikai ideológiák és szándékok függvényében változó koncepciók, amelyek a bevándorlók, a tömeges migráció által felvetett kérdések politikai kezelésére vonatkoznak.

A klasszikus elméletek arra keresnek magyarázatot, mit jelent szociológiai értelemben az idegenség, valamint milyen társadalmi struktúrákban és folyamatokban kezelnek embereket és csoportjaikat idegenként. *Simmel* (Exkurs über den Fremden az 1908-ban megjelent *Soziologie-ban*) klasszikus értelmezésében az idegen az a vándor aki nem vándorol tovább, aki ma érkezik és holnap is itt marad. Lényege a közelség és a távolság egysége: maga is a befogadó társadalom tagja, de helyét éppen a kívülállóság határozza meg. Archetípusa a zsidó kereskedő, akinek társadalmi funkciója következtében (máshol termelt javakkal látja el a csoportot) idegennek is kell maradnia. A földhöz kötött őshonosokhoz képest mozgékony, életmódja és a tulajdonhoz való viszonya is más, ez tartja fenn távolságát a helyi társadalomtól és annak hagyományaitól. Ebből következik nagyfokú szabadsága az erkölcs területén és nagyobb objektivitása a megismerésben. Simmelél a „köztes lét” többletforrás - vagy akár az is lehet -, míg kortársai szerint állandósult konfliktus, anómia.

A szociológia Chicagói Iskolájához tartozó *Robert Park* munkáiban a *marginális ember* (*marginal man*) két kultúra határán áll, és egyéni forrásokat kell mozgósítania az ebből fakadó kulturális konfliktus megoldására. A konfliktusnak két lehetséges kimenete közül az egyik egy új, hibrid kultúra létrehozása a bevándorló és az őshonos kultúra határán, a másik a konfliktus elmélyülése az által, hogy a domináns kultúra megtagadja a befogadást. Az utóbbi a befagyasztott marginalitás esete, ennek következménye az anómia és a deviancia (Stichwech 1993: 14. p.).

A fenomenológus *Alfred Schütz* azt a folyamatot értelmezi, amely az idegenben játszódik le, amikor a „bennszülöttek” számára természetes és normatív kulturális mintával konfrontálódik. A személyes válságot csak egyéni relevanciarendszerének újrendezésével tudja feloldani, a többségi, befogadó társadalom kulturális mintáinak elsajátítása útján *integrálódhat*, s ezáltal megszűnik idegensége. Ha az idegen nem hajlandó a magával hozott kulturális mintát felcserélni az újra, "marginális ember marad, afféle kulturális hibriddé válik a csoportélet két változatának határmezsgyéjén, és maga sem tudja, melyikhez tartozik" (Schütz 1984: 412. p.).

Az idegen klasszikus szociológiai elmélete a *konfliktusra* koncentrál. *Stichwech* az idegen befogadásának és integrációjának módjait vizsgálja. Azt gondolja, hogy a rétegzett

társadalmakban az idegenek társadalmi helye és szerepe eleve adott, a társadalom szerkezetéből következő státusúroket töltik be (Stichwech 1993: 21-25. p.). (Ennek példája az, hogy a fejlett ipari társadalmakban az alacsony társadalmi presztízsű pozíciókba külföldiek kerülnek.) Alapvető érdekeik értelmében tehát a komplex társadalmak az *idegenség stabilizálására törekednek*, és ezt a folyamatot alapjaiban felforgatni a tolerancia morális törvénye sem képes. Az is csupán elviselhetővé, a liberális minimummal összeférhetővé teszi az idegenséget, de nem változtat annak strukturális meghatározottságán.

Az antropológia néhány klasszikusa szerint a premodern társadalmakban ez nem így van, ahol az idegenség lényege hogy átmeneti *állapot*. A vendégjog etikája (Fortes, idézi Nassehi 1995:449.p) megengedi, sőt előírja, hogy az idegent "próbára kell tenni".

Különböző rituális technikák (megtisztítás, adoptáció, fiktív rokonná tétel) léteznek az idegenség megszüntetésére, arra, hogy az idegenből barát vagy elpusztítható ellenség váljon.

*Bauman* - e kötetben is megjelenő írása - szerint a társadalmi kapcsolatoknak két alapvető formája a barátság és az ellenségesség, az ismeretlen mindkettőhöz képest érthetetlen, mindig és mindenhol hermeneutikai problémát okoz. A bizonytalanság redukálására két technika van: a területi és a funkcionális elkülönülés. Ez az, amit a modern társadalmak nem tesznek lehetővé, vagy legfeljebb konfliktusok árán. Az idegenség megzavarja a világ rendjét, összeférhetetlen a bináris osztályozással, eldönthetetlen, besorolhatatlan, s mint ilyen leleplezi az osztályozás esetlegességét és törékeny voltát is. „Az, idegennél nincs anomáliásabb anomália. Barát és ellenség, rend és zűr, kint és bent között áll" (*Bauman* a kötetben).

A modern nemzetállam, amely elsődlegesen a barátokat és az ellenségeket jeleníti meg, igazi ellenségét az idegenben ismeri fel, és úgy küzd ellene, hogy felszámolni igyekszik azt. Az asszimiláció különböző programjaival valójában és legfőképpen az ambivalenciát szeretné megszüntetni, *Bauman* szerint sikertelenül. A modernitás történetében az első meghatározó momentum e tekintetben az volt, hogy az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* az ember jelentését az állampolgárra szűkítette (Nassehi 1995:452-453.p.), ilyen módon idegenné téve mindenkit, aki nem állampolgár, nem tagja a politikai nemzetnek. Az ember és a polgár jelentése között támadt résbe azután beköltöztették az idegent, akinek a prototípusa a nemzetállamok korában a belföldön élő külföldi (*Kristeva* 1990: 106. p.).

A modernitásnak az idegenséget konzerváló hatása ellenében érvel *Radtke* e kötetben ugyancsak szereplő írásában (*Radtke* a kötetben), aki szerint a saját és idegen dichotómiája megszűnik a funkcionálisan differenciált modern társadalmakban. A saját és az idegen között állnak a *semleges idegenek tömegei* akik funkcionális szerepeikben jelennek meg számunkra, és a hozzájuk való viszony legfontosabb eleme a közömbösség.

*Radtke* ebben a gondolatmenetben találja meg a kiindulópontot a marginalizált csoportok helyzetének megoldásához. Ő elsősorban társadalmi különbségeket lát, amelyek kiegyenlítéséhez a nyilvános szférában kell megvalósítani a valóságos egyenlőséget, vagyis az idegeneknek, a bevándorlóknak is egyenlő politikai és társadalmi jogokat kell adni, aminek következtében nem lesznek ugyan a barátaink, de a morálisan semleges funkcionális szerepekbe kerülnek.

A bevándorló idegenek kívánatosnak tekintett sorsára, az általuk felvetett problémák kezelésére vonatkozóan három, alapvetően politikai, de a társadalomtudományok által alátámasztott koncepció létezett a huszadik században: az asszimiláció, az integráció és a



szegregáció (Feagin 1990, Fleras-Elliott a kötetben). A szociológia Chicagói Iskolája végzett első ízben empirikus vizsgálatokat modern multietnikus társadalmakban. Az amerikai nagyvárosokban megtelepedett bevándorlók kultúrájában egymás mellett találták a változás és a folytonosság elemeit. Úgy vélték, hogy a változás meghatározó iránya az *akkulturáció*, ez a társadalmi beilleszkedés, a mobilitásra való képesség ára. Ebből a-nem kis részben normatív - megállapításból kiindulva, olyan modellt alkottak, amely a társadalmi beilleszkedés és az akkulturáció folyamatát a „faji kapcsolatok szukcesszív ciklusaiban” ragadja meg, amelyek az izolációtól a csoportok közötti versenyen és konfliktuson keresztül vezetnek az alkalmazkodáshoz, amelynek végső állomása a bevándorlók asszimilációja (Feagin 1990: 89-90. p.). Milton Gordon (Gordon 1964) az asszimilációnak is két - további fokozatokban lejátszódó - szintjéről beszél, a *kulturális asszimilációról*, amelyben a fehér, protestáns és angolszász többség értékrendjének és életmódjának átvétele történik meg, valamint a *strukturális asszimilációról*, amelyben immár az előbbi eredményeképpen a bevándorlók sikeresen illeszkednek be a befogadó társadalom intézményeibe.

Míg az előző modell a bevándorlók kultúrájának változását, alkalmazkodását feltételezi egy mindeközben lényegében változatlan befogadó kultúrához, az *integráció modellje* egy kétirányú folyamatot képzelt el, amelyből mindkét összetevőhöz képest új egység születik. Ennek a folyamatnak a metaforája az Amerikai Egyesült Államokban az *olvasztótégely (melting-pot)*. A nyilvánosságban, elsősorban az állami intézményekben (média, oktatás) ez az olvasztótégelyben előállított közös kultúra a meghatározó és mértékadó, míg a magánszférában - és csak ott - van mód másfajta hagyományok fenntartására. Ez az a modell, amely azáltal, hogy a másságokat megnyugtató módon elrejtette - a magánszférába utalta -, de ugyanakkor nem üzent nekik nyíltan hadat, jól beilleszkedett a liberális jogállam kereteibe, és stabilan együtt tudott élni vele.

Társadalmi szinten folyamatosan jelen lévő, de bizonyosfajta politikák által különösképpen felerősített tendencia a *szegregáció*: a társadalomnak etnikai és/vagy faji jellemzők által determinált csoportokra szakadása. A társadalmi csoportok közötti merev, áthatolhatatlan határokat, az etnikai vagy faji alapú elkülönülést többféleképpen magyarázzák: a szűkös javakért és a hatalomért való egyenlőtlen versennyel, az osztályalapú kizsákmányolással alsóbbrendűség állapotának elfogadásával és annak a kollektív kulturális önazonossággal való összekapcsolásával, öntörvényű etnikai zárványok létrejöttével. A szegregáció kritikája elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyenlőtlenséget, amely elsődlegesen gazdasági eredetű, az intézményesített rasszizmus, a diszkrimináció retorikája és bürokratikus gyakorlata legitimálja és fagyasztja be.

Az 1960-as évektől kezdődően a társadalomtudományokban és a politikában is megszületett az a felismerés, hogy a modernizáció nem vonta maga után az etnikai és faji különbségek jelentőségének várt csökkenését. Sőt a bevándorlók második és harmadik nemzedékénél az etnicitás új formáit lehet megtalálni, nemcsak új és az eddigieknél fontosabb szimbólumokat (Gans 1979), hanem revitalizálódó etnikai kapcsolathálókat is, amelyeket mindennapi problémáik megoldásához használnak az emberek (Glazer-Moynihan 1975), valamint az etnikai alapú politizálás új módozatait. A multikulturalizmus újfajta válasz ezekre a tapasztalatokra, illetve kérdésekre, legalább két szinten. A politikában leginkább azok jelszava, akik az állam, a többségi társadalom intézményei részéről másfajta hozzáállást, viszonyulást követelnek a bevándorlókhoz. (Ez nyilvánul meg a legélesebben az állampolgársággal kapcsolatos vitákban, abban az igyekezetben, hogy a nemzetet többnyelvű, multikulturális politikai közösségként értelmezzék újra, hogy az állampolgárságot a területi és nem etnikai, „vérségi” elv alapján határozzák meg.) Másrészt jelen van a

társadalomtudományokban, ahol a korábbi elveket felülvizsgálva és új konceptuális kereteket keresve értelmezik a bevándorlók politikai státusát, marginális társadalmi helyzetét és kulturális kötöttségeit.

### 3. AZ IDENTITÁS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A MULTIKULTURALIZMUS MINT IDENTITÁSDISKURZUS

A multikulturalizmus diskurzusának kialakulására, az azt övező vitákra hatással voltak/vannak az egyéni és társadalmi identitás utóbbi évtizedekben megjelent értelmezései, és az ebben az időszakban előtérbe került korábbi elméletei. Az alábbiakban azokba az elméletekbe és vitákba szeretnék betekintést nyújtani, amelyek az identitás és a politika, a hatalom és az egyéni tapasztalat, az identitás és a kultúra összefüggéseit vizsgálják különféle szempontokból. A szemléletbeli hasonlóságok alapján egymás mellé állíthatjuk az identitás különböző területeit értelmező gondolatokat, elsősorban is az etnicitásra, etnikai identitásra és a társadalmi nemre, nemi identitásra vonatkozó koncepciókat. Az egyik ilyen általános érvényű vita az identitás esszencialista vagy primordialista, illetve társadalmi konstruktivista szemlélete között feszül.

*A gender studies* és a feminista elmélet *esszencializmus fogalma* a társadalmi és történelmi meghatározottságon kívül álló női lényegre vonatkozik. De esszencialisták bizonyos értelemben a nők egyetemes elnyomásáról szóló, a nő-férfi dichotómiát univerzális szimbolikus rendszerekbe foglaló érvelések, valamint az éppen ezek ellen lázadó autonóm női hang és nyelv, a *l'écriture feminine* létezéséről vagy lehetőségéről szóló diskurzusok is (Fuss 1989: 2. p.). Az esszencialista érvelés a konstruktivisták kritikája szerint történelmietlen, ezzel szemben önmagáról azt vallja, hogy csupán más képe van a történelemtől, azt olyan szakadatlan folyamatnak látja, amely időn és kultúrákon átemel bizonyos tapasztalatokat és koncepciókat.

A *konstruktivizmus* az esszencializmussal szemben fogalmazódik meg, és azt vallja, hogy mindaz, amit az utóbbi természetesnek vagy adottnak vél, csak jól behatárolható történelmi időszakra jellemző társadalmi konstrukció. (A kéttípusú érvelés kölcsönös, egymástól való függéséről ugyancsak Diana Fuss beszél.) A konstruktivisták, amikor identitásról beszélnek, mindenekelőtt a társadalmi különbségek létrehozásával és szervezésével foglalkoznak, a társadalmi meghatározás, identitással való felruházás folyamatait vizsgálják, és különösen fontosnak gondolják a hatalom működésének feltárását ebben a viszonylatban.\* A feminista társadalomtudósok, köztük az antropológusok - elsősorban a marxizmus hatására - a nők egyetemesen alacsonyabb státusának magyarázatát a hatalomhoz, az anyagi és presztízsjavakhoz való hozzáférésük korlátozásában keresték. Az egyik klasszikus értelmezés szerint a nők *univerzális alávetettségének* kulcsa az, hogy a nő a fajfenntartásban betöltött nagyobb szerepe miatt a természettel, a férfi az általa végzett magasabb státusú és innovatívabb munka okán a kultúrával asszociálódik, és a természet mindenhol alá van rendelve a kultúrának (Ortner 1974). Egy másik magyarázat szerint a nők azért alacsonyabb presztízsűek a férfiakhoz képest, mert az otthon világához kötődnek amelynek az anyaság a központi kategóriája -, miközben a férfiak a nyilvánosságához, a közéletéhez (Rosaldo 1974).

Az univerzális magyarázatokkal egy időben főként a premodern társadalmakban végzett antropológiai kutatások alapján a nemi szerepek kultúránkénti eltéréseit hangsúlyozták. A nemek kulturális képződményként való felfogásához hozzátartozik az is, hogy minden társadalomhoz hozzárendelhető egy, a férfi és női szerepeket kultúraspecifikusan meghatározó minta. Vagyis míg a rendszerek - amelyeket itt kultúrának hívnak - egymáshoz viszonyítva relatívak, azokon belül az egyének nemi identitása és abból következő szerepei eleve adottak. Hogy miképpen, arra az egyik magyarázat a Bourdieu-féle *szimbolikus erőszak*, amely szerint a férfiuralom minden társadalomban habituálódik, „belevésődik a testbe”, s mint egyetemes megosztási elv a legmindennapibb dolgok és gyakorlatok osztályozásán keresztül nyer objektív formát (Bourdieu 1994: 16-19. p.). A másik a *foucault-i fegyelmező és diszkurzív hatalom*, amely létrehozza a szexuális tulajdonságokkal bíró testet, és a normatív kategóriák által megalkotja annak lehetséges módjait, ahogyan magunkat mint nemmel rendelkező embert el tudjuk képzelni, meg tudjuk élni.

Az egyediséget tehát azok az identitások tartják fogva, amelyeket a társadalmi diskurzusok és fegyelmező intézmények konstruálnak (Foucault 1996, Dreyfus-Rabinow 1983).

A fenti értelmezések nem adnak magyarázatot (vagy csak túlságosan leegyszerűsítő) az *egyéni tapasztalat* és a társadalmi diskurzusok kapcsolatára. Henrietta Moore válogatásban közölt írásában éppen erre vállalkozik. A példa, amelyből kiindul, a biológiai test, a biológiai nem és a társadalmi nem viszonyát vizsgálja. Moore a megélt tapasztalatok és azon belül a nemi kapcsolatok jelentőségére, a nemi különbözőség interszubjektív konstituálódására, általában a nemi identitás viszonyjellegerére hívja fel a figyelmet (Moore a kötetben). Az ő megközelítésében az egyén áll a középpontban, aki többretegű szubjektivitással rendelkezik, amelyet egy időben különböző társadalmi diskurzusok határoznak meg. Innen nézve többféle nemi vagy szexuális identitás lehetséges, akár egyazon egyén életében. A nemi identitást nem az uralkodó vagy legerősebb társadalmi diskurzus határozza meg. Egyrészt valóban reprodukálja annak kategóriáit és mintáit, másrészt viszont a személyes és interszubjektív tapasztalatból merítve ellenáll neki, illetve újraalkotja.

\* Az identitás konstruktivista elméleteiről lásd még Stuart Hall *A kulturális identitásról* című írását e kötetben.

A fenti paradigmák párhuzamai az *etnikai identitás* vizsgálataiban is megtalálhatók.

Az etnicitás konstrukcionista értelmezéseinek középpontjában az a felfogás áll, hogy nem az a kulturális tartalom az elsődleges, amelyet egyesek egy csoporttal azonosnak vagy egy csoportot reprezentálónak gondolnak, hanem az, ahogyan a kulturális különbségek társadalmilag szerveződnek. A *konstrukcionizmus* a primordializmussal ellentétben nem hisz abban, hogy egy társadalomba való beleszületésből eleve adódna az összetartozásnak egy bizonyos módja vagy tudata, amint azt valamikor a harmadik világ viszonylatában Clifford Geertz is hangsúlyozta (Geertz 1973). A szemléletbeli különbség másik oka az etnicitásvizsgálatokban - de általában a szociál- és kulturális antropológiában - alkalmazott kultúrafogalom megváltozása. Míg az esszencialista értelmezések egy statikus, egy csoportra, annak minden tagjára jellemző kultúrát tételeztek, a konstruktivisták a kultúra társadalmi létrehozásának, újratermelésének folyamatára, tehát a kultúra változó jellegére fektették a hangsúlyt. „Ma már világosan látjuk, hogy a kultúra globális, empirikus változatossága folytonos jellegű, s nem tagolható egymástól élesen elkülönülő, integráns egységekre. A kultúrát bármilyen tetszőlegesen kiválasztott populáción belül is folyton áramlásban lévőnek,

ellentmondásosnak és inkoheregensnek tapasztaljuk, és azt látjuk, hogy különböző módon oszlik meg a különféle pozíciókban levő személyek között" (Barth 1996: 6. p.).

Az etnikai identitás előállításának és reprodukálásának magyarázatára Fredrik Barth saját nagy hatású 1969-es művét újragondolva olyan modellt alkotott, amely általában a társadalmi identitásra, annak különböző formáinak értelmezésére alkalmazható. Barth modelljében a társadalmi identitást konstituáló folyamatok három szinten szerveződnek (Barth 1996).

*Mikroszinten az egyéni tapasztalat* integrálja az embert ért hatásokat. Itt azokon a személyeken, interakciókon, eseményeken van a hangsúly, amelyek viszonylatában az egyén bizonyos mintákat elfogadva, másokat elutasítva megalkotja társadalmi hovatartozásait. Etnicitásról ezen a szinten akkor beszélhetünk, ha a mindennapi életben kapcsolat van két csoport tagjai között, akik a kulturális különbség szimbólumain keresztül határolódnak el egymástól. A mikroszint, illetve a tapasztalat az a terület, ahol a különböző hatások egyetlen megélt kontextussá állnak össze, s amely ugyanakkor az egyén szabadságának is teret ad azáltal, hogy a társadalmilag újratermelt kategóriákból és diskurzusokból maga válogathat.

A modell a következő, ún. *középszinten azokat a* folyamatokat helyezi el, amelyek a *társadalmi rétegződésből* következnek, és elsősorban "a vállalkozók, a vezetők és a retorika" meghatározta módon közösségeket teremtenek és mozgósítanak. Ezen a szinten a társadalmi rétegződés és az arra épülő intézmények reprodukálják az etnikai különbségeket. Különböző értelmezések léteznek arra vonatkozóan, hogy melyek azok az elsődleges folyamatok, amelyek létrehozzák vagy fenntartják egy társadalom etnikai pluralitását: az értékes és szűkös erőforrásokért (munkahely, lakás stb.) való verseny, amelyben a különböző csoportok nem egyenlő eséllyel indulnak; egy társadalmi csoport hegemóniája másokhoz viszonyítva, amelyet elsősorban a közjavakhoz való hozzáférés korlátozásán keresztül juttat érvényre; politikai eliteknek a hatalomért vagy annak legitimálásáért folytatott versenye.

A modell harmadik, ún. *makroszintjén az állami és globális diskurzusok és ideológiák* alkotják meg az identitás kategóriáit. Jogokat és tilalmakat rendelnek hozzájuk, és a bürokrácia segítségével szabályozzák a különböző kategóriákhoz tartozó emberek hozzáférését a közjavakhoz, esélyeit a társadalmi beilleszkedésre és felemelkedésre. A kategorizáció pedig nemcsak jogi, hanem megismerési aktus is. Nemcsak olyan hatalom, amelyet az állam erőszakszervezetein keresztül juttat érvényre, hanem szimbolikus hatalom is, amely megjeleníti és kikényszeríti a társadalmi világ felosztásának legitim szemléletét, azt, hogy egy társadalom tagjai magukat bizonyos etnikai, faji stb. csoportok tagjainak tekintsék (Bourdieu 1984: 11-13. p.). Ebben az értelemben az etnikai, kisebbségi és általában mindenféle identitáspolitika célja a szimbolikus uralom, amely az identitást alkotó és értékelő elvek felett rendelkezik. Az, hogy milyen mértékben érvényesülhet az etnikai identitás területén a választás szabadsága, illetve hogy mennyire meghatározó a strukturális kényszer, nemcsak az empirikus vizsgálatoknak, de a teoretikus magyarázatoknak is egyik alapkérdése. Mindazt végiggondolva, amit az identitás *szituatív* jellegéről mondtak az etnicitás kutatói (Okumara 1981), Thomas H. Eriksen válasza erre a kérdésre: az etnikai identitás *választás és meghatározottság összjátéka*, az azonosságot és a különbséget a sajátos helyzeteknek megfelelően lehet túljátszani vagy elnyomni, vagyis bizonyos értelemben lehet választani a reprezentáció mintái, módjai közül, de kilépni egy etnikailag strukturált társadalomból nem lehet (Eriksen 1994: 56. p.).

A hangsúlyok és az arányok egyéni választás és strukturális meghatározottság között a korábbi koncepciókhoz képest az identitás posztmodern értelmezésében alapvetően

megváltoztak. A szubjektum - mondja Stuart Hall e kötetben megjelenő írásában - nem rendelkezik lényegi vagy folytonos identitással, „azokhoz a módokhoz fűződő viszonyaiban formálódik és alakul, ahogyan a minket körülvevő kulturális rendszerek megjelenítenek és megszólítanak bennünket” (Hall a kötetben). A kulturális reprezentációk világában pedig a legjelentősebb változást *a kommunikációs rendszerek globális piaca* váltja ki, aminek következtében az identitások túllépnek a partikuláris időközön és helyeken, leválnak az előbbiekhöz kötött hagyományokról. A helyi identitások is új kontextusba kerülnek, egyrészt a fogyasztás globális szervezete, másrészt az identitáspolitika diskurzusa alkot olyan *lingua francát*, amelyre minden hagyomány és identitás lefordítható (Hall a kötetben). Az előbbiekből következő *kulturális homogenizációval* egy időben egyfajta *kulturális heterogenizáció* is zajlik, a nyilvánosságban különböző, korábban rejtőzködő vagy elnyomott kultúrák jelennek meg és nyernek elismerést. Az önreprezentáció jogáért és az elismerésért folyó politikai küzdelemben a kisebbségek, pontosabban azok elitjei igen gyakran az identitás esszencialista értelmezését alkalmazzák.

A késő modern kort az identitások, az identitásalkotás sokirányú, sokféle-átalakulása jellemzi, ezek közül a posztmodern - főként elméleti preferenciáinak megfelelően - a hibridizációt állítja előtérbe. A modern társadalmakban is vannak olyan személyek, illetve kulturális jelenségek, akik/amelyek nem illettek be a klasszifikáció - legyen bár etnikai vagy nemi - ellentétre épülő rendszereibe. Ők a „sem-sem”, illetve „vagy-vagy” identitású emberek, akiket környezetük anomáliaként érzékel, amelytől meg kell tisztítani a kategóriák rendjére épülő társadalmat, A kitaszítás egyik és egyben leggyakoribb módja az, hogy egy különálló stigmatizált kategóriába sorolják őket („vegyesek”, „korcsok” stb.) (Eriksen 1994). Az identitás posztmodern koncepciója pontosan ezt a helyzetet, a modernitás marginalizált *hibridjét* teszi meg központi szimbólumának. A hibrid, aki az identitásválasztás szabadságát képviseli, egy társadalmi ideál megtestesítője, egy olyan társadalomé, amelyben nincsenek merev határok, merev kategóriák, amelyben egyetlen kategória mögött vagy egyetlen személy életében is a tapasztalatoknak és identitásoknak egész skálája képzelhető el. Ez az az identitáskonstrukció, amelyet a kritikai multikulturalizmus — olykor közvetlenül a posztmodern teoretikusokra hivatkozva — a leggyakrabban használ.

## **4. DISKURZUSOK A KULTÚRÁRÓL. A MULTIKULTURALIZMUS A KULTÚRA FELMAGASZTALÁSA ÉS KRITIKÁJA KÖZÖTT**

A következő fejezet a kultúra fogalmát, annak változásait tekinti át két diszciplína, a kulturális antropológia és a kritikai kultúrakutatás bizonyos irányzatainak kontextusában, különös tekintettel azokra a kultúrakoncepciókra, amelyek a multikulturalizmus diskurzusában meghatározónak látszanak.

A kulturális antropológia kultúrafogalma a diszciplína elméleteinek és módszereinek megfelelően változott. *Kultúrán* kezdetben az egzotikus népek tárgyait értették, amelyeket utazók, lelkes filantrópok gyűjtöttek össze, majd múzeumokban helyeztek el. Később a furcsaságukkal a figyelmet magukra felhívó szokásokat gondolták a kultúra kifejeződésének, a tanult viselkedést, amely az antropológus módszereivel közvetlenül megfigyelhető. Ezt követte az a felismerés, hogy a kultúra, a láthatók mögötti lényegben, a kulturális tudásban rejlik, amely legtökéletesebben a nyelvben ismerhető fel. Ma is sokan osztják az interpretatív

antropológia azon nézetét, miszerint nem a tárgyak, a szokások, a képzetek, hanem mindezek közösen birtokolt jelentése alkotja a kultúrát.

A fenti kultúrakoncepcióknak az elméleti és a módszertani különbségek ellenére közös jellemzője, hogy a kultúrát zárt és statikus entitásnak képzelték, amely ugyancsak zárt, egymással nem kommunikáló, időben állandó társadalmi csoportokat (kezdetben inkább törzsekről, később elsősorban etnikumokról beszéltek) jellemez. Tehát az éppen vizsgált csoportot kulturálisan homogénnek tekintették, különbségeket csak a kulturális jellemzőkkel leírt csoportok között láttak. E szemléletnek utóbbi évtizedekben felismert korlátai ellenére kétségtelen tény, hogy a klasszikus vagy modern antropológia jelentős hozzájárulása a társadalomtudományi vizsgálatok és éppen a multikulturalizmus számára is a kulturális relativizmus. A *kulturális relativizmus* olyan felismerés, amely a század elejétől a kulturális antropológia egész szemléletét és nagymértékben módszereit is meghatározta.

Melford Spiro (Spiro 1986) a kulturális relativizmus három formájáról beszél. A *deskriptív relativizmus* a kulturális változatosság tényéből következik, a kulturális determinizmusra épülő nézet. A *normatív relativizmus* szerint mivel minden mérce kulturális képződmény, nem lehet olyan pán- vagy transzkulturális mércét találni, amellyel különböző kultúrák megmérhetők és ennek alapján összehasonlíthatók volnának. Vagyis semmilyen vonatkozásban nem lehet fejlettebb vagy kevésbé fejlett, rosszabb vagy jobb kultúráról beszélni. Az *episztemológiai relativizmus* perspektívájából minden kultúra egyedi, létezése lényegét tekintve az, tehát a kultúrák nemcsak összehasonlíthatatlanok, de még egyetlen közös fogalmi keretben sem képzelhetők el. Az utóbbi a relativizmus radikális formája, amely politikai és episztemológiai értelemben egyaránt abszurditáshoz vezet. Az antropológusok többsége valamiféle korlátozott relativizmust alkalmaz, amelyen leginkább annak deskriptív és normatív változatát lehet érteni, emellett pedig elfogadják bizonyos egyetemes pszichikai és társadalmi jellemzők létezését. Spiro szerint léteznek kulturális univerzálék, amelyeket a minden társadalmi, kulturális környezetben azonos funkciók határoznak meg.

A nem európai népekről való ismeretek előállításában az antropológia hosszú ideig monopolhelyzetben volt. A néprajz hasonlóképpen a nem elit, a „népi” kultúra megjelenítésében. A központból a perifériát, nyugatról a keletet, a magasabb társadalmi pozícióból az alacsonyabbat reprezentálták, természetesen mindig az előbbi episztemológiai normáinak és politikai szándékainak megfelelően. A posztmodern és a kritikai antropológia a kultúra kategóriái mögött rejlő egyenlőtlen hatalmi viszonyra hívja fel a figyelmet, és ennek áthidalását a dialogikus módszerben és a kultúrának a különböző szubkultúrák, bentlévők és kívülállók közötti örökké befejezetlen, kreatív dialógusaként való felfogásában látja (Clifford 1983). A kultúra korábbi homogén szemléletével ellentétben a *plurivokaliúásra*, az egységben belüli sokféleségre helyezi a hangsúlyt.

Sok szempontból hasonló kultúrakoncepcióval dolgozik a kritikai kultúrakutatás, amely ugyancsak a kultúra és a politika összefonódására hívja fel a figyelmet, és a késő modern kor társadalmán belüli gazdasági és hatalmi egyenlőtlenséget tükröző kulturális sokféleséget tanulmányozza. A kritikai kultúrakutatás két forrásból táplálkozik, ezek közül az egyik a monokulturális társadalomfelfogás kritikája, különös tekintettel a kánonokra és a kulturális hegemoniát újratermelő intézményekre és technikákra (a nemzetállam, az uralkodó osztályok vagy a transznacionális kultúraipar hegemoniája), a másik a populáris kultúra és általában mindenféle marginalizált társadalmi csoport kultúrájának vizsgálata.

„A kritikai kultúrakutatás célja ezáltal a kulturális közép, a főáram átláthatóvá tétele és dekonstrukciója, illetve a kulturális »másság« láthatóvá tétele és elfogadtatása" (VörösNagy 1995: 154-155. p.).

A marxista társadalomtörténet, a kritikai kultúrakutatás és a kritikai és reflexív antropológia kutatásaira alapozva Wolfgang Kaschuba a következőképpen foglalja össze a *kultúra mint instrumentum*, a kultúráról való beszéd mint politikai stratégia koncepcióját (Kaschuba 1994). A "kultúra", amely nem más, mint a „valóság" észlelésének és feldolgozásának egyik módja, nagymértékben a társadalmi diskurzusokon keresztül szerveződik.

„E diskurzusok alapvető fogalmai képekbe, szövegekbe és metaforákba vannak kódolva, amelyek a társadalomnak a történelemben való elhelyezését, a társadalmi önszemléletet és öngigazolást (*Selbstvergewisserung*) kell hogy szolgálják. (...) A történelem elegendő példát kínál arra, hogy a »kultúrát« miként használták kollektív jelentéstulajdonítások szakralizálására" (Kaschuba 1994: 269-270. p.).

Egy másik megközelítésből - a szimbolikus antropológiáéból - lényegében hasonlóképpen láttatja a kultúrának a modernitás korára jellemző szimbolikus és eszköz jellegét Anthony P. Cohen(e kötetben szereplő írásában). "A *kultúra mint identitás* így a személyeknek vagy csoportoknak arra az erőfeszítésére utal, hogy egy objektívált vagy emblematizált kultúra fogalmaiban nyilvánuljanak meg. Olyan politikai gyakorlat ez, amely rendszerint »etnikusként« jellemzett folyamatokban jelenik meg (...)" (Cohen a kötetben).

Cohen tehát egy olyan, elsősorban a politikai cselekvést és a reprezentációt érintő folyamatról beszél, amelynek célja a szimbolikus önmeghatározás és az elhatárolódás, legfőbb eszköze pedig a „saját kultúra" felmutatása.

Sok szerző látszik egyetérteni abban, hogy a modernitás lényege vagy legalábbis egyik fontos eseménye a kultúra társadalmi szerepének megváltozása, ami elsősorban a *nemzeti kultúrák* létrejöttének következménye. Gellner szerint a fokozott növekedésre irányuló gazdaság és az ipari társadalmak kialakulását egy strukturális változás kísérte: a mobilitás minden korábbinál nagyobb mértéke (Gellner 1995). Ennek pedig az volt a feltétele, hogy a polgárok nemcsak politikailag, a kinyilvánított esélyegyenlőség által, hanem kulturálisan is egyformák legyenek. A kulturális homogenizációt az egységes nemzeti kultúrák előállításával hozzák létre, aminek az intézményi bázisa a kötelező általános iskolai oktatás lett. A központi állami felügyelet alatt álló oktatás nemcsak az egységes „irodalmi" nyelvet kívánta meg és tette kötelezővé, hanem egy normatív kulturális örökséget is létrehozott, azt, amit a nemzet minden tagjának tudnia kell (Weber 1979).

A kultúra nemzetiesítése mindenhol két egymással szorosan összekapcsolódó folyamatot feltételez. Az egyik a szimbolizáció, vagyis az, hogy bizonyos kulturális elemek - és mindenhol hasonlóak - a nemzetet reprezentáló jelképekké válnak, mintegy létrehozva a kánont, amelyet ettől fogva nemzeti kultúrának tekintenek. A másik folyamat ezeknek a szimbólumoknak a reprodukálása, terjesztése olyan intézményekben, mint a közoktatás, a könyvnyomtatás, az írott és az elektronikus média (Anderson 1983, Löfgren 1989). A nacionalizmus és a nemzeti kultúra előállítása hozza létre azt a helyzetet, amelyben a kultúra, amely korábban leginkább a társadalmi gyakorlat reflektálatlan része volt, „hirtelen érzékelhetővé és jelentőssé válik" (Gellner 1995: 199. p.), nemcsak szimbólumokban ragadható meg, hanem emocionálisan is fontos, egy közösséghez való tartozás, vagyis az identitás központi eleme lesz.

A nemzeti kultúrák megalkotása egy univerzális foratókönyv, „kulturális grammatika” (Löfgren 1989) alapján történik, amelyet kétszáz éve a világ legkülönbözőbb helyein alkalmaznak a politikai emancipáció élére állt elitek. A dekolonizációért folytatott politikai küzdelmek a második világháborútól kezdődően, a regionális mozgalmak a hatvanas évektől, a bevándorlóországok faji és etnikai kisebbségeinek emancipációja mind ugyanazokhoz a kulturalista stratégiákhoz nyúlnak vissza. Hátrányos helyzetüket mindegyikük a *veszélyeztetett kultúra* nyelvére fordítja le. Hogy ez megtörténhessen, Cohen három minimális feltételről beszél: „az emberek fel kell hogy ismerjék, hogy ha mások figyelmen kívül hagyják a kultúrájukat, az hátrányukra válik, meg kell hogy tapasztalják kultúrájuk marginalizálódását, és érezniük kell viszonylagos tehetetlenségüket e marginalizálódással szemben” (Cohen a kötetben). A folyamat alkotója mindig egy elit, amely magát az egész kisebbség képviselőjének gondolja. Ők hozzák létre azokat az intézményeket, kommunikációs médiumokat, amelyeken keresztül egy új, kanonizált kultúrát, elsősorban annak objektívált formáit, szimbólumait felkínálják az azonosulás tárgyaiként. Megalkotják a kisebbség hagyományait, emlékműveit és emlékezetét, saját patrimoniumát és néprajzi gyűjteményeit vagy természetvédelmi területét, néhol egy kihalt dialektusból saját nyelvét is (Handler 1988).

A kultúráról való diskurzusnak újabb, kifejezetten a huszadik század végére jellemző formái is vannak. A *kulturális rasszizmus* amely a biológiai rasszizmus örökébe lépett, a kultúrák összehasonlíthatatlanságának, egyedi és felcserélhetetlen voltának alapján azt állítja, hogy minden kultúrának joga van a léthez, a méltóságához, de ez csak a maga földrajzi helyén illeti meg és nem a bevándorlóországokban. Ezt az érvet gyakran használják a mindennapi kommunikációban, de a konzervatív politikában is. A *fundamenta lizmus* a modernitás ellenében megalkotott kulturális vagy vallási tradíciókhoz való visszatérést sürgeti. Minden esetben az érintett társadalmi csoport helyzetét, alacsony gazdasági és/vagy társadalmi státusba való bezártságát fordítja le a kultúra emocionálisan telített diskurzusára.

Általánosságban nézve: a „veszélyeztetett kultúra” egyetemes morális értéként tételeződik, és a gazdasági vagy politikai elnyomás elleni szimbolikus és politikai emancipációs küzdelem központi kategóriájává válik (Kaschuba 1994: 270-273. p.).

A kulturalista kritika szerint e diskurzusok többsége - akár a politikában, akár a tudományokban - esszencializálja a kultúrát. A sajátos kultúrával felruházott közösségeket valamiféle - kifelé zárt - szemantikai monászoknak tekinti. A kulturális antropológiában is hagyományos nézet ez, amelynek sok vitát kiváltott megnyilvánulása az a lévi-strausszi metafora, miszerint mindnyájan saját kultúránk vonatán utazunk és minden vonat a maga módján a maga irányába megy (Geertz 1994: 340. p.). Egy olyan antropológus megnyilvánulása ez, aki felismeri, sőt magasztatja ugyan a másságot, de azt megnyugtató távolságban vagy legalábbis biztosan önmagába zárva kívánja látni. Éppen ez az a szemlélet, amely nehezen tartható egy olyan világban, amelyet a globalizáció és az — ugyancsak hasonló módon megfogalmazódó - sajátosságok összjátéka határoz meg. Ulf Hannerz kreolizációról, James Clifford plurivokalitásról, Geertz kollázsról beszél, mindegyik közös jellemzője az a felismerés, hogy a „más világok” és az „idegen gondolkodásmódok” már nem máshol vannak, hanem közvetlen közelünkben (Geertz 1994:346. p.). Saját társadalmaink kulturális sokféleségéből pedig olyan morális kérdések adódnak, amelyeket eddig el lehetett háritani azzal, hogy az idegen életvilágunkon kívül áll. Most azt a képességet kell elsajátítanunk, hogy bele tudjuk helyezni magunkat a mellettünk élő idegen gondolkodásmódjába. Ez pedig - Geertz optimista meglátása szerint - arra épül, hogy megismerjük egymást és éljük ezzel a tudással.



A multikulturalista diskurzusban a kultúrának kéttípusú értelmezése jelenik meg, amelyekre az alapvető kérdéssel, a különbözőségek társadalmi és politikai kezelésével kapcsolatban két egymással vitatkozó szemléletmód épül: az egyik a kultúrát adottságnak, egy közösség jellemzőjének tekinti, a másik a kultúrát folyamatszerűnek, állandóan létrehozandónak és éppen ezért változónak is gondolja.

Leginkább az előbbi tükröződik Will Kymlicka *társadalmi kultúra (societal culture)* fogalmában (Kymlicka 1995: 75-106. p.). A társadalmi kultúra az, ami az emberi tevékenység minden területén, a nyilvános és a magánszférában egyaránt jelentésteli lehetőségeket kínál (*meaningful ways of life*). Az ilyen módon értelmezett kultúra területileg szerveződik és a közös nyelvre alapul. Nemcsak közös emlékeket és értékeket, de közös intézményeket és gyakorlatokat is jelent a társadalmi élet minden területén: az oktatásban, a médiában, a gazdaságban, a kormányzatban (Kymlicka 1995: 76. p.). Nem szükséges, hogy a fentebb említett intézmények mindegyike egy időben jelen legyen, de általában intézmények kellene ahhoz, hogy egy kultúra létezzék. Az intézmények hozzák létre és tartják fenn az egy csoportra jellemző kultúrát. Ezért tartja fontosnak Kymlicka különbséget tenni nemzeti kisebbségek és etnikai csoportok között: az előbbieket rendelkeznek saját intézményekkel, míg az utóbbiak nem. Ennek megfelelően a kulturális sokféleségnek is két, lényegét tekintve különböző formájáról beszél: az első annak következtében állt elő, hogy az állam bekebelezett területileg koncentrált kultúrákat, a második egyéni vagy családi bevándorlás nyomán jött létre. A két kulturálisan különböző helyzet másfajta eljárásokat kíván meg a politikától is.

Arra a kérdésre, hogy miként viszonyul a kultúra a politikához, valamint az egyéni szabadságjogok alapján működő liberális demokrácia elveihez, a multikulturalizmus minden teoretikusa megpróbál választ adni. Raz szerint az emberek kulturális tagsága határozza meg lehetőségeik horizontját, mert a közös kultúra megkönnyíti a kapcsolatokat, a társadalmi interakciót, másrésztől *kognitív biztonságérzetet* ad, és közvetetten a valahová való tartozás biztonságát nyújtja (Raz a kötetben). Kymlicka is hasonlóképpen gondolja: a társadalmi kultúra a választás szabadságához és megvalósításához nyújt jelentésteli lehetőségeket, a kultúra tehát nem más, mint *a választás kontextusa*. Vagyis a kultúrák ugyan adottak és egy társadalomra jellemzőek, de nem önmagukban értékesek, hanem azáltal, hogy lehetővé teszik a választást a jelentésteli lehetőségek között (Kymlicka 1995: 82-84. p.).

Amikor a multikulturalizmusról mint társadalomszervezési technikáról van szó, a kultúra két figyelembe veendő szintjéről beszélnek: arról a kultúráról, amelyet az állam hoz létre, s amellyel magát azonosítja, valamint arról a kultúráról, amelyet a kisebbségi közösségek, illetve intézményeik reprodukálnak. A liberális állam védelmezői azt szokták mondani, hogy lennie kell egy *államilag ellenőrzött kultúrának, kulturális kánonnak*, mert annak hiánya aláássa a társadalmi szolidaritást, az ország mint politikai egység legitimitását. A multikulturalizmus hívei egyrésztől valóban átadnák a kultúra megalkotásának, reprodukálásának, fenntartásának a jogát a kisebbségeknek (Kymlicka csak a nemzeti kisebbségeknek), de ezzel egy időben azt is mondják, hogy az ország politikai és gazdasági működésében való egyenlő esélyű részvétel megkívánja a közös kultúrát.

Annak érdekében viszont, hogy az utóbbi valóban eleget tudjon tenni integratív funkciójának, úgy kell újraalkotni, hogy tükrözze az ország kulturális sokféleségét. Ez az, amit Kymlicka szerint az etnikai csoportok igényelnek: elismerésüket és jelenlétüket a társadalom főáramában (Kymlicka 1995: 93-95. p.).

A kánonok átalakítása és ezzel összefüggésben a kulturális különbségek újraértelmezése a *pedagógiában* a multikulturalizmus egyik legfontosabb területe. Az egyetemi bölcsészkarok és a középiskolák tanterveinek reformja kétféle elvet követ: az egyik az, hogy szélesebb kulturális választékot igyekeznek kínálni mindenkinek, a másik az, hogy méltó elismerést adjanak az eddig kizárt vagy alulreprezentált csoportoknak. Taylor szerint a multikulturális tantervek elsősorban arra valók, hogy segítsék a kisebbségek önmagukról alkotott negatív képének, az elsajátított stigmáknak az átalakítását (Taylor a kötetben).

Hosszú távon pedig annak kell megtörténnie, amit Taylor Gadamer nyomán a kulturális horizontok összeolvadásának nevez. Felfogjuk, hogy az a keret, amelyben korábban értékítéleteinket meghoztuk, csak egy a lehetőségek közül. A cél pedig az, hogy valóban átalakuljunk más kultúrák megismerése által. Ehhez a kiindulópont a kultúrák egyenlőségének feltételezése kell hogy legyen - még a tartalmukra vonatkozó ismereteket megelőzően -, tehát egy alapvetően morális tett (Taylor a kötetben).

*A multikulturális pedagógia* vagy *interkulturális nevelés* többféle irányzatot jelöl, amelyek három alapelvre épülnek: (1) kölcsönös toleranciára és megértésre kívánnak nevelni, ahol az elfogadás és türelem a „másik” kultúrára, annak különbözőségére irányul; (2) a különböző kultúrákban igyekeznek a közös elemeket megtalálni, és ezen az alapon kifejleszteni a szolidaritást; (3) úgy tartják, hogy a nevelés az egyetemes moralitásra irányul, és ennek közvetítése a feladata (Hamburger 1990). A multikulturális oktatáspolitikai két meghatározó pedagógiai célt követ, az egyik a kisebbségi tanulók teljesítményének növelése és személyiségének fejlesztése, a másik a különböző kultúrájú és társadalmi helyzetű csoportokhoz tartozó egyének közötti kapcsolat javítása (Lesznyák-Czachesz 1995). E célok érdekében kétféle módszert alkalmaz: az egyik a tanterv átalakítása oly módon, hogy az általa közvetített kultúra és történelemszemlélet inkább integratív, sokféleséget tükröző, semmint homogenizáló és kirekesztő legyen, a másik olyan technikák kidolgozását jelenti, amelyekkel meg lehet oldani a tanulók környezetében tapasztalt konfliktusokat, vagy morális értelemben pozitív válaszokat lehet adni ezekre a helyzetekre.

A multikulturalizmus általában a társadalmi és politikai egyenlőtlenségek ellen küzd, s erre a „különbségelvűek” a kultúra területén látják a megoldást: kulturális képviselőket kívánnak biztosítani. Annak a tantervnek - elsősorban kultúra- és történelemszemléletnek - a bírálatából indultak ki, amely az uralkodó társadalmi csoportok hegemoniájának újratermelését szolgálja, de abba a hibába estek, hogy az új kánont ugyanazoknak - a magaskultúra részeit alkotó - hegemon kategóriáknak a segítségével alkották meg. A kánonok kritikátlan pluralizálásából csak az következik, hogy a megváltoztatni kívánt egyenlőtlenségeket szentesítik, legsikeresebben éppen azáltal, hogy újabb hegemon eliteket hoznak létre, amelyek ezúttal a kisebbségi kultúrák specialistáiból állnak (Turner a kötetben).

*A kritikai multikulturalizmus* nem a kultúrák védelméből indul ki, hanem legfőképpen kritizál, dekonstrál minden olyan diskurzust és technikát, amely az egyes kultúrákat izolált egységekként szemléli, s a kultúrát mint jelenséget a társadalmi vagy politikai folyamatoktól független területként kezeli (Turner a kötetben). Terence Turner szerint az etnikai identitással egybemosódó multikulturalista identitáspolitika legfőképpen azért veszélyes, mert esszencializálja a kultúrákat, túl nagy hangsúlyt fektet zártságukra és különbözőségükre (Turner a kötetben), és ezzel láthatatlanná teszi a kulturális kontinuitás és identitás köztes területeit (Turner a kötetben).

Látni kell azonban, hogy a kultúrát esszencializáló és objektiváló etnikai identitáspolitika egy tágabb kontextus része a késő modern korban, amelyet Turner így jellemez:

A tőke világméretű megszerveződésének mai állapota, ennek következményeként a nemzetállam meghaladása, az etnikai és identitáspolitika felbukkanása, az új információs technológia és a média robbanásszerű terjedése, a késő kapitalista fogyasztói kultúra virágzása olyan helyzetet hozott létre, melyben a kultúra új jelentéseket és vonatkozásokat vett fel. Ezek között a legfontosabb az a gondolat, hogy a nemzetiségtől megkülönböztetett kultúra az önmeghatározásra szolgáló kollektív jogok forrása vagy színhelye. A kultúra mint ilyen az értékek olyan forrásává válik, melyből politikai tőkét lehet kovácsolni - belülről a csoportszolidaritás és a mobilizáció alapjaként, kívülről pedig a más társadalmi csoportok, kormányzati formák és a közvélemény támogatásának követeléseként az egész világon. A kultúrát mint az egyes kultúráktól független, de azokat magában foglaló egyetemes kategóriát ezen új értelmezések szerint az új globális történeti helyzet kulturális formájaként lehet felfogni: végső soron egyfajta metakultúráként, „a kultúrák kultúrájaként” (Sahlins 1993: 5. p.) (Turner a kötetben).

A kritikai multikulturalizmus a fenti folyamatok felismeréséből kiindulva azt sürgeti, hogy a kultúra(ka)t ki kell mozdítani a politikai rendszer és a társadalmi közösségek, illetve az ezeket legitimáló ideológiák középpontjából. Az egyetlen kultúra elvét azzal az elvvel kell felcserélni, hogy az állam politikai intézményei létjogosultságukat a különböző kulturális csoportok, hagyományok és identitások együttélésének a támogatásából és koordinálásából kell hogy nyerjék. Nem a kultúra, hanem *a kultúrateremtőképesség* lesz az az általános elv, amelyet egyrészt alátámasztanak az újabb antropológiai kultúraelméletek, de amelyre másrészt olyan politika épülhet, amely nem a létező és elismeréséért küzdő kultúrákat támogatja, hanem egy olyan metakulturális intézményekből és diskurzusokból álló keretet hoz létre, amely elsősegíti és alátámasztja a kulturális csoportok, identitások és problémák megnyilvánulását a közsférában (Turner a kötetben). A multikulturalizmus bármiféle általános politikájának végső célja az, hogy támogassa az emberek, a társadalom minden tagjának és csoportjának azon képességét (és ezt hívhatjuk kultúrateremtő képességnek), hogy megalkossák és megjelenítsék önmagukat.

Kultúrafelfogása tekintetében Habermas szemlélete nem sokban különbözik Turnerétól, következtetések azonban, leginkább az, ahogyan a kultúrához viszonyítva a multikulturalizmust értelmezik, eltérnek egymástól. Habermas abból indul ki, hogy mivel a modernitás korában a kultúra lényegét tekintve állandóan változik, a jogi szabályozás nem vonatkozhat egyetlen rögzített állapotára sem. A demokratikus jogállamban csak arra van lehetőség, hogy lehetővé tegyék az *életvilágok kulturális reprodukcióját*, vagyis biztosítsák az egyén választási szabadságát, azt, hogy eldöntse: követi vagy átalakítja-e hagyományait, vagy elfordul azoktól (Habermas a kötetben). Habermas szerint Taylor és követői éppen a kultúra felmagasztalásával kerülnek tévútra. Eredeti szándékuk helyett, amely a társadalmi létfeltételek kiegyenlítése volt, egyedül a diszkriminált csoportok életformájának és tradícióinak védelmét tudják elképzelni, aminek következtében befagyasztják a megváltoztatni kívánt különbségeket.

## **5. A MULTIKULTURALIZMUS MINT IDENTITÁSPOLITIKA**

A multikulturalizmust a politika dimenziójában elsősorban az etnikai és faji alapon meghatározott csoportok emancipációjával, elismerésért és valóságos esélyegyenlőségért való küzdelmével szokták összefüggésbe hozni. A korábban idézett szerzők közül néhányan (Kymlicka, Habermas) azt vallják, hogy a kulturális identitás, a kulturális kisebbségek által felvetett problémák gyökeresen mások - az elvek és a gyakorlatok szintjén egyaránt -, mint a többi marginalizált csoport problémái. Velük ellentétben azt gondolom, hogy sok hasonlóságot találhatunk abban, ahogyan az utóbbi húsz évben etnikai vagy faji kisebbségekről, a nőkről, a szexuális kisebbségekről beszélnek a nyilvánosságban. Ugyanazokat a fogalmakat használják (például identitás, kultúra), és értelmezésükben ugyanazokra az eszmetörténeti tradíciókra találunk utalásokat. De legfőképpen a problémák megjelenítésének technikájában látok hasonlóságot, abban, ahogyan az identitás különböző kérdéseit nyilvánosság elé viszik, reprezentálják és a politikai cselekvés lehetőségeit hozzájuk igazítják. Az utóbbit illetően a multikulturalizmus előzményei közé tartoznak a 60-as években kibontakozott új társadalmi mozgalmak. Bizonyos mértékben előzményének, másrésztől részének, egyik megnyilvánulásának tekinthető *a politikailag helyes viselkedés (political correctness)* diskurzusa és politikai gyakorlata.

A politika területén azt látjuk, hogy a multikulturalizmus égisze alatt folytatódik és meg is erősödik egy korábbi, de nem túl régi gyakorlat, az, hogy a politikában az identitás, a nem, a kultúra kérdéseiről beszélnek. Ezt az igyekezetet megerősítik azok a társadalomtudományi vizsgálatok, amelyek korábban természetesnek hitt és éppen ezért nem problematizált különbségek (például nemi, faji vagy kulturális különbségek) társadalmi és politikai eredetére kérdeznak rá. *Az identitás és a kultúra átpolitizálódik*, jogosan merül fel hát a kérdés: lehet-e a liberális tradíciókra épülő politikai koncepciókat úgy tágitani, hogy az új törekvések magában foglalja, avagy egyszerűen arról van szó, hogy ami az identitáspolitika területén történik, feloldhatatlanul ellentmond a liberalizmus és a jogállamiság elveinek.

A fenti két nézetet ütköztette egymással a Heller Ágnes (Heller 1994a, 1994b) és a Kim Lane Scheppele - Wessely Anna (Scheppele-Wessely 1995) szerzőpáros közti vita, amelyben Heller a klasszikus liberális álláspontot védte, a szerzőpáros pedig annak korlátaiból kiindulva a politika és a liberális elvek újabb értelmét kereste. Heller Ágnes álláspontja az, hogy a testi meghatározottság, a biológiai és kulturális kötelékek prepolitikaiak. Kim Scheppele és Wessely Anna nézete szerint azonban mindezek évszázadok óta elevebenne vannak a politikában, tehát csak az kérdéses, hogy az általuk létrehozott egyenlőtlenségeket miként, milyen politikával lehet kiegyenlíteni. Az előbbi nézet szerint - éppen a politika tisztaságának megőrzése végett - magán- és nyilvános szféra elkülönülését meg kell őrizni. Az utóbbi a feministákat idézi: a személyes egyben politikai („the personal is political”), és azt vallja, hogy éppen a két szféra közötti határ ledöntése jelenthetne esélyt a társadalmi egyenlőség megvalósítására. Ilyen módon kerülhetnének be a korábban marginalizált kérdések a nyilvánosságba, és egyben a magánszféra is átértékelődne, végre nem a korábbi hatalmi viszonyok konzerválója lenne, hanem a liberalizmus értékeinek, az egyenlőségnek és a méltóságnak a szellemében alakulhatna át.

Identitás és politika viszonyának hagyományos és újabb nézetei konfrontálódnak abban a vitában, amely a multikulturalizmus hívei és ellenzői között folyik. (E kötetben két markánsan szemben álló nézetet képvisel Charles Taylor és Jürgen Habermas írása.) A multikulturalizmus hívei úgy vélik, hogy a társadalmi különbözőségek kezelésére gyökeresen új eszközt találtak, amely képes a demokratikus jogállam keretein belül működni. Raz szerint a liberalizmusnak háromféle válasza volt erre a kérdésre: a *tolerancia*, amely viszont - tapasztalatból tudjuk - azt is jelenti, hogy korlátozzuk a különbözőket a nyilvános terek és a

média használatában; az egyéni jogok, ami a diszkriminációval szemben hivatott védelmet nyújtani, valamint a *multikulturalizmus*, amely arra a megfontolásra támaszkodik, hogy az egyéni szabadság és boldogulás függ a kulturális csoporthoz való akadálytalan hozzátartozástól (Raz a kötetben).

A multikulturalizmus abból indul ki, hogy a liberális állam törvényei segítségével megvédte ugyan a kisebbségek tagjait a diszkriminációtól, de nem támogatta sajátos kultúrájuk kifejezését. Immár az utóbbit tartva szem előtt, Kymlicka a *kisebbségi jogok* újabb tipológiáját javasolja (Kymlicka 1995: 26-33. p.):

- *önkormányzati jogok*: átadni a hatalmat a nemzeti kisebbségeknek, illetve megosztani a központi kormányzati szervek és a regionális alegységek között, akár a federalizmus bizonyos formáiban;
- *polietnikus jogok*: anyagi támogatás és jogi védelem az etnikai és vallási csoportok kulturális gyakorlata számára, változásokat sürget az államilag ellenőrzött területeken: antirasszista politikát, az iskolai tantervek átalakítását úgy, hogy azokban tükröződjék a kisebbségek pozitív hozzájárulása az ország kultúrájához, történelméhez;
- *speciális képviselői jogok*: e felfogás a különböző - nem csak kulturális - kisebbségek alulreprezentáltságának tényéből indul ki, és megoldásként - a hátrány kiegyenlítésére meghatározott ideig érvényesíthető - speciális képviselői jogokat javasol, amelyek például meghatározott számú helyet szavatolnak az etnikai és nemzeti kisebbségeknek a törvényhozásban és az állami intézményekben.

Az egyéni vagy kollektív jogok kérdését, amely a kisebbségpolitika egyik legfontosabb elvi kérdése az utóbbi években, teoretikus megközelítésbe helyezi Charles Taylor és Jürgen Habermas vitája. Taylor szerint a huszadik század végén a polgárjogi és feminista mozgalmak és a legkülönbözőbb kisebbségek emancipatorikus küzdelmeinek következtében a politika kulcsfogalma az elismerés lett, aminek nyomatékot az identitás és az elismerés kapcsolata ad. *Az egyenlő elismerés* két módon valósulhat meg a polgári demokráciákban. Az egyik elvi lehetőséget az *univerzalizmus politikája* jelenti, amely minden polgár egyenlő méltóságát hangsúlyozza, és amelynek célja a jogok egyenlővé tétele (Taylor a kötetben). A méltóság alapja ebben az esetben egy univerzális emberi képesség, az, ami mindenkiben egyforma, és nem az, amit valakik valahol megvalósítottak belőle. A másik, Taylor szerint a liberális jogállammal ugyancsak összeférhető elv a *különbözőség politikája*, amely szerint az elismerés tárgya személyek vagy csoportok egyedi identitása, mindenki mástól való különbözősége (Taylor a kötetben). Az utóbbi értelmében az egyenlő megbecsülés a különbözőt, a meglévő kultúrákat illeti meg, ami a hátrányos helyzetű csoportok megkülönböztetett kezelését is feltételezi (például pozitív diszkriminációt mindaddig, míg a társadalmi különbségek kiegyenlítődnék).

A fentiek közül az első a politikának a liberalizmus hagyományai szerinti *procedurális* értelmezése (Dworkin), ami a politika folyamata, gyakorlata iránti elkötelezettséget feltételez az állampolgár részéről, miközben az állam egyetlen partikuláris *szubsztantív* nézetet sem támogat, semleges marad a jó élet tartalmát illetően. Taylor ezzel ellentétben úgy gondolja, hogy a liberalizmussal az elvek szintjén is összebékíthető az a tapasztalat, miszerint minden kisebbség politikai elitjének az a szándéka, hogy kollektív értéként és célként tételje a kisebbség kultúráját. Ezáltal viszont nemcsak a kultúra egyéni választhatóságának feltételeit, hanem magát a közösséget és annak kultúráját is megteremti.

Egy erős kollektív célokkal rendelkező társadalom is lehet liberális, ha elfogadjuk, hogy létezik nem procedurális liberalizmus. Ez a modell különbséget tesz az alapvető jogok és szabadságok, amelyek a liberális hagyománynak megfelelően egyéniek és elsődlegesek, valamint fontos, de visszavonható privilégiumok és mentességek között.

Habermas szerint a taylori elismerés politikája, amennyiben kollektív identitásokat és ezek alapjaként szubsztantív konszenzust tételez, a modern jog alapelveit sérti, amelynek legfőbb tulajdonsága, hogy individualisztikus és procedurálisan szabályozott. A multikulturalizmus elsősorban a jogrend és a politika etikai semlegességének kérdését veti fel.

Habermas azt bizonyítja, hogy a jogalkotás, illetve a politika *procedurális* értelmezése önmagában elegendő lehetőség arra, hogy egy társadalomban megjelenő új értékek és érdekek megnyilvánulhassanak és elismerést nyerjenek.

Habermas abból indul ki, hogy „a kollektív célok figyelembevételének nem szabad felbomlasztania a jog struktúráját, nem törheti szét a jog formáját...” (Habermas a kötetben). De a jogalkotás és a jogok megvalósulása a politikán keresztül egy olyan kontextusba ágyazódik, amelyben diszkusszió folyik a jó közös koncepciójáról, az elismert életformákról. A nyilvános diskurzusokon és a politika mechanizmusain keresztül ekképpen változhat az alapjogok megvalósulásának etikai tartalma, és maguk a jogok is újrafogalmazódhatnak. Ha egy állam polgárai változnak, változik az a diskurzus is, amely az etikai-politikai evidenciákat meghatározza. Egy jól működő nyilvánosság, amely lehetővé teszi és támogatja az önértelmezési diskurzusokat, vagyis az egyenlő alanyi jogok megvalósításának folyamata kiterjed a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik egyenjogú együttélésének szavatolására is. Mindez a jogigényekből fakad és az egyenlő megbecsüléshez való joggal támasztható alá, nem a kultúrák Taylor által feltételezett egyenlő értékével (Habermas a kötetben).

A modern jogállam egyik jellemzője, hogy polgárai között nincsen és nem is hozható létre semmiféle szubsztanciális érték-konszenzus. Az ettől eltérő próbálkozások, amelyek az értékek és a kultúra közösségét kívánják létrehozni - Habermas szerint -, a modernitással ellentétesek, s mint ilyenek egy modern társadalomban szükségszerűen *szegregálódnak*. Minden pozitívan diszkriminált közösség határai megszilárdulnak, a társadalmi egyenlőségre való esélyei romlanak. Habermas szerint az integráció egyetlen járható útja a procedurális konszenzus - a legitim jogalkotás és hatalomgyakorlás eljárásait érintő - kialakítása, illetve fenntartása. Ez pedig egy kétszintes asszimilációs modellben gondolkodva azt jelenti, hogy a demokratikus jogállam az elsőt, a *politikai integrációt* elvárhatja polgáraitól, beleértve a bevándorlókat is, míg a másodikat, az *etikai vagy kulturális asszimilációt* nem (Habermas a kötetben). Habermas szerint tehát a különbözőségek kezelésének kulcsa a liberális demokráciákban a politikai és az etnikai integráció szétválasztása.

A kritikusokkal ellentétben a multikulturalizmus hívei a marginalizált kisebbségek, az el nem ismert identitások számára az emancipációnak és egyben a társadalmi integrációnak két egymást kiegészítő módját látják. Az állam által ellenőrzött *közös kultúrát*, a nyilvánosság legfontosabb diskurzusait és a politikai intézményeket úgy kell átalakítani, hogy azok az értékek pluralizmusát, a létező különbségeket és a különbözőség jogát elismerjék és megjelenítsék. Másrészt a politikai gyakorlatban átmenetileg *speciális technikákat* is alkalmazni kívánnak, például pozitív diszkriminációt különböző versenyterületeken, amelyek segítségével a társadalmilag hátrányos helyzet kiegyenlíthető.

A multikulturalizmus új politikai megoldásokat keres a modern társadalmakban felmerült, de megnyugtató módon mind ez ideig meg nem oldott problémákra: a bevándorlók politikai státusára, abenszülött kisebbségek marginalizáltságára, általában a kulturális különbözőség kezelésére és a különbségekből eredő társadalmi hátrányok kiegyenlítésére. De mindenekelőtt újfajta diskurzust jelent, amely a modernitásnak a homogenizálást célzó és ezzel együtt kirekesztő nagy elbeszéléseinek kritikájából kiindulva másfajta összefüggésben helyezi el az identitás, kultúra és politika viszonyát. A multikulturalizmus a kisebbségeket, a különbséget, a sokféleséget állítja reflektorfénybe. Hogy ezt milyen módon teszi, ezt szeretné megmutatni ez a válogatás egyrészt olyan írásokon\* keresztül, amelyek politikailag elkötelezettek, a diskurzuson belül vannak, vagy éppen azzal vitatkoznak, másrészt olyan szövegekkel, amelyek e diskurzust értelmezni, megérteni segíthetnek.

\* A kötetben megjelenő fordítások több esetben rövidített változatai az eredetinek

**AUGIE FLERAS**

**JEAN LEONARD ELLIOTT**

# **A MULTIKULTURALIZMUS KANADÁBAN: „A SOKFÉLESÉG FELMAGASZTALÁSA”\***

A multikulturalizmus - mint ideológia - azt fogalmazza meg, "minek kellene lennie".

Ellentétben a multikulturalizmussal mint „ténnyel” mely a társadalmi valóságot írja le, a multikulturalizmus ideológiája előírja a gondolkodás vagy a cselekvés kívánatos irányát, amely megfelel a kulturális pluralizmus, illetve a szabadság, a tolerancia és az egyéni, különbségek iránti tisztelet elvének. Kanada hivatalos ideológiájaként, a multikulturalizmus felöleli a kanadai egység, azonosság és önkép természetéről és vonásairól kialakított eszméket és eszményeket. Számos feltételezés támasztja alá ezt az ideológiát, és ezeket alaposabban meg kell vizsgálnunk ahhoz, hogy megérthessük a multikulturalizmus ideologikus természetét.

1. Először is, mint eszmények együttese, a multikulturalizmus feltételezi, hogy vannak etnikailag eltérő csoportok, melyek különbözőnek tartják magukat, és tagjaik közösen meg akarnak maradni különbözőnek, akár mert így tartják célszerűnek, akár mert az önkifejezés így kívánja. A kisebbségi sokféleség iránti lelkesedés egyáltalán nem csökkenti az elkötelezettséget a társadalmilag és gazdaságilag egyenlő polgárként való politikai részvétel iránt. A multikulturalizmus jogosnak tartja az efféle kulturális önkifejezés eleven, megélt valóságát, amely értelmet és biztonságot ad egy csoport tagjainak a gyors társadalmi változások vagy a társadalmi zavarok idején. A kulturális sokféleség a nemzeti „mozaik” belső alkotóeleme, a kanadai eszményt tükrözi, gazdagság és erő származik belőle. A multikulturalizmus tehát elválaszthatatlan a sokféleség felmagasztalásának ideológiájától, és legitimitását a kanadai kulturális mozaikra való hivatkozások révén nyeri.

2. A multikulturalizmus iránti elkötelezettség nem mond ellent az egység-a-sokféleségben eszményének. Nem bírálja a kulturális hagyományok jelenlétét, mondván, hogy azok összeegyeztethetetlenek a nemzeti egységgel és összetartással. A multikulturalizmus minden etnikai-kulturális csoportot egyenlőnek tart. Azt vallja, hogy minden egyes egyénnek jogában áll azonosulni és társulni az általa választott kultúrával, és mégis teljes mértékben élhet a gazdaság és társadalmi egyenlőség lehetőségeivel. Egyetlen kulturális entitásnak sincs előjoga valamely másikkal szemben, sőt, mivel gazdagítja a társadalmat, mindegyiket tiszteletben tartani és támogatni kell. A kulturális múlt bizonyos elemeinek kiemelését és előtérbe állítását nem itéli el szellemi alacsonyabbrendűségként, csökönységként, hűtlenségként és hazafiatlanságként vagy az állampolgári kötelességek megtagadásaként.



\* Fleras, Augie - Elliott, Jean Leonard: Celebrating Diversity: Multiculturalism as Ideology. In: Fleras, Augie - Elliott, Jean Leonard: *The Challenge of Diversity. Multiculturalism in Canada*. Nelson Canada, 1993, 53-67. Fordította Pásztor Péter.

A sokféleség a nemzeti önazonosság és egység legfőbb forrása, nem mellékes tényező a nemzeti érdekekhez képest, s nem gördít akadályokat azok elé. Az etnikai-faji kisebbségek a társadalom legitim és benső részét alkotják, és ennek megfelelően jogukban áll versenyezni a hatalomért, a gazdagságért és a közéleti forrásokért.

Legalább ilyen fontos hangsúlyoznunk annak szükségét, hogy e különbségek beépüljenek a fennálló társadalmi szerkezetbe. Az ilyen beillesztés alkalmasint maga után vonja *a)* nemzeti intézmények, *b)* a közvélemény és *c)* a szervezeti szolgáltatások pluralista átalakítását. Sőt a multikulturalizmus ideológiáját az a meggyőződés irányítja, hogy ezeket a különbségeket működőképes nemzeti keretbe lehet foglalni, ha az egyének szabadon és önkéntesen tartozhatnak az általuk választott kulturális hagyományhoz, anélkül hogy tartaniuk kellene bármiféle megtorlástól - feltéve, hogy elsősorban az államhoz tartoznak. Az etnikai kisebbségeknek tehát lehetőségük van a választott kulturális hagyománnyal való másodlagos azonosulásra, ha ez nem áll szemben az alapvető intézményes értékekkel, az ország törvényeivel és az egyének jogaival. E kettős azonosság nem jelent következetlenséget, habár a határok kijelölésekor gyakran fölmerülhetnek problémák.

3. A multikulturális filozófiát a kulturális relativizmus elvei ihletik. E tan szerint minden kulturális rendszert úgy kell megközelítenünk (és értelmeznünk), *mintha mindegyik* egyformán jó és érvényes volna saját kontextusában. E tekintetben két alapelv érvényesül: először is a kulturális szokásokat meghatározó mentalitás és szempontokat abban az összefüggésben kell megértenünk, amelyben megnyilvánulnak. Másodsor, abszolút mércék híján, ez a tan egyenlő rangot biztosít minden kulturális szokásnak. Egyetlen kulturális életstílust sem tekinthetünk magasabb rendűnek másoknál. Minden egyes kulturális szokáskészlet egyformán értékes, feltéve ha a szóban forgó szokás megmarad a törvényesség keretein belül és társadalmilag elfogadható.

A kulturális relativizmusból fakadó tolerancia alapvető a multikulturális ideológia szempontjából. A relativizmus azonban még itt sem engedi meg a „minden megteszi” szemléletét, mivel egy gyakorlatot vagy szokást csak eredeti összefüggésén belül lehet igazolni. Vagyis azt, amit egy kontextusban elismernek, nem biztos, hogy egy másikban is elfogadják vagy elismerik. Más kulturális gyakorlatok megértése vagy átértékelése sem jelenti mindjárt egy sértő szokás hallgatólagos elfogadását vagy jóváhagyását. Azok a szokások, amelyek tagadják a személyes méltóságot vagy korlátozzák az emberi jogokat, jogsértésnek tekinthetők, és a kulturális relativizmus alapelvét is semmibe veszik. A „helyességre” és az „elfogadhatóságra” vonatkozó döntés nehézségét csak tovább súlyosbítja, hogy nincsenek megbízható (abszolút) módszerek a relativizmus keretein belül még tolerálható cselekedetek meghatározására.

A kulturális relativizmus tehát legfeljebb csak eszköz valamely cél elérése érdekében, nem pedig önmagáért való cél, még egy multikulturálisan berendezkedett társadalom esetében sem. Olyan akadályt állít elénk, amellyel szembesülnünk kell, és amelyet le kell küzdenünk ahhoz, hogy megvalósíthassuk a multikulturális állam eszményeit. Végére is a multikulturalizmus nem tarthat fenn teljes kulturális rendszereket. Csupán azt őrizheti meg,

ami egyezik a kanadai szokásokkal, normákkal és törvényekkel. Az olyan kulturális szokások, mint a családban beszélt öröklött nyelv, aligha okoznak különösebb nehézséget. Más, a kanadai kultúrával ellentétes gyakorlatokat vagy szokásokat, mint például az olyan bánásmódot, amely a férfiakhoz képest alacsonyabb rendűként kezeli a nőket, vagy a vallási és politikai kérdésekben tanúsított türelmetlenséget, nem lehet megtűrni anélkül, hogy a kanadaiakat összetartó multikulturális szövet szét ne foszlana.

4. Összetett és sokszínű társadalmakban a multikulturalizmus az etnikumok közötti összhang megteremtését és fenntartását szolgálja. A multikulturalizmus eszménye azon a meggyőződésen alapul, hogy ha a pluralizmus elveit a társadalom minden szektorában alkalmazzák, akkor a kulturális és nyelvi kisebbségek megtalálhatják a beilleszkedés és a kölcsönös megértés kielégítő szintjét. A multikulturális elkötelezettség azt az alapfeltevést tükrözi, hogy akiknek biztos kulturális hátterük van, azok elismerik mások hasonló jogait.

Azok viszont, akik veszélyeztetve érzik magukat, aligha lesznek nagylelkűek másokkal szemben. Következésképpen a multikulturalizmus abból a feltevésből kiindulva támogatja a csoportok egymás iránti toleranciáját, hogy „minél inkább úgy érzi valaki, hogy saját életmódja ...kiteljesíti életét, annál szívesebben fogadja mások hasonló lehetőségeit” (Rawls 1971). A csoportok közötti összhang csak a biztos azonosságtudatú egyének közötti folyamatos és igazságos kapcsolatokról és kölcsönhatásokról származhat. Miként 1971. október 8-án parlamenti beszédében Trudeau miniszterelnök új kormányprogramját válaszolva kifejtette:

A nemzeti egységet, ha ez mélyen személyes értelemben is jelent valamit, az egyén tulajdon önazonosságába vetett bizalmára kell alapoznunk, ebből fejlődhet ki a mások iránti tisztelet, az eszmei, szemléleti és bizonyos feltevésekben való egyetértés. A határozott multikulturalista politika e kezdeti bizalom megteremtését segíti elő.

Az újabb adatok tükrében a „biztonságra” és „kapcsolatokra” vonatkozó feltevés bizonyos fokig valóban érvényesnek tekinthető a kanadai társadalomra.

Röviden: a multikulturalizmus eszményei változatosak, de a következőket általában előfeltételezik: a) az önbecsülés növelése erős kulturális azonosulás révén, b) a faji előítéletek felszámolása az érintett „mások” szükségleteinek és törekvéseinek a figyelembevételével és c) az interkulturális csere serkentése az empátia és a megértés elősegítésével. Eszményi esetben biztos és jól szabályozott politikai egység formálható az eltérő elemekből, feltéve ha toleráns, befogadó és nyitott légkör uralkodik. Ugyanakkor nem egyszerűen az önmagáért való sokféleség támogatása a fontos, a cél az, hogy a kultúrák megértsék egymást és bizonyos dolgokban egyetértsenek egymással. Sokan nem ismerték fel ennek az alapvető különbségtételnek a jelentőségét, s ez meghatározó következményekkel járt arra nézve, hogy miként fogják föl és értékelik a multikulturalizmust.

5. A multikulturalizmus elfogadása azon a meggyőződésen alapul, hogy a sokféleséget tevékenyen irányítani kell ahhoz, hogy a lehető legtöbb hasznot hozza. Noha sokan hangoztatják, hogy Kanada máris multikulturális társadalom, és ez a tény önmagában is feleslegessé teszi az állam politikai beavatkozását, a kulturális sokféleség eme passzív felfogása nagyfokú naivitásról tesz tanúságot. Önmagában a faji és kulturális különbségek dinamikus összjátéka feszültségeket, csatódásokat és etnikai konfliktusokat is eredményezhet. A tolerancia lényegében véve *amolyan laissez faire felfogás: közömbösségből* vagy *beletörődésből* elviselünk valamit. Ezzel szemben a multikulturalizmus átalakítja ezt a

passzivitást, aktív gyakorlattá, amellyel támogatni és bátorítani kíván. Jó vezetés mellett a sokféleség társadalmi, politikai és gazdasági szempontból is termékeny irányba terelhető, és a nemzeti érdeket szolgálhatja. Ez vezet el ahhoz az állásponthoz, hogy a sokféleséget nem egyszerűen elismerni és elviselni kell, hanem aktívan támogatni is, mert olyan erőforrást, lehetőséget jelent a társadalom számára, amely még kiaknázásra vár.

Összefoglalva az eddigieket: egy multikulturális társadalomban az egyéneket fajra vagy etnikumra való tekintet nélkül megilleti: *a) az egyenlő bánásmód, b) a faji megkülönböztetéssel szembeni védelem, c) az esélyegyenlőség és d) a kulturális különbözőség megőrzésének joga.* A faji és etnikai kisebbségektől elvárják, hogy elfogadják a közös kultúrát, ugyanakkor szabadon gyakorolhatják hagyományos szokásaikat akár egyedül, akár másokkal közösen, ha nekik úgy tetszik. Etnikai kötődéseik semmilyen módon nem gátolhatják nyilvános tevékenységeiket. A magánszféra sokféleségének bátorítását kiegészítik az államnak azok az erőfeszítései, hogy az egyenlőtlenségeket felszámolja és az esélyegyenlőség diszkriminatív gátjait megszüntesse. A legkevesebb e tekintetben az, hogy a hatalom birtokosai hajlandók legyenek a gyengébb helyzetű csoportokat támogatni. Ilyesfajta elkötelezettség nem jellemezte a sokféleség kezelésének korábbi ideológiáit.

## A SOKFÉLESÉG KEZELÉSÉNEK IDEOLÓGIÁI

Az eddigiekben a multikulturalizmust mint ideológiát vizsgáltuk. A multikulturalizmus sajátos eszméit és eszményeit tekintettük át, melyek a sokféleséget szorgalmazva annak szükséges, természetes és hasznos voltára mutatnak rá. A kulturális különbségek e felfogás szerint értékesek, és érdemes eltérni és megőrizni őket. E célok megvalósítása érdekében a hatóságok politikájuk, programjaik és eljárásaik révén a sokféleségre nyitott ideológiai légkört igyekeznek teremteni. A multikulturális kaleidoszkóp ilyen elismerése jelentős változást hozott a korábbi időszakhoz képest, amikor a kormányzati politika és programok csak a többségi ügyeket, értékeket és intézményeket ismerték el. Korábban Kanada, mint befogadó ország, a bevándorlókkal és más csoportokkal szemben asszimilációs, szegregációs és integrációs politikát folytatott. A fejezet következő részében olyan egyéb ideológiákat vizsgálunk amelyek máig meghatározzák a sokféleség kezelését Kanadában és másutt.

### *Asszimiláció: az angolosítás eszménye*

Történetileg a kormányzat és az etnikai kisebbségek viszonya az asszimiláció, illetve a kisebbségeknek mint istenfélő, dolgozó polgároknak a főáramba való beolvasztása körül strukturálódott. Az asszimilációs törekvések azokból az eszme- és értékrendszerekből (például a szociáldarwinizmusból) következtek, amelyek a Nyugat felsőbbrendűségét magasztalták, miközben jelentéktelennek, erkölcstelennek vagy anakronisztikusnak tartották és elutasították a kisebbségeket. A telepes gyarmatokon, például Ausztráliában és Új-Zélandon, a „primitív” kultúrákat fel akarták számolni. Bizonyos esetekben a kormányzati politika már-már megközelítette a kifejezett és nyílt rasszizmust. Gondoljunk csak arra, hogy Kanada faji vagy nemzeti alapon engedélyezte a bevándorlók letelepedését. Ugyanilyen nyilvánvaló a rasszizmus a faji kisebbségek, például a feketék és ázsiaiak kirekesztésében és elkülönítésében. Attól tartottak ugyanis, hogy a fajok keveredése következtében Kanada lakossága fajilag elkorcsosul, és ezért közerkölcse leromlik.

Más esetekben az asszimilációs eszményt kifinomultabb eszközökkel valósították meg - például iskolák és egyházak segítségével. Gondoljunk csak Kanada őslakosságának helyzetére: kezdetben az asszimiláció a rezervátumok létesítésével a védelmükre összpontosított, hogy azután kitegye őket a civilizáció áldásainak, és ily módon segítse elő betagozódásukat a főáramba, az istenfélő, dolgozó és hatékonyan termelő farmerek közé.

Ez és a hasonló programok ugyanabba az irányba mutattak. A kisebbség hiedelmeit, szokásait és társadalmi mintáit igyekeztek ellehetetleníteni vagy ellenezni, majd az uralkodó értékekkel és prioritásokkal helyettesíteni a társadalmi fejlődés érdekében. Amikor nyíltan nem vetették el, akkor is csak átmeneti jelenségként tűrték meg a sokféleséget, útban a végső asszimiláció felé. A kitartó etnikai kötődést betegesnek tartották, sőt összeegyeztethetetlennek a Birodalom jövőjével és a kanadaiak brit alattvalói státusával.

E rövid áttekintés alapján úgy határozhatnánk meg az asszimilációt, mint egyirányú - tudatos vagy öntudatlan, formális vagy informális - beolvasztási folyamatot melynek révén az uralkodó szektor megkísérli aláásni a kisebbségek életmintáit magasabb rendű lehetőségként rájuk kényszeríteni saját kultúráját és intézményeit, és kicsikarni bizonyos fokú „rituális” igazodást, külsőségeiben megnyilvánuló alkalmazkodást. Az asszimiláció a következő törekvések jegyében fogant: a) az alárendelt társadalom kulturális alapjainak felszámolása, b) a kisebbségekhez tartozók hazafias és hatékonyan termelő állampolgárrá való átalakítása, illetve c) a főáramba való belépésük, az azzal való azonosulásuk előmozdítása. Az uralkodó csoport tulajdon kulturális értékeit és társadalmi mintáit elkerülhetetlennek és kívánatosnak tünteti föl. Az alárendelt csoportéit pedig lekicsinyli, mert az uralkodó értékekhez képest alacsonyabb rendűek, gyermetegek és semmitmondók, ráadásul veszélyeztetik és akadályozzák mind a többségi, mind a kisebbségi érdekeket.

Az asszimiláció iránti elkötelezettség bevallottan nem a főáramba való teljes beolvasztásra törekszik. Komoly kétségek merültek föl ugyanis a tekintetben, hogy a kisebbségek átalakulhatnak-e vagy sem, s hogy át kell-e alakulniuk egyáltalán. Az asszimilációból ugyancsak nem következik a kisebbség kulturális alapjainak teljes elvetése, még kevésbé azonosságának teljes elvesztése. A nyugati civilizációval összeegyeztethető szokásokat megtűrik, ha azok a) a magán- vagy személyes életre korlátozódnak, b) nem sértik mások jogait, c) összhangban állnak a törvény betűjével és szellemével és d) fenntartják a polgári társadalom elveit.

Ráadásul az asszimiláció nem jelent teljes beolvadást sem. Az asszimiláció nevében csupán azt várják el a kisebbségekhez tartozóktól, hogy külsőleg alkalmazkodjanak az uralkodó életstílus bizonyos aspektusaihoz. A szemléleti változásnál sokkalta fontosabbnak tartják a magatartásbeli azonosulás rítusait és üres gesztusait, tekintettel a teljes átalakulás nehézségeire - vagy egyenesen lehetetlenségére.

Noha a nyílt angolosítási törekvések kora letűnt, az asszimilációs elvek ma is részét képezik a kormányzati politikának, még ha esetleg akaratlanul is. Mára tulajdonképpen az asszimilációs folyamat eszközei változtak meg. Minthogy a kulturális hagyományok az új helyzetben is igen tartósnak mutatkoztak, a központi hatóságok felhagytak a kulturális asszimiláció hiábavaló erőltetésével. Helyébe az intézményes asszimiláció lépett, amely azt hangsúlyozza, hogy a kisebbségek beolvadását a társadalom intézményes kereteiben való széles körű részvétel biztosítja.

***Integráció: az olvasztótégely eszménye***

Az asszimiláció mint hivatalos kormánypolitika a huszadik század közepére elveszítette vonzását. A hazai és a nemzetközi kihívásokra a liberális demokrata társadalmak azzal válaszoltak, hogy meghirdették az integráció politikai elvét. Az integráció irányelve Új-Zélandban, Ausztráliában és Kanadában jelent meg, s ez utóbbi országban az 1960-as és 1970-es években a faji ügyek kezelésében a hivatalos kormánypolitika rangjára lépett.

Kanadában ez a fajta elkötelezettség számos formát öltött, közülük tartoztak az olyan hivatalos javaslatok, melyek például az őshonos lakosságnak a főáramba való integrálását az indiántörvényben lefektetett különleges státusuk eltörlésével kívánták elérni.

Az integrációt célozta meg a rasszista törvények és a faji kisebbségek elkülönítését biztosító „színhatárok” (*colour bars*) eltörlése is (Ontarióban csak 1964-ben törölték el a fajilag elkülönített iskolákat), amelyek neveltségessé tették mindenféle hivatkozást a társadalmi-gazdasági egyenlőségre (Walker 1989). Végül bizonyos körökben a multikulturalizmust is olyan integrációs stratégiának tekintik, mely azon az elven alapul, hogy akiknek biztonságos a társadalmi-kulturális helyzetük, azok mások helyzetét is megszilárdíthatják.

Az integráció olyan sajátos meggyőződéseket és feltevéseket foglal magában, amelyek megkülönböztetik azt a sokféleség kezelésének egyéb stílusaitól. Az asszimilációval ellentétben az integráció kétirányú folyamatnak tekinthető, melynek során az uralkodó és az alárendelt szektorok egymásra hatásából új egység születik, ahhoz hasonlóan, ahogy a festékek összevegyülnek egy tégelyben. Az integrációs folyamat során többségi és kisebbségretemek java összeolvad az egy és összefüggő nemzeti keretben megannyi gyakorlat és szokás, köztük a vegyes házasságok és az oktatás nyomán. Minden egyén formálisan egyenlő a törvény előtt, és semmilyen előnyben vagy megkülönböztetésben nem részesülhet.

Igen találón és tömören írja le ezt a helyzetet az amerikai „olvasztótégely” metaforája.

Mínthogy az olvasztótégely az elérendő cél, mind az uralkodó, mind az alárendelt csoportokat arra ösztökéli, hogy összeolvadjanak. Olyan új kulturális egység születik ebben az ötvözési folyamatban, amely elvben magán viseli minden kultúra nyomát. A valóságban azonban az alárendeltnek ez az egybeolvadása („szintézise”) az uralkodóval lényegében véve nem változtatta meg az amerikai faji viszonyok „tégelyét”: irányultságát tekintve egyértelműen megmaradt fehérnek, kapitalistának és liberálisnak.

### ***A szegregáció: a színhatár ideológiája***

A faji elkülönítéssel társított eszmék és eszmények markánsan eltérnek azoktól, amelyeket az asszimilációval és az integrációval társítottunk. A társadalom formálisan - és erőszak következtében - viszonylag önálló, uralkodó és alárendelt csoportokra szakad szét. Mind az uralkodó, mind az alárendelt csoport éles megosztottságban és kulturális elkülönülésben él - nem önkéntes választás és önszabályozás, hanem hatósági rendelkezések és kényszer folytán. A két csoport kapcsolata a minimumra szorítkozik, kivéve a gazdaság és a politika terét, ahol némileg hatniuk kell egymásra. A rasszista ideológiák azért keletkeznek, hogy biztosítsák a fajok elkülönítését, megakadályozzák a kisebbség részvételét a társadalomban, és megerősítsék az uralkodó csoportnak a gazdaság és az elosztás ellenőrzésében elfoglalt helyét. A kölcsönhatásokat nem szabályozza sem elfogadott értékrendszer, sem társadalmi norma, hanem fizikai erőszakkal való fenyegetéssel kényszerítik ki, hogy biztosítsák az uralkodó csoport gazdasági és politikai hatalmát.

A faji elkülönítésre példaként felhozható az Egyesült Államok déli része, ahol a feketéket és a fehéreket a törvény és a szokás egyaránt szétválasztotta az intézmények szintjén az 1950-es és 1960-as évekig. Mint többen is rámutattak, a faji elkülönítés bizonyos formája Kanadában is érvényesült az őshonos lakosság számára intézményesített rezervátumrendszerben. A látható kisebbségeket, mint például a feketéket, kínaiakat és indiaiakat a közvélemény és a törvény rutinszerűen kizárta a közéleti részvételből. A feketék számára faji alapon elkülönített iskolák rendszere Ontarióban 1964-ig, Nova Scotiában pedig 1963-ig fennmaradt. A zsidókat szintén rutinszerűen kirekesztették a társadalmi részvételből, ahogyan másokat is, akiknek a színe vagy a kultúrája nem igazodott a társadalmi mércékhez.

Mindazonáltal kevés faji elkülönítési rendszer érte el a dél-afrikai apartheid fokát, ahol az elkülönítő törvények és gyakorlatok átfogó sorozata igazolta fehérek és feketék eltérő és egyenlőtlen fejlődésének elvét. Az apartheid sikerrel állította fel viszonylag független, fekete csatlós államok vagy hazák (bantusztánok) egész sorát a dél-afrikai társadalom peremén. Az intézményesített elkülönítés törvények egész rendszerében nyilvánult meg (kötelező nyilvántartás, belépőigazolványok), mely a fajokat szétválasztotta a politika, a gazdaság, a társadalom és a kultúra minden szintjén.

### ***Az alkalmazkodástól a pluralizmusig***

A sokféleség kezelésének ideológiái számos formát öltöttek a múltban és a jelenben egyaránt. A politika szintjén különösen fontos szerepet kap az asszimiláció, az integráció és szegregáció. E politikai kezdeményezések mindegyike magában foglalja az etnikai-faji kisebbségek státusára, kívánatosságára és kezelésére vonatkozó eszmék és eszmények egész sorát. Mindegyik felkínál egy megoldást a kisebbségi csoportok és az állam viszonyára, és ezt a kormány és a kisebbség kölcsönhatására vonatkozó fogalmakban fejezi ki.

Az asszimiláció a sokféleség felszámolására törekedett a beolvasztás, illetve az alkalmazkodás és az igazodás kikényszerítése révén. Az integráció azt tűzte ki célul, hogy a sokféleséget - annak az uralkodó szektorral való összeolvadása révén - beépítse a főáramba s ily módon sajátos kulturális egységet hozzon létre. A szegregáció pedig, tagadva a sokféleség létjogosultságát, a társadalmat részegységekre tagolta, és ezt az erőszakkal való fenyegetés révén tartotta fenn. A nemzetépítés folyamata szemszögéből mindhárom irányzat feleslegesnek tartotta a sokféleséget. Mivel a nemzeti egység és azonosság szempontjából feldolgozhatatlanok, a különbözőségeket mindhárom irányzat egyértelműen elvetette, illetve marginalizálta, hogy ezzel csökkentse társadalmi jelentőségüket. Kegyetlen tréfa, hogy a sokféleség legjobb kezelésének a faji és etnikai különbségek elfojtását tartották.

A multikulturalizmus ideológiája egészen eltér a fenti politikai megoldásokat meghatározó eszméktől és eszményektől. "Egyrésztől kifejezetten szorgalmazza a „sokféleség értékeit és erőnyeit, mondván, hogy azok szükséges, hasznos és el kisebbségek jogát arra, hogy kulturális múltjuk bizonyos vonásait megőrizhessék társadalmi egyenlőségük sérelme nélkül. Másrésztől azonban a multikulturalizmus merít más ideológiákból, minthogy új módozatokat keres a különbözőség kezelésére, noha dinamikája egészen más jellegű, hiszen a multikulturalizmus égisze alatt a különbözőség önkéntes választás és önmeghatározás kérdése. A multikulturalizmus és az integráció abban is hasonlít egymásra, hogy mindkettő arra törekszik, hogy a kisebbségek beépítése a főáramba. Különbségük abban nyilvánul meg, hogy mennyiben fogadják el a sokféleséget. A multikulturalizmus a pluralitás mozaikját választja, míg az integráció inkább olvasztótégelyhez hasonlít, amely a különbözőséget egységbe foglalja, hogy új egységet hozzon létre. Végül a multikulturalizmus az

asszimilációhoz is hasonlít abban a tekintetben, hogy a társadalmi egység mindkét ideológia szerint az alapértékek iránti elsődleges hűségétől függ. A kettő abban tér el egymástól, hogy milyen fokú alkalmazkodást és igazodást vár el a működőképes társadalmi rend megvalósítása érdekében. A két irányzat különbségei a sokféleség meg határozásában, értékelésében és befogadásában is megjelennek. A multikulturalizmus döntő fontosságúnak tekinti, hogy a polgár elsődleges lojalitása a társadalomnak szóljon, de megtűri és támogatja, hogy a másodlagos lojalitás valamely különleges örökséget illessen, minthogy ez hozzátartozik az állampolgári „csomaghoz”.

A fentiek fényében akár azt is mondhatnánk, hogy a multikulturalizmus haladást jelent a korábbi ideológiákhoz képest. Azt is mondhatjuk ugyanakkor, hogy szelektív módon újraértelmezi azon korábbi politikai eszményeket, amelyek a kanadai multikulturális mozaikot létrehozták.

### ***A mozaik metaforája: valóság vagy ábránd***

Kanada sokféleség iránti elkötelezettségét gyakran eszményítik az ország multikulturális mozaikjára hivatkozva. A mozaik szót ilyen értelemben először az amerikai író, Victoria Hayward használta 1922-ben a következő sorokban:

Az új kanadaiak a vén Európa számos országát és területét képviselik, s igazi változatossággal járultak hozzá a prérítartományok életéhez, különösképpen templomépítészetükkel, jellegzetesen keleti, csaknem törökös kupoláikkal és dómjaikkal, melyek a manitóbai juharfák vagy a folyóparti cserjék fölé emelkedve lenyűgözik az embert. Ezek az építészeti formák vallási jelentőségük mellett olyan központok is, melyek küszöbét átlépve az ember svéd zenét hallgathat, és az orosz responsumok mély és gazdag kántálását, és a templomok belső kialakításában közelről szemlélheti a Keletről Nyugatra átplántált művészetet. Az ég alján haranglábak és a keleti egyház hármass keresztszei rajzolódnak ki, a prérít átszelő utak kereszteződésénél pedig, például Quebecben, magasba emelt feszületek állnak. A préri hatalmas dimenziók és széles távlatok valóságos *mozaikja* [kiemelés a szerzőtől].

A mozaik metaforája, a virágképek (virágos kertek) és zamatokra való utalások (vegyes saláta) elterjedése ellenére, továbbra is tömören írja le a kanadai társadalmat. Eleveenségével a mozaik metaforája valóban beleivódott a kanadai társadalomba, mint Susan Crean mondja:

A nemzeti klisék között ugyanarra a magas polcra került, mint a juharszőrp és a lovas rendőrök rezesbandája, éppoly émelvítő és ünnepélyes. A politikusok előszeretettel hivatkoznak rá nemzeti ünnepeken mondott beszédekben, hogy robotgéppel kikevert prózájukat némi emelkedett képiséggel díszítsék fel. De a kép hatásos ...ez az egyetlen vonásunk, amely valóban elválaszt bennünket a tőlünk délre eső hatalmas olvasztótégelytől.

Mindazonáltal, miként Crean is megjegyzi, egy dolog a mozaiktársadalom erényeit magasztalni úgy, mintha azok a múlt bebetonozott színpompás relikviái volnának, és más felmérni, hogy vajon a mozaikkép pontos társadalomelméletet vagy kormányzati, politikai mintát fed-e.

A mozaik metaforája valóban gondolatébresztően ragadja meg a kanadai multikulturális eszményt. Gondoljuk meg: egy mozaik egyedi különleges színű, formájú és felületű darabokból áll. E darabok egységes és összefüggő mintává, illetve teljes képpé rendeződnek. Az összehatás meghaladja a különálló darabokét, de minden egyes darab megtartja

osztatlanságát és különlegességét. A metafora Kanadára való alkalmazása vegyes eredményekkel járt. Az etnikai-faji kisebbségeket arra biztatja, hogy kulturális hagyományait őrizzék meg, és ezzel is járuljanak hozzá a nagyobb egészhez. Ez a hozzájárulásuk persze nem fosztja meg őket egyediségüktől. De nem is csökkenti a kihívást, hogy olyan társadalmi rendet fedezzünk fel, amely anélkül őrzi meg a nemzeti egységet és osztatlanságot, hogy felszámolná az egyedi alkotóelemeket.

A mozaikra való hivatkozás éles ellentétben áll az Egyesült Államokban uralkodó olvasztótégely-metaforával, mely arra utal, hogy a bevándorlóktól és kisebbségektől elvárják, hogy olvadjanak be az uralkodó kultúrába és adják fel kulturális azonosságukat.

Vessük ezt egybe a mozaikeszménnyel, mely a sokféleséget, a különböző csoportok együttélését és együttműködését hangsúlyozza. Nincsen abban semmi meglepő, hogy a kanadaiak már régóta gúnyt űznek az olvasztótégely-metaforából, mert a sokféleség kezelésének ezt a módszerét nem tartják olyan felvilágosultnak, mint sajátjukat. Robert Enright írja: „mi kanadaiak igen sokra tartjuk kulturális toleranciánkat, és gyakran emlegetjük agyonhajszolt metaforánkat, a mozaikot Kanada multikulturalista politikájának legjobb leírásaként. Déli szomszédaink érzéketlen olvasztótégelyével szembeállítva, ez a mozaik bizonyos önelégültséget fejez ki.” És valóban, azt a látomást, hogy Kanada eszményi mozaik, sokan bírálták már. Azzal vádolták, hogy túlzó egyszerűsítés és torzítás, és romantikus képet fest a sokféleséghez való viszonyunkról, ugyanakkor az amerikai megközelítést befeketíti, mert ostobának és felvilágosulatlanul láttatja. A mozaikmetafora felnagyítja a sokféleség iránti elkötelezettségünket, mert nem vesz tudomást arról, hogy múltunkat és jelenünket mennyire áthatották és áthatják az intoleráns és asszimilációs törekvések. Ugyanakkor az olvasztótégely metaforája sem fejezi ki kellőképpen, hogy az Egyesült Államok mennyire fenntartja a sokféleséget - és a szegregációt. Másként szólva ezek a metaforák pontatlanul írják le a különböző csoportok egymáshoz való viszonyát. Azaz Kanada nem pluralista mennyország, ahol a sokféleséget felmagasztalják és a kisebbségeket teljes jogú és egyenlő résztvevőkként integrálják. Ugyanígy az amerikai élet sem egyezik a klisével. A valóság, úgy látszik, valahol eme látomásos - és ábrándos - eszmények között helyezkedik el.



**FRANK-OLAF RADTKE**

# **AZ IDEGENSÉG KONSTRUKCIÓJA A MULTIKULTURALIZMUS DISKURZUSÁBAN\***

## **1. A MULTIKULTURALIZMUS PROGRAMJA**

Az utóbbi években Nyugat-Európában a „multikulturális társadalom” körül hevesen fellángoló vita a klasszikus bevándorlóországokban (Einwanderungsland), Kanadában, az Egyesült Államokban és Ausztráliában zajló összecsapásokkal együtt arra szolgál, hogy a társadalomban a bevándorlók és a menekültek megjelenéséből következő változásokra az idegenséghez fűződő újfajta viszony megkonstruálásával reagáljon. E viták egy olyan új realitást fogalmazznak meg, mely szükségessé teszi a „belső” és a „külső”, a „mi” és az „ők” újrameghatározását. Megállapítják az etnikailag homogén nemzetállam végét, amelyben a „népet” - legalábbis a német gondolkodási tradícióban - a leszármazás és az a tény definiálta, hogy ők voltak jelen kezdettől az adott területen. A modern, globálisan összekapcsolódott világban a különböző nemzeti, vallási és kulturális eredetű népcsoportok egyidejű jelenléte válik normalitássá. A különböző csoportok együttéléséhez pedig új szabályokat kellene találni (Leggewie 1990).

A multikulturalizmus diskurzusát a társadalomban elsősorban az integrációval, a társadalmi kontrollal és a normák szabályozásával foglalkozó intézmények vezették be, azaz a társadalom- és az egészségpolitika, a szociális munka, a szociálpedagógia, valamint az iskolapedagógia. A Német Szövetségi Köztársaságban a 80-as évek elején zátonyra futottak a bevándorlókat vendégmunkásként felfogó, egészen addig érvényes elképzelések s a kizsorítás erre felépített stratégiái. Ekkortól kezdtek ezek a szakmák a társadalmat egy új terminológia segítségével leírni és - legalábbis azokkal az idegenekkel szemben, akik tegnap jöttek, s ma itt maradnak - új érintkezési formákról beszélni. A moralitásért felelős fórumok az egyházakon és a pártokon belül, illetve az értelmiségiek körében pedig vették a lapot. Frankfurtban például létrehozták a „multikulturális ügyek hivatalát” a helyesnek tartott értelmezés érvényesítése érdekében (Radtke 1991b).

Fontos, hogy pontosan adataljuk a "multikulturális társadalomról" való beszéd kezdetét. Mivel a Német Szövetségi Köztársaságban nemcsak 1980 óta van jelen jelentős számú bevándorló, továbbá a népesség kulturális vagy etnikai heterogenitása sem új jelenség, így a probléma korábbi elhallgatása, illetőleg a „multikulturális” fogalom hiánya arra figyelmeztet, hogy nem annyira a társadalomban történtek változások, mint inkább a szemantika alakult át, s ennek okait kellene kifejezni.

\* Radtke, Frank-Olaf: Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In: Elcin-KürsatAhler (Hrsg): *Die multikulturelle Gesellschaft: der Weg zur Gleichstellung*. Frankfurt am Main, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992, 129-141. Fordította Szíjártó Zsolt.

A multikulturalizmus diskurzusa nem arról szól, hogy a társadalmon belül a munkaerőpiacok nemzetközivé válása és a bevándorlók és a menekültek révén tartósan jelen vannak az idegenek, hanem egy *pedagógiai programról* és az ebből levezetett *társadalomtechnikáról*, amely különböző változatokat ölthet (Kasten). Meglepő módon a társadalomban már előzetesen megtalálható és ott diszkriminációhoz vezető „etnikai eredet” szerinti megkülönböztetést az „új realitás” elemzői is felhasználják a társadalmi viszonyok leírása során. Eltérően a „faj” történetileg túlhaladott, analitikus jelentőségében megcáfolt kategóriájától, a „kultúra” és az „etnicitás” megmaradt analitikus fogalomnak (Dittrich-Radtke 1990). A multikulturalisták is etnikai megkülönböztetésekkel dolgoznak, hogy a diszkriminációk tematizálásán keresztül pedagógiai kommunikációba kezdjenek a társadalommal. A társadalomnak meg kell tanulnia, hogy az etnikai különbségekkel kapcsolatban a tolerancia és a kölcsönös tisztelet szellemében járjon el; morális érvekkel meg kell győzni arról, hogy az etnikai különbséget ne a társadalmi diszkrimináció forrásaként használja fel. A kulturálisan egységes, nemzetileg homogén társadalom elavult modelljével a multikulturalizmus az etnikai sokszínűség vízióját állítja szembe, amelyet - a számos konfliktus ellenére - a kölcsönös megértés szellemében gazdagodásként kellene megélniük az embereknek.

### **1. A pedagógiai multikulturalizmus programja**

E program az interkulturális nevelés eszméjéből kiindulva hangsúlyozza az egyenlő értékűnek tekintett „kultúrák” - a bevándorlók „eredeti kultúrája” és az őslakosok „többségi kultúrája” - kölcsönös tiszteletét. Ez a multikulturalizmus a bevándorlók és az őslakosok közötti nyilvánvaló feszültségekre kíván választ adni. A társadalmi konfliktusok pedagógizálására irányuló általános tendencia része, amely mindig akkor kerül elő, ha más társadalmi fórumok nem tudnak vagy nem akarnak egy új problémát feldolgozni. A strukturális kérdéseket a szubjektív alkalmazkodás problémájaként értelmezi át. Az iskolában és a művelődés más intézményeiben meg kívánja teremteni a „multikulturálisként” elfogadott társadalom szubjektív előfeltételeit, ahol az életformák toleráns egymásmellettségét egy pluralizmusmodell alapján kell megszervezni.

A pedagógiai multikulturalizmus programja, amely mellett szociáldemokraták és a zöldek nagy része hitet tesz, nem más, mint az antifasizmus, illetve az antirasszizmus egy új (néha tehetetlen) formája, és sok esetben csak képviselőinek szellemi higiéniáját szolgálja. A multikulturalizmus e moralizáló formája hajlamos a társadalom virulens ellentmondásainak szociális-romantikus átszellemítésére, hajlik a strukturális adottságokat és a materiális konfliktusokat alulértékelő *kulturalizmusra*, és végül ki van téve a folklorizálás veszélyének. Az e szellemben fogant gyakorlati törekvéseknek paternalista-karitatív-gyámkodó ízük van, s olykor meghatóan naivnak tűnnek. A pedagógiai multikulturalizmus túlságosan gyakran szolgál az „aktív professzionalizálódás” stratégiájaként, amelynek révén a szervezetek, a pedagógusok és a tudósok megkísérlik biztosítani saját helyüket a közvetítés láncolatában.

### **2. Kulináris-cinikus multikulturalizmus**

Ez a fiatal szolgáltatók és a modernizáció nyer tesének számító középrétegek programja. A korszellemét tükröző képes újságok képviselik, melyek a multikulturális jövőbe tett utazást pozitív gondolkodással kötik össze.

Elképzelésük szerint a különidejűségek egyidejűsítése növeli a sokféleséget, fokozza az életformák pluralitását a metropolisokban, és így főként a művészetben és a zenében, a divatban, a konyhaművészetben stb. gazdagodáshoz veze. A „Cross-Culture” új lehetőségeit a harmadik évezred sikerreceptjeként ünneplik, némiképp rasszista felhangokkal: „fajok feletti popzenét” ajánlanak a Jajok feletti hallgatóságnak”. Mivel nemcsak a zenei elemek keverednek, hanem az örökölhető tulajdonságok is, ezért a régi, mendeli értelemben vett „csodálatos arcok” keletkeznek, s a „Cross-Culture-People” megmenekül a rettegett *uniformizált középszerből*. Ez a szemlélet kikerülhetetlennek tartja azt a kapitalisztikus elvet, mely szerint a tartósan erőltetett modernizáció a társadalom dinamizálódásához vezet, s ennek következtében az emberek gyökértelenné és bizonytalanná válnak. Egy ilyen élet azok szemében, akik önmagukkal szemben azt az igényt támasztják, hogy elérjék a posztkonvencionális orientációk fokát, az élvezetek és a terápia segítségével küzdhető le. A gyökértelenség az individualizáció kétségbeejtő-vidám programjává válik, a kozmopolitizmus a fékevesztett karrierizmus és fogyasztás előfeltétele, s többé nincs idő a pénzkeresést akadályozó „faji viszályokra”. A kulináris-cinikus multikulturalizmus helyeslően játszik rá a szociáldarwinizmusra („meg kell tanulnunk együtt élni a szegénységgel anélkül, hogy azonnal elájulnánk, ha a szemünk elé kerül”), és noha nem üdvözi a multikulturális társadalomban elkerülhetetlennek tartott rasszizmust - mint a szabadság árát -, mégis elfogadja; mindez már régen feledésbe merült a kiforrott posztmodern magatartásban, a társadalmi állapot megváltoztatására irányuló misszionárius buzgalomban.

### **3. Demográfiai-instrumentális multikulturalizmus.**

Képviselői józan számítással beletörődtek a népesedéspolitikai adottságokba: a népesség kollektív „előregedése” jelenti számukra a kiindulópontot, s ezért *szükségből kiállnak* a bevándorlás mellett: a gyár iparosok a munkaerőpiac szempontjából, a szociálpolitikusok pedig a társadalombiztosítási rendszerek finanszírozhatósága miatti aggodalmukban. „A bevándorló: a gazdaság motorja” - ezt a szalagcímet viseli a *Wirtschaftswoche* című folyóirat, melynek követelése így hangzik: „Be a külföldiekkel! Útlevéllal vagy a nélkül, a nemzetgazdaság a végelszámolás alkalmával csak belföldieket ismer.” A tőke modern képviselői sürgetik a nemzetállami béklyók lerázását: „Tehát a munkaerő-kereslet szempontjából idézzük a munkaadó-szervezetek egyik képviselőjét - nem nemzetiségekről (németekről vagy külföldiekről) van szó, hanem kvalifikáltságról.” Az (alacsony) kvalifikált (kétkezi) munkások iránti igényt az őslakos népesség belátható időn belül nem képes kielégíteni.

Tekintettel az elháríthatatlan demográfiai, gazdasági és szociálpolitikai szükségszerűségekre, a gazdaság által propagált multikulturalizmus olyan ideológia, amelynek elfogadhatóvá kell tennie az egységes piacú társadalomra vonatkozó perspektívákat azon népesség számára, mely az idegen bevándorlókra szorongással, bizonytalansággal és ellenségesen reagál, mert azt látja, hogy a munkaerő-, a lakás- és az oktatási piacon konkurenciának van kitéve, továbbá kulturális hegemóniája is veszélyben forog. A demográfiai-instrumentális multikulturalizmus egy új modernizációs hullám legitimációjának neokonzervatív változata, melyet nem filantróp kultúr- és baráti társaságok hoztak létre, hanem a nemzetközi tőke.

### **4. Reaktív-fundamentalista multikulturalizmus.**

Ez a változat azoknál a bevándorlóknál alakul ki, akiket meggyőzött a pedagógiai multikulturalizmus, vagy ellenkezőleg, csalódtak benne. Ha a „fehér” értelmiségiek és szociális munkások nyomatékosan újra utánuk hozzák a „saját” kultúrájukat, ez a család, a

szomszédság és a barátság komunitárius életformáihoz való visszatéréshez vezet. Ezek a csoportok az ellenségesként és elutasítóként megélt többségi társadalommal szemben a „kulturális identitás” autenticitásába vonulnak vissza. Az intézményesített diszkriminációval a perifériális (infra)struktúrák önszerveződés révén szállnak szembe, mely társadalom alatti szintekbe (gettók) és önálló hatalmi potenciálba (klánok) torkollik.

A multikulturalizmus e formájának keletkezésére és hatására *Rushdie* esete szolgálhat például, aki működését egy "multikulturális" városban, Bradfordban kezdte, ahol a munkáspárti városi politika éveken keresztül a pedagógiai multikulturalizmus programját követte. Ez a program itt merő porhintésnek tűnt - tekintettel a diszkrimináció mindenhol megnyilvánuló hatására és a felekezetekkel szemben tanúsított, nyilvánvaló egyenlőtlen bánásmódra. Mindez azt eredményezte, hogy a többségi és a kisebbségi csoportok az etnikai dimenzió mentén váltak *el* egymástól egy politikai konfliktusban, melyben - úgy tűnik, még inkább, mint a francia „fejkendővitában” - a tradicionális elvek kibékíthetetlen ellentétbe kerültek a modern szemlélettel. Ez a fajta multikulturalizmus hajlik a tradicionalizmusra, a nacionalizmusra és a fundamentalizmusra. Nem áll távol az őslakosok nacionalista csoportjának érvelésétől, és pontosan ezért kerül vele feloldhatatlan ellentétbe, ha a parlamenten kívüli erőket mozgósítja, s ezeket állítja szembe a többségi társadalom strukturális erőszakával.

Ugyanakkor e tendenciák kiemelik a kulturális közösségek identitást megalapozó funkcióját. Azt a biztonságot idézik Tél, amelyet az a közösség ígér, ahonnan abevándorlók származtak, s melyet, úgy érzik, már ezért is meg kellene őrizniük, s amelyet a társadalomnak támogatnia és pártolnia kellene. A társadalom idegenek általi gazdagodásának képe és a közösségnek a társadalmi biztonságra irányuló igénye a (nemcsak az iskolás gyermekeket érintő) *interkulturális nevelés koncepciójában kapcsolódik* össze, amely nemcsak a másikkal szembeni toleranciát és tiszteletet emeli ki, hanem az eredeti kultúrák megőrzését is- így az „anyanyelv” támogatásán keresztül az iskolákban, illetőleg a médiumokban és a vallási felekezetek elismerése révén a nyilvánosságban.

## II. AZ IDEGENSÉG KONSTRUKCIÓJÁNAK ALTERNATÍVÁI A MODERN TÁRSADALOMBAN

A multikulturalizmus a társadalomhoz intézett felhívás, hogy a létrejött helyzet újraértelmezésének segítségével morálisabban viszonyuljon az idegenekhez - összhangban az „emberi méltóság” egyébként érvényes elveivel. Erre a célra ajánlja fel az idegenség bizonyos konstrukcióját. Ezért az ajánlatot egyfajta társadalomtechnikaként foghatjuk fel, mert a társadalom irányításának egyik problémáját nem a „jog” médiumában, hanem a célzott kommunikáció és a moralitás segítségével próbálja megoldani.

Szükségszerű, hogy a modern nagytechnológiák területén érvényesülő - a technika következményeinek értékelésére vonatkozó - felfogás a társadalomtechnikák területén is megjelenjék. A multikulturalizmus esetében felvetődik a kérdés, hogy e diskurzus és az idegenség általa megfogalmazott konstrukciója milyen nem szándékolt mellékkövetkezményekhez vezet a társadalomban.

A multikulturalizmus az etnikai pluralizmust és az életstílusok, életformák kulturális sokféleségét - naiv realista perspektívából - társadalmilag adott realitásként határozza meg. Ez

az értelmezés vegyül össze a modern társadalomnak a bevándorlók és a menekültek különböző mozgalmi előtt érvényes értelmezésével. A modern társadalom e felfogás szerint egymásnak részben ellentmondó életterületek sokféleségére esett szét, amelyeken belül teljesen különböző szabályok, normák és értékek érvényesek, s ezekkel az egyénnek mind együtt kell élnie. Ám azáltal, hogy a multikulturalizmus a pluralitást és a sokféleséget összekapcsolja az „etnikai/nemzeti eredettel”, amelyet „a valóságban önmagában előfordulónak” tartantropologizálja s esszencializálja az etnicitást, és így állandónak tételezi a közösség és idegenség egy meghatározott konstrukcióját; mintha idegenek léteznének azon megfigyelő nélkül is, aki őket idegennek látja.

Egy konstrukció következményeit csak akkor ismerhetjük fel, ha a viszonyítás érdekében egy másik megkülönböztetés segítségével a valóság egy másik konstrukcióját állítjuk elő. A társadalmak funkcionális differenciálódását figyelembe véve ez a következőképpen fogalmazható meg: a tradicionális társadalmi közösségek szétesésével és egy új társadalmi formáció létrejöttével, mely nem átlátható és nem is áttekinthető, az etnikai megkülönböztetések helyén abent és a kint elhatárolásának (Sennett 1991) és az idegenség kezelésének új formái fejlődnek ki. Amikor a társadalom tagjai egyidejűleg tömegesen vannak jelen egy helyen - például a nagyvárosokban -, nem használhatják többé a saját/idegen, illetőleg a barát/ellenség tradicionális megkülönböztetését. Abent és kint megkülönböztetésének kétértékű logikája így háromértékűre bővül: „A modern, szociálisan differenciált társadalmakban ez a dichotómia túlságosan megterhelő volna és túlságosan sokat követelne, ezért harmadik strukturális alakzatként ki kellett találni a *semleges idegenség* fogalmát, amely olyanviszonyt jelöl, mely elvileg fenntartja a - társadalom strukturáltságát alkotó - reciprocitási kötelezettséget anélkül, hogy konkrét együttműködések és elismerések elfogadására vagy elutasítására kötelezne.” (Kiemelés az eredetiben.) (Overmann 1983, 284. p.) A modern társadalmakban több emberrel kerülünk kapcsolatba, mint amennyit meg tudunk ismerni. Számolni kell azzal a lehetőséggel, hogy az utcákon és a tereken, a buszokon és a liftekben *köszönés nélkül* találkozunk egymással, anélkül hogy ezt udvariatlanságnak vagy ellenségességnak értelmeznénk; a köszönés nélküli találkozás a modern szocialitás egy formája, amely felfüggeszti a megkülönböztetés szükségességét.

Megtanultuk, hogy az észlelt különbségekre közömbösséggel és *indifferenciával* reagáljunk. A funkcionálisan differenciált társadalmak olyan szférákra oszlottak, melyekben különböző elvek uralkodnak (Arendt 1967), s ezek az idegenséggel szemben tanúsított bánásmódot is érintik. Abent és a kint kettéválasztása a modern társadalomban a „nyilvános” és a „privát” megkülönböztetéseként tér vissza. A *nyilvános szféra* működésének feltétele a „semleges idegenekkel” szembeni *közömbösség*: a járókelő olyan, mint mi magunk is vagyunk. A közömbösség *először* is annyit jelent, hogy „nem veszünk részt”, nem hagyjuk magunkat irritálni. A járókelő valaki más, akit tetszés szerinti mások követnek. A politika és a piac nyilvános szférájában üzleteket kötünk, szolgáltatásokat veszünk igénybe, eleget teszünk az állami adminisztráció követelményeinek, pártprogramok mellett vagy ellen szavazunk; ennek során a másikkal olyan specifikus funkciókban találkozunk, amelyek lehetővé teszik, hogy eltekintsünk a funkciók hordozóin egyébként megfigyelhető tulajdonságoktól. Csak a funkcióban betöltött szerepnek, tehát például a szemetes, a pincér, az orvos, a szakszervezeti tag vagy a fizetőképes lakásbérlő minőségének van jelentősége. A közömbösség *másodszor* azt jelenti, hogy a hivatalosan elismert funkciós szerephordozók cselekvései egyformán érvényesek és közömbösek.\* Olyan erős az az elvárás, hogy a pincér pincérként, az orvos orvosként viselkedjék, hogy mindeközben eltekintünk attól a tényről, hogy az illető egy másik nem, egy másik vallás vagy régió, vagy egy másik etnikai csoport jegyeit hordozza magán. A tapasztalat szerint azért nem áll fenn az a veszély, hogy esetleg nem működik a reciprocitás -

ami bizonytalanság- és fenyegetettség érzethez vezethetne -, mert a funkciószerepek betöltése éppen hogy független az ilyen jegyeiktől. Az idegennel nem mint idegennel, hanem mint a funkciók szerephordozójával találkozunk. Az idegent csak mi tesszük idegenné az által, hogy aspecifikus viszonyt alakítunk ki vele.

\* Lefordíthatatlan szójáték: gleichgültig = közömbös, egykedvű; gleich gültig = egyformán érvényes.

Másképpen áll a helyzet a *magánszférával*. Itt a diffúz viszonyok megengedik a személy valamennyi jellemzőjének észlelését. Ezek pontosan ott tematizálódnak, ahol nem funkciókhoz kapcsolódó teljesítményekről, hanem az egész személlyel történő interakcióról van szó. A közömbösségnek - mivel törvényszerűen a személyre vonatkozna - nincs helye a magánszférában, s hidegségként, érzéketlenségként észlelnénk. Ebben az esetben az irritáció ellen a *kizárólagosság* elve védi meg az embert, amely a rokonság, barátság és a szomszédság formájában megadja az engedélyezés kritériumait és a társadalmiasulás elveként rögzül.

A multikulturalizmus diskurzusa az etnikai megkülönböztetést nem olyan konstrukcióként ragadja meg, melyet a társadalom tagjai érdekektől vezetve használnak, hanem egy analitikus kategória szintjére emeli. Ezzel együtt arra szólítja fel az embert, hogy az adotként feltételezett etnikai különbség világosan és meghatározott módon tudomásul vegye és ugyanakkor figyelmen kívül hagyja. Az etnicitást mint különbözőséget kell megértenünk és elfogadnunk, de a társadalmi folyamatban még sem alkalmazható a megkülönböztetés (azaz diszkrimináció) forrásaként. Nemcsak a funkciószerepeket, hanem a kulturális jegyeket is egyenlő mértékben érvényesként kell elismerni, megérteni és tolerálni. Az egyik kultúra/etnikum állítólag olyan, mint a másik, ezért a konkrét interakciók szempontjából nincs jelentőségük. A különbséget tudatosan kell megélnünk és átélnünk: nem fenyegetésként, hanem a gazdagodás esélyeként és ösztönzésként.

### III. A MULTIKULTURALIZMUS NEM SZÁNDÉKOLT KÖVETKEZMÉNYEI

A modern társadalomban megfigyelhető idegenség egy másfajta értelmezése látnunk engedi, hogy multikulturalizmus milyen nem szándékolt következményekhez vezet. Az idegenség megértésének és elfogadásának programja a modern, funkcionálisan differenciált társadalom leírásába minden ok nélkül újra bevezeti az a specifikusság mozzanatát, amelyét a modern társadalom az indifferencián keresztül próbált elkerülni. A multikulturalizmus diskurzusa - azáltal, hogy a készen kapott különbségeket analitikusan birtokba veszi - pontosan azt a tradicionális gondolkodást erősíti meg és támogatja, melyet szeretne legyőzni. A multikulturalizmus anyaországából, az Amerikai Egyesült Államokból származó hírek számolnak be arról, hogy a főiskolákon a relativizmus dogmatizálásának és az etnikai partikularizációnak egy olyan formája terjed el, amely az etnikai, sőt a rasszista különbségek újjáélesztésén nyugszik. „»Feketék asztalai a menzán«, ázsiai lakóházak«, a bőrszín alapján meghatározott szigorú ülésrendek az előadásokon és a sportrendezvényeken, a fajok szerint elkülönült ünnepek, sőt hivatalos ceremóniák - mindezt a »különbségek ünnepléseként« maguk az érdekelt kisebbségek követelik, és az egyetemek a campus »diverzitása« nevében

engedélyezik" (Meyer-Rust 1991). Olyasfajta multikulturalizmus alakul ki, amelyet maguk az idegenként konstruáltak használnak fegyverként az eurocentrizmussal szemben, s ez aztán a komunitárius életformák demonstratív visszaállításával önetnicizálásba és önszegregációba torkollik. A szolidaritás helyébe - mely a diszkriminációval és az elnyomással folytatott vita egyik elve volna - a kulturális identitás autenticitásába történő visszavonulás lép. A származások pluralizmusa jön létre, amely abban különbözik az „érdekek pluralizmusától”, hogy mind nehezebben alakítható ki kompromisszum az egymással szembekerülő normák között.

A differenciált társadalmakban bent és a kint, a saját és az idegen a kontextustól függően mindig csak azokra a részrendszerekre vonatkozik, melyeknek szabályai funkcionálisan meghatározottak. Ugyanakkor az etnikai kritériumok szerinti megkülönböztetés egy csaknem levetkőzhetetlen, átfogó jellemző konstrukciója, mely a társadalmasodás, tradicionális, tizenkilencedik századi formáihoz tartozik. A multikulturalizmussal a bent- kint problémájának nem progresszív-modern, hanem regresszív megoldása jelentkezik.

Ez a megoldási javaslat azt a lehetőséget sugallja, hogy a származás szerinti közösségben újra megtalálható az az orientáció, amely a társadalom funkcionális differenciálódásával veszendőbe ment. Az „etnikai” konfliktusok a korábbi keleti tömb széteső társadalmában, és ezek megoldhatatlansága, jól mutatják e program veszélyeit.

Ha a multikulturalizmus koncepcióját - ahogy ezt főként a multikulturalizmus Frankfurter Iskolája képviseli (Leggewie 1990, Cohn-Bendit-Schmidt 1991) - olyan kísérletként fogjuk fel, amely a modern társadalom politikai pluralitását a kulturális sokszínűség dimenziójával egészíti ki, ebből egy további nehézség adódik. Ha -mint a posztmodern diskurzusban - a társadalom ismertetőjegyének a partikularitás univerzalizálását tekintjük, és az individuumból megköveteljük, hogy együtt éljen az értékek relativitásával s az ebből adódó ellentmondásokkal, ha tehát általánossá válik az az otthontalanság, amely idáig annak az idegennek a sajnálatra méltó sorsa volt csak, aki univerzalizisztikus orientálódásra kényszerült, akkor titokban az értelmiségi kétes életformája válik normává s kínálkozik megoldási modellként mindenki számára. A multikulturális társadalom modelljének posztmodern változata előfeltételezi az autonóm individuumot, aki megtanult együtt élni identitásának szegmentálódásával és fragmentáltságával, és ebben még örömet is leli. Richard Sennett (1991: 303. p.) kompetenciaelméleti szempontból értelmezi a közömbösség nyugtalanító állapotát, és „szenvtelenséget” tanácsol a különbségek kultúrájában. Michal Brumlik egy olyan magatartásban látja a társadalmi béke reményét, amely már „minden tradicionális struktúrát és identitásformát maga mögött hagyott” (Brumlik 1991: 23. p.). E koncepció ugyanakkor - ahogy a multikulturalizmus regresszív vonásainak kiemelésére irányuló hajlam mutatja - nyilvánvalóan túl nagy terhet ró az individuumra. Míg az identitások végérvényesen cseppfolyóssá nem válnak, a megélt közömbösség egyelőre szerényebb, de reálisabb változatnak tűnik, amellyel a nyílt ellenségeskedés és diszkrimináció elkerülhető.

A megélt közömbösségnek van egy strukturális előfeltétele. A különbség kultúrájához hozzátartozik, hogy a résztvevők jogilag egyenlők. A bennszülöttek és az idegenek egyenlőtlensége, amelyen nem lehet átsiklani, nem kultúráik egyenlőtlenségéből ered. A kultúrák és az etnikumok megkülönböztetése elvéri a modern társadalmak egyik strukturális problémáját, amely a politikai és mindenekelőtt szociális polgárjogok megtagadásából ered. Az „idegenek” bevándorlása és tartós megtelepedésük azt feltételezi, hogy megilleti őket a jogegyenlőség, amely lehetővé teszi számukra, hogy funkcionális szerepeket foglaljanak el és a nyilvános szférában egyenlőként lépjenek fel, olyan emberekként, akiknek az igényei és

érdekei egyformán érvényesek. Ameddig a bevándoroltak és a menekültek jogilag hátrányos helyzetben vannak ebben a társadalomban, addig diszkriminálhatók, s az előnyökért folytatott versenyben mindenütt diszkriminálni is fogják őket, ahol csak lehetséges. Csak a társadalom valamennyi tagja számára biztosított alapvető emberi jogok egyenlősége tenné lehetővé, hogy a meghatározott különbségekkel szemben közömbösek legyünk.



ZYGMUNT BAUMAN

# MODERNSÉG ÉS AMBIVALENCIA\*

## A HATÁROZATLANSÁG RÉMÜLETE

A világos tudás és osztályozás a határozott viselkedés tükörképe, intellektuális megfelelője. Hogy milyen szorosan összetartoznak, nyomban kitűnik, ha egy idegen országba kerülünk, idegen nyelvet hallunk, idegen szokásokat fürkészhetünk. Azok a hermeneutikai problémák, amelyekkel ilyenkor szembesülünk, rögtön ráébresztenek bennünket, micsoda félelmetes magatartásbeli tehetetlenség ered az osztályozóképeség kudarcából. Megérteni, amint Wittgenstein mondta, annyi, mint tudni: hogyan tovább. Ezért oly kínosak a hermeneutikai problémák (melyek akkor merülnek fel, ha a jelentés külön megfontolás nélkül nem nyilvánvaló). A megoldatlan hermeneutikai problémák bizonytalanságot szüntenek a tekintetben, hogy a helyzetet miként kell értelmeznünk, és milyen reakció váltja ki a kívánt eredményt. A bizonytalanság a legjobb esetben is nyugtalanít, a legrosszabb esetben pedig félelmet kelt.

A társadalomszervezet legnagyobb részét úgy is fel lehet fogni, mint az arra való módszeres törekvések eredményét, hogy ritkábban kelljen hermeneutikai problémákkal szembesülnünk, illetve, hogy ha már elkerülhetetlenek az ilyen problémák, kisebb megrázkódtatást okozzanak. A leggyakoribb módszer valószínűleg a területi és a funkcionális elkülönítés. Ha ezt a módszert teljes egészében és a lehető leghatékonyabban alkalmazzák, minél kisebb a fizikai távolság és minél nagyobb a kölcsönhatások hatóköre és gyakorisága, annál ritkábban merülnek fel hermeneutikai problémák. Ha az elkülönítés elvét szigorúan betartanak, „a kölcsönhatást következetesen olyan csoportokra korlátozzák, amelyeknek feltehetőleg közös a felfogásuk és közösek az érdekeik” (Barth 1969: 15.p.), akkor ritkán adódna félreértés, vagy ha mégis, csupán csekély zavart okozna.

A területi és funkcionális elkülönítés módszerét kifelé és befelé egyaránt alkalmazzák.

Akiknek olyan területekre kell behatolniuk, ahol bizonyosan hermeneutikai problémákat okoznának vagy ilyenekkel szembesülnének, azok a látogatóknak fenntartott szigeteket igyekeznek felkeresni és funkcionális közvetítők szolgálatait veszik igénybe. Azok az országok, amelyek „kulturálisan képzetlen” turisták sokaságának folyamatos érkezésére számítanak, elővigyázatosságból elkülönítenek ilyen szigeteket és kiképeznek ilyen közvetítőket.

\* Bauman, Zygmunt (1990): *Modernity and Ambivalence*. In: Featherstone, Mike ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage, 143-169. Fordította Pásztor Péter.

A területi és funkcionális elkülönítés a meglévő hermeneutikai problémákat tükrözi, és egyben erőteljesen közrejátszik állandósulásukban, illetve újratermelésükben. A folyamatos és szigorúan ellenőrzött elkülönítés azonban aligha csökkenti a félreértések valószínűségét (vagy legalábbis előreláthatóságukat). A hermeneutikai problémák állandósága és folyamatos

lehetősége tehát indítéka, de egyben terméke is a határokat megvonó törekvéseknek. Így aztán eredendően hajlamosak önmaguk állandósítására. Minthogy azonban a határmegvonás sohasem lehet tökéletes és néhány határsértés elkerülhetetlen, a hermeneutikai problémák, az ismert mindennapi életet övező „szürke területek” kitartóan megmaradnak. A szürke területet az ismeretlenek lakják; akiket még nem osztályoztak, vagy a miénkhez hasonló kritériumok alapján osztályoztak, de mi még nem ismerjük őket.

Az „ismeretlenek” többféle csoportban érkeznek, ami különböző következményekkel jár. Az egyik végletet azok képviselik, akik *csaknem* elérhetetlen (ritkán látogatott) területeket foglalnak el, és ebből következően azt a korlátozott szerepet kapják, hogy megvonják az ismert terület határát (az *ubi leones* figyelmeztető feliratok a római térképek külső határán). Az ilyen ismeretlenekkel való érintkezés különleges csoportok (mondjuk, kereskedelmi utazók, diplomaták vagy etnográfusok) tevékenységeként különül el a mindennapi rutintól és a kölcsönhatások szokásos rendszerétől, vagy pedig különleges alkalmakra korlátozódik. Az intézményes elkülönítés mindkét (területi és funkcionális) módja védi, sőt erősíti az ismeretlenek ismeretlenségét, illetve mindennapi jelentéktelenségét. Őrzi továbbá, ha közvetett módon is, a saját terület biztonságos otthonosságát. A széles körben vallott nézettel ellentétben a televízió, ez a hatalmas és könnyen hozzáférhető lehelkedőlyuk, melyen át az ismeretlen rutinszerűen megfigyelhető, nemhogy nem számolta föl az intézményes elkülönítést, de még csak nem is csökkentette. McLuhan „világfaluja” nem vált valóra. A tévéképernyő vagy a mozivászon kerete sikeresebben határolja el az embert, mint a turistaszállók vagy a bekerített kempingek; a közlés egyoldalúsága a képernyőn-vászonon megjelenő ismeretleneket sokkal inkább bezárja a közléstől eltiltottak zárkájába. A legújabb találmány, a „tematikus” bevásárlóudvar (*mall*), a fedele alatt összezsúfolt karibi falvakkal, indián rezervátumokkal és polinéz szentélyekkel olyan tökéletességig vitte az intézményes elkülönítést, amelyet korábban csak az állatkertek értek el.

Az idegenség jelenségét azonban nem lehet hermeneutikai problémákra - bármily nyugtalanítók is ezek - egyszerűsíteni. A betanult osztályozás csődje elég nagy baj, ám ha nem tartják katasztrófának, magyarázható a hiányzó tudással: bárcsak megtanulnám azt a nyelvet; bárcsak megfigyelném ezeket az idegen szokásokat... Önmagukban a hermeneutikai problémák nem ássák alá a tudásba és a határozott viselkedés elérhetőségébe vetett bizalmat. Inkább megerősítik mindkettőt. Azzal, hogy a gyógyírt egy más osztályozási módban, egy másfajta szembeállítás-csoportban, valamely más szimptomacsoport jelentésének az elsajátításában látják, csak elősegítik a világ alapvető rendezettségébe és különösképpen a tudás rendezőkéességébe vetett hitet. Egy kis zavarodottság még élvezetes is, hiszen átalakul biztató vigasszá. Ez, mint minden turista tudja, a külföldi utazás legfőbb vonzereje, s minél egzotikusabb az utazás, annál inkább. A különbséget az ember elviseli. A különböző nem igazán különbözik. „Ott” éppen olyan, mint „itt” - az is csak egy másik rendezett világ, ellenségek és barátok lakják, nincsenek keverékek, amelyek megzavarnák a képet és megbénítanák a cselekvést.

Az idegenek azonban nem „még eldöntendők”, hanem eleve eldönthetetlenek. Ők a nemkívánatos „harmadik elem”. Ők az igazi keverékek, szörnyek: nemhogy osztályozatlanok, hanem osztályozhatatlanok is. Következésképpen nem ezt az egy szembeállítást kérdőjelezi meg, hanem magát a szembeállítást, a szembeállítás elvét, a belőle következő kettősség valóságosságát. Leleplezik az osztályozás törekeny, mesterséges voltát - a világot rombolják le. A „nem tudom, hogyan tovább” időleges kellemetlenségét végső benuultsággá terjesztik ki. Kiközösíteni, leszerelni, elfojtani, testben vagy lélekben száműzni kell őket - máskülönben elpusztul a világ.

A területi és funkcionális elkülönítés nem kielégítő, ha az egyszerű ismeretlen idegenné válik, aki Simmel találó megfogalmazásában: „az az ember, aki ma érkezik és holnap itt marad”. Az idegen valóban az, aki nem hajlandó „távoli” földön maradni vagy innen távozni, következésképpen a priori szembezáll a térbeli vagy időbeli elkülönítés kényelmes megoldásával. Az idegen bejön az életvilágba és megtelepszik, és így ellentétben a pusztán „ismeretlennel” - lényegessé válik a kérdés, hogy vajon ellenség-e vagy barát. Hívatlanul érkezett az életvilágba, ezáltal engem az ő kezdeményezése a fogadó oldalára kényszerített, tárgyává tett a cselekvésnek, melynek ő az alanya - mindez az ellenség közismert vonása. Ugyanakkor, más „nyilvánvaló” ellenségekkel szemben, nem marad biztos távolságban, az arcvonal túloldalán. Sőt mi több, követeli magának a jogot, hogy a felelősségem rá is kiterjedjen - ez pedig a barát közismert vonása. Ha a barát-ellenség szembeállítást erőltetjük vele kapcsolatban, akkor kiderül, hogy egyszerre túlságosan és hiányosan határoztuk meg. És így az idegen, közvetett módon, kimutatja, hogy maga a szembeállítás nem állja meg a helyét. Az idegen örökké veszélyezteti a világrendet.

Persze nem csak ezért. Egyebekért is. Például a kései érkezés felejtethetetlen és megbocsáthatatlan eredendő bűnéért: azért a tényért, hogy az életvilág birodalmába pontosan meghatározható időpontban lépett be. „Kezdetben”, „eredetileg”, „az idők kezdetétől fogva”, „emberemlékezet óta” nem tartozik oda. Jövetelének emléke jelenlétét történelmi eseménnyé, nem pedig természeti tényé teszi. Sőt az elsőből a másodikba való átmenet megsértene a létezés térképének egyik legfontosabb határát, és annál is inkább lehetetlen, mert a leghatározottabban ellenállnak neki; az ilyen átmenet végtére is annak beismerését jelentené, hogy a természet történelmi esemény, hogy a természetes rendre vagy a természetes jogokra való hivatkozás nem érdemel különleges bánásmódot. Minthogy történelmi tény, kezdete van, az idegen jelenléte mindig magában hordja a vég lehetőségét. Az idegennek szabadságában áll távoznia. Meg aztán távozásra kényszeríteni is lehet - legalábbis azon tűnődni, hogy elküldjük-e, még nem jelenti a dolgok rendjének megsértését. Akármilyen hosszú is, az idegen tartózkodása időleges - ami ugyancsak sérti a biztonságos és rendezett létezés érdekében fenntartandó felosztást.

Azonban még ezzel sincs vége az idegen áruoló összeférhetetlenségének. Az idegen aláássa a világ térbeli rendezettségét: az erkölcsi és a földrajzi közelség kiharcolt egyezését, a barátok együtt- és az ellenség távolmaradását. Az idegen megzavarja a fizikai és lélektani távolság egybehangzását - testben közel van, miközben lélekben távol marad. A közelség belső körébe olyan különbözőséget és másságot hoz, amelyet csak távolból lehet kiszámítani és elviselni - így lehet akár mint jelentéktelent elutasítani, akár mint ellenségest visszaverni. Az idegen tehát „a közelség és a távolság képtelen és ezáltal megvetendő szintézisét” képviseli (Simmel 1971: 45. p.). Jelenléte kihívás az ortodox tájékozódási pontok és az egyetemes rendteremtő eszközök megbízhatósága számára. Közelsége (miként minden közelség, Levinas szerint [1982: 95-101. p.]) erkölcsi kapcsolatra vall, miközben távolsága (miként minden távolság Erasmus szerint [1974: 74., 87. p.]) csak szerződéses viszonyt tesz lehetővé: ezzel újabb fontos szembeállítást kompromittál.

Mint mindig, a gyakorlati összeférhetetlenség követi az eszmeit. Az idegen, aki nem hajlandó távozni, idővel átalakítja ideiglenes szálláshelyét otthonos területté - annál is inkább, mert másik, „eredeti” otthona lassan a múlt homályába vész és talán végleg el is tűnik. Másfelől azonban megőrzi szabadságát (ha csak elméletben is), hogy távozzék, és ezáltal oly higgadtan szemlélheti a helyi viszonyokat, amint az őslakók aligha engedhetnek meg maguknak. Ezzel újabb képtelen szintézis jön létre - immár elkötelezettség és közömbösség, pártosság és semlegesség, elkülönülés és részvétel között. Az idegen önmagáról hirdetett

elkötelezettségének nem lehet felülni, mert föl van szerelve a könnyű menekülés biztonsági szelepeivel, amellyel az őslakók ritkán rendelkeznek és amelyet gyakran irigyelnek.

Az idegen megbocsáthatatlan bűne tehát abban áll, hogy itteni és ottani jelenléte összeegyeztethetetlen, ami pedig alapvető eleme a világrendnek; a számos döntő szembeállítás elleni támadása fontos szerepet játszik a rendteremtés szakadatlan erőfeszítéseiben. Ez a bűn sír le az idegen alkatáról, ő hordozza és testesíti meg az összeférhetetlenséget; az idegen valóban a többszörös összeférhetetlenség gyógyíthatatlan betegségében szenved. Meglehet, ő az archetipikus példa Sartre *le visquex-jére* vagy Mary Douglas nyálására - ez az entitás a csatában felállított barikád tetején ül (vagy jobban mondva rá ömlik a tetejére, és csúszóssá teszi mindkét oldalát), elmosva a társadalmi rend vagy életvilág felépítéséhez nélkülözhetetlen határvonalat. A rend felépítésében alkalmazott egyetlen kétpólusú osztályozás sem eshet teljesen egybe a valóság eredendően nem elkülönülő, folyamatos megtapasztalásával. A kétértelműségtől való félelemből fakadó szembeállítás az ambivalencia legfőbb forrása. Az osztályozás erőltetése eleve anomáliák (azaz „anomáliásnak” tekintett, a rend értelmét adó kategóriákat átlépő jelenségek) létrehozásával jár. Így „bármely adott kultúrának olyan eseményekkel kell szembesülnie, amelyek cáfolják feltevéseit. Nem tekinthet el a sémájából fakadó anomáliáktól, hacsak nem kockáztatja meg, hogy eljuttassa a belé vetett bizalmat” (Douglas 1966: 39. p.). Az idegennél nincsen anomáliásabb anomália. Barát és ellenség, rend és zűr, kint és bent között áll. A barátok csalárdságát, az ellenség ravaszságát, a rend esendőségét és a bent áthatolhatóságát képviseli.

## HARC A MEGHATÁROZATLANSÁG ELLEN

Gyakran mondják, hogy a premodern kisközösségeket, melyek tagjaik többsége szemében az egész világmindenséget magukban foglalták, erős társas hajlam jellemezte. Ezt a sokak által osztott véleményt azonban többféleképp értelmezik. Az „erős társas hajlamot” leggyakrabban Tönnies-féle meghittségként, lelki összhangként és érdek nélküli együttműködésként értelmezik félre, más szóval barátságként, amelyben nincs ellenségesség, vagy amelyben elfojtják azt. A barátság azonban nem a társiasság egyedüli formája; ezt a funkciót az ellenségesség is betölti. A barátság és az ellenségesség valóban együtt alkotja azt a keretet, amelyen belül a társiasság létrejöhet és létrejön. A múlt „erős társas hajlama”, visszatekintve, meglepően különbözik tulajdon helyzetünktől, nem azért, mert több barátság volt abban a világban, mint a miénkben, hanem mert azt a világot szorosán, csaknem teljesen benépesítették a barátok és az ellenségek - csak barátok és ellenségek. Kevés vagy legfeljebb egészen marginális hely jutott a hiányosan meghatározott idegeneknek az életvilágban. Azok a szemantikai és magatartásbeli problémák, melyeket a barát/ellenség szembeállítás csak erősít, ritkán merültek föl, s ha igen, a szembeállítás igazolta kettősség jegyében hatékonyan és gyorsan megoldották őket. A közösség hatékonyan védelmezte erős társas hajlamát azzal, hogy haladéktalanul újraosztályozta barátként vagy ellenségként a néhanapján köreibe vetődő idegent. Az idegenség nyilvánvalóan időleges állapota nem jelentett komoly kihívást a világ takaros és szilárd kétpólusú berendezése számára.

Minden egyén feletti csoportosulás elsődlegesen és mindenekelőtt a barátok és az ellenségek kollektivizálásának folyamata. A barátokat az ellenségektől elválasztó vonalakat egyeztetik, úgyhogy számos egyénnek közös a barátja és közös az ellensége. Pontosabban szólva, azon egyének barátok, akik osztoznak az ellenségek csoportján vagy kategóriáján. Az „erős társas

hajlam" jellemezte közösségeket egyszerűen csak ez jellemezte. És meg is maradhattak ilyenek, amíg az idegeneknek a két ellentétes kategória - barát vagy ellenség - egyikébe való újrabesorolása könnyedén megtörténhetett, vagy a közösségnek volt erre hatalma.

Az utóbbi feltételt azonban a modern városi környezet, melyet a nagy fizikai sűrűség és az erős társas hajlam elválása jellemez, nem teljesítheti. Idegenek tűnnek föl az életvilág határain belül, és nem hajlandók onnan távozni (habár reménykedhet abban az ember, hogy a végén mégis elmennek). Ez a helyzet nem feltétlenül következik a megnövekedett nyughatatlanságból és mobilitásból. Valójában maga a mobilitás is abból adódik, hogy az állam kényszerrel „uniformizál” olyan hatalmas tereket, amelyek túl nagyok ahhoz, hogy az egyének a térképek és a rendszerezés hagyományos módszereivel hasonlíthassák át és tehessék otthonossá őket. Az új idegenek nem látogatók -, az ismeretlenség szennyfoltját a mindennapi valóság áttetsző felületén elviseli az ember, ha reménykedik benne, hogy a holnap lemossa őket (habár kísértést érezhet, hogy ő maga azonos módon megpróbálja lemosni). Nem viselnek kardot; nem úgy néznek ki, mint akik törököt rejtegetnek köpönyegük alatt (habár az ember sose tudhatja). Nem olyanok, mint amilyenek az ellenségeket ismerjük. Legalábbis nem úgy viselkednek. Mindazonáltal úgy sem viselkednek, mint a barátok.

A barátait az ember a felelőssége másik végén, ellenségeit pedig a kardja másik végén találja meg (ha egyáltalán megtalálja). Az idegenekkel való találkozásnak nincsenek egyértelmű szabályai. Az idegenekkel való érintkezés valahogy sosem illik a képbe. A szabályok összeegyeztethetlenségére utal, melyet az idegen zavaros státusa idéz elő. A legjobb nem is találkozni idegenekkel. Ha azonban nem lehet elkerülni az általuk elfoglalt vagy velük közösen használt teret, a következő legjobb megoldás az olyan találkozás, amely nem igazán találkozás, a találkozás, amely úgy tesz, mintha nem találkozás volna - Buber idézve: tévtalálkozás (*Vergegnung* ellentétben a *Begegnunggal*). A tévtalálkozás művészete mindenekelőtt olyan technikák sorából áll, amelyek megfosztják a másikkal való kapcsolatot az erkölcsiségtől. Végeredményben tagadják az idegen erkölcsi objektum vagy erkölcsi szubjektum voltát. Másként szólva kizárják az olyan helyzeteket, amelyek az idegennek erkölcsi jelentőséget tulajdonítanak. Ez persze csak talmi, de legalább elérhető pótszere lehet a talán elveszített eszménynek: amikor a barát-ellenség szembeállítását még egyáltalán nem vonták kétségbe, és így az életvilág osztatlansága fenntartható volt az egyszerű szemantikai és magatartásbeli dichotómiák révén, melyeket a közösség tagjai magától értetődően követtek.

Mint minden önmagát állandósító területi vagy nem területi jellegű csoportosulás, a nemzetállam kollektivizálja a barátokat és az ellenségeket. Ezen egyetemes funkción túlmenően azonban az idegeneket is felszámolja; vagy legalábbis megkísérli ezt. A nacionalista ideológia - mondja John Breuilly (1982: 343. p.) - „nem a nemzeti azonosság kifejezése (legalábbis racionális eszközökkel nem mutatható ki, hogy erről volna szó), de nem is a nacionalisták politikai célokat szolgáló önkényes feltalálása. Abból a szükségből fakad, hogy bizonyos bonyolult társadalmi és politikai megoldásokat meg lehessen érteni." Amit azonban mindenekelőtt meg kell érteni és ily módon „élhetővé tenni", az az a helyzet, amelyben a hagyományos, bevált barát-ellenség kettősség nem alkalmazható többé magától értetődően, és így hitelét veszítette - vagyis immáron rosszul kalauzol az élet művészetében. *A nemzetállam elsősorban arra való, hogy az idegenek, nem pedig az ellenségek problémáját kezelje.* Éppen ez a vonása különbözteti meg más egyén feletti társadalmi szerveződésektől.

A törzsektől eltérően a nemzetállam már annak előtte kiterjeszti hatalmát valamely területre, hogy az emberek engedelmessé váljanak neki. Ha a törzsek a barátok és az ellenségek kollektivizálásának szükségét ki tudják elégíteni a vonzás és a taszítás, az önkiválasztás és

önelkülönítés ikerfolyamata révén, akkor a nemzetállamoknak ki kell kényszeríteniük a barátságot, ha még nem jött létre magától. A nemzetállamoknak ki kell javítaniuk a természet hibáit (tervezéssel kell megteremteniük azt, amit a természet nem ért el magától).

Nemzetállam esetében a barátság kollektivizálása tudatos törekvés és kényszer révén mehet végbe. Az utóbbiak között a legfontosabb valamely -benedict Anderson igen találó fogalmával szólva (1983) - elképzelt közösséggel való együttérzés mozgósítása és a birodalom határain belüli barátsággal társuló kognitív/magatartási minták egyetemessé tétele. A nemzetállam a barátokat öslakóként határozza meg; elrendeli a „barátok jussának”, az egyedül őket megillető jogoknak kiterjesztését mindenkire - az ismerősökre éppúgy, mint az ismeretlenekre -, akik felségterületén tartózkodnak. És *vice versa*: csak akkor adja meg a tartózkodás jogát, ha a barátság jogának kiterjesztése kívánatos (habár a kívánatosságot gyakran álcázza a „megvalósíthatóság”). Ezért keresi a nacionalizmus az államot. Ezért szüli az állam a nacionalizmust. És ezért van, hogy a modern korban végig, tehát két évszázada a nacionalizmus állam híján éppúgy hiányos és végső soron tehetetlen, mint az állam nacionalizmus híján - olyannyira, hogy az egyiket a másik nélkül már elképzelni sem tudjuk.

Csaknem minden idevágó elemzés ismételten hangsúlyozza, hogy a modern államok „igyekeztek az országukon belül minden olyan lojalitást és megosztást felszámolni, amely a nemzeti egység útjában áll” (Schafer 1955: 119. p.). A nemzetállamok a „nativizmust” szorgalmazzák és alattvalóikat „öslakóként” értelmezik. Dicsőítik és kierőszakolják az etnikai, vallási, nyelvi és kulturális homogenitást. Szakadatlanul propagálják a közös szemléletet. Közös történelmi emlékeket alkotnak meg, és mindent megtesznek azért, hogy lejárassák vagy elfojtsák ama csökönyös emlékeket, amelyeket a közös hagyományba nem lehet betuszkolni. Közös küldetést, közös sorsot, közös végzetet prédikálnak.

Táplálják vagy legalábbis igazolják és hallgatólagosan támogatják az ellenségességet mindazokkal szemben, akik nem tartoznak a szent egyesüléshez (Alter 1989: 7. skk.).

Másként szólva a nemzetállamok az egyöntetűséget szorgalmazzák. A nacionalizmus a barátság vallása; a nemzetállam pedig az *egyház*, mely megadásra kényszeríti a majdani nyáját. Az államilag kötelező homogenitás a nacionalista ideológia gyakorlata.

Boyd C. Schafer (1955: 121. p.) szellemesen megjegyzi, hogy „a patriótákat csinálni kellett. A tizenharmadik század ugyan igen sokra becsülte a természetet, de annyira nem, hogy az emberek fejlődését segítség nélkül rábízta volna.” A nacionalizmus mérnöki szellemű társadalomépítés volt, melyet a nemzetállam-gyár kivitelezett. A nemzetállamra már kezdetben a kollektív kertész szerepét osztották, hogy olyan érzelmeket és ismereteket plántáljon el az emberekben, amelyek máskülönben aligha fejlődnének ki. 1806-os beszédeiben Fichte így írt:

Az új oktatásnak lényegében ebből kell állnia: hogy végleg kiirtsa az akarat szabadságát abból a talajból, melyet művelni kezd, és ezzel szemben szigorú szükségszerűséget alakítson ki az akarat döntésében, minthogy ennek ellentéte lehetetlen... Ha befolyásolni akarod egyáltalán, nem elég, ha beszélsz vele; formálnod kell, formálnod és formálnod oly módon, hogy már egyszerűen nem tud másképpen akarni, mint te magad (idézi Kedourie 1960: 83. p.).

Rousseau pedig tanácsokat adott a lengyel királynak, hogy miként gyártson lengyeleket (a távolból jobban meglátszik „magának az embernek” az igaz nemzeti patrióta mivolta):

Az oktatásnak kell a lelkeket nemzetileg megformálnia, úgy irányítania véleményüket és ízlésüket, hogy hazafiasak legyenek hajlam, szenvedély és szükség szerint. Amidőn először kinyílik a csecsszopó szeme, a hazát kell meglátnia, és haláláig semmi egyebet ne lásson.... Húszéves korára egy lengyelnek nem szabad másnak lennie, mint lengyelnek... A törvénynek kell szabályoznia tanulmányainak tartalmát, rendjét és formáját. Csak lengyel tanáraik legyenek (1953: 176-177. p.).

Ha a nemzetállam elérte volna célját, nem volnának idegenek a lakókból, majd őslakókból lett patrióták életvilágában. Csak őslakók volnának, akik barátok, meg külföldiek, akik vagy tényleges, vagy lehetséges ellenségek. A lényeg azonban az, hogy egyetlen olyan kísérlet sem vált be, amely asszimilálni, átalakítani, hozzászoktatni vagy beolvasztani akarta az etnikai, vallási, nyelvi, kulturális vagy egyéb sokféleséget, és azt fel akarta oldani a nemzet homogén testében. Az olvasztótégelyek mítosznak vagy bukott programnak bizonyultak. Az idegenek nem voltak hajlandók takarosán kettészakadni „ökre” és „mire”.

Csökönnyösen megmaradtak kísértőn meghatározatlannak. Számuk és kellemetlenségük azzal egyenes arányban erősödik, ahogyan a kettéosztó törekvések erőteljesebbé válnak.

Mínta az idegenek „ipari hulladék” volnának, amely az ellenségek és barátok termelésének növekedésével mindjobban szaporodik; olyan jelenség tehát, amelyet éppen az az asszimilációs nyomás hoz létre, amely kipusztítását tűzte ki célul. Az idegenek elleni nyílt támadást kezdettől fogva számos olyan technikának kellett segítenie, megerősítenie és kiegészítenie, amely az idegenekkel való együttélést hosszú távon, talán végleg lehetővé teszi. Lehetővé is tette.

## **CSALÓKA CÉLOK KERGETÉSE**

Az asszimiláció nagyszabású, ámde eleddig végrehajthatatlan programja szemszögéből nézve jobban megérthetjük a modern társadalom néhány kevésbé hangsúlyozott, gyakran tudomásul sem vett vonását és a modern kultúrához való bajos, szeretlek-gyűlöllek viszonyát.

Az asszimiláció, minthogy különbözik az általában vett kultúrák közti cserétől vagy a kultúra elterjedésétől, jellegzetesen modern jelenség. Természete és jelentősége az állam „nacionalizálásából” származik, azaz a modern állam ama törekvéséből, hogy a fennhatósága alá tartozó népeiséget nyelvi, kulturálisan és ideológiailag egységesítse. Az ilyen állam hajlamos volt hatalmát azzal igazolni, hogy a közös történelemre, a közös lelkiségre, illetve az egyedi és kizárólagos életmódra hivatkozott - de nem a külső tényezőkre (mint például a dinasztikus jogok vagy a katonai felsőbbség), amelyek többnyire közömbösek a leigázott lakosság megannyi különféle életmódja iránt.

A nemzeti eszmével együtt járó egyöntetűség és az egységes államigazgatás alá tartozó kulturális formák gyakorlati sokfélesége között tátongó szakadék olyan kihívást és problémát jelentett, amelyre a nemzetállamok kultúrhadjáratokkal válaszoltak, hogy felszámolják a kulturális egység újratermelésének autonóm és közösségi módjait. A nemzetállamokat kialakulásuk idején kulturális intolerancia jellemezte; általában semmilyen különbözőséget nem viseltek el, mindegyikkel szemben türelmetlenek voltak. A hatalom támogatta kulturális mintától eltérő vagy ahhoz nem igazodó szokásokat idegenek tekintették, amely a nemzeti és a politikai egységet akár fel is forgathatja.

Az állam nacionalizálása (vagy pontosabban a nemzet etatizálása) a politikai hűség és megbízhatóság kérdését (az állampolgári jogok megadásának feltételét) a kulturális megfelelés kérdésével ötvözte. A feltételezett nemzeti minta egyrészt a kultúrharc eszményi célját jelentette, másrészt azonban mérceként is szolgált, amellyel próbára lehetett tenni az államtest tagságát, illetve magyarázni és igazolni lehetett azok kirekesztését, akik nem állták ki a próbát és alkalmatlannak minősültek. Végül az állampolgárság és a kulturális megfelelés egyesülni látszott; a másodikat az első feltételének és egyben eszközének is tekintették.

Ebben az összefüggésben a kulturális különbségek eltörlését és a másik, hatalom támogatta kultúra elsajátítását úgy értelmezték és fogták fel, mint a politikai emancipáció legfőbb hordozóját. Ez pedig arra ösztönözte az „idegen” lakosság politikailag törekvő, fejlett csoportjait, hogy kiválóságukat az uralkodó kulturális minták követésével és tulajdon eredeti közösségük kulturális szokásainak megtagadásával bizonyítsák. Jórészt a teljes politikai polgárjog kilátása adott oly lefegyverző erőt az akkulturációs programnak.

Az asszimilációs ösztönzés azután próbára tette kultúra és politika látszólagos azonosságát, és feltárta azokat az ellentmondásokat, amelyek ezt az egyesítést elkerülhetetlenül megterhelték és felelősnek bizonyultak az asszimilációs program végső kudarciáért.

(a) A kulturális asszimiláció eredendően egyéni feladat és tevékenység, miközben mind a politikai megkülönböztetés, mind a politikai emancipáció az „idegen” (vagy máskülönben kizárt) közösség egészére vonatkozott. Minthogy az akkulturáció egyenetlenül megy végbe, s a közösség különböző csoportjai különbözőképpen, eltérő gyorsasággal vesznek részt benne, az előrehaladott csoportokat visszafogják a hátramaradottak.

A közösséggel való szakítás nem vezethetett ki a zsákutcából, mert a közösség érettségét a befogadásra, miként a híd esetében, a leggyöngébb elemeknél mérik. Másfelől azonban az uralkodó kultúra nevében folytatott kulturális ügynöki vagy misszionáriusi tevékenység az őslakó közösség egészének gyorsabb kulturális átalakulása érdekében megerősítette a közösség asszimilált és „kulturálisan idegen” csoportjainak sorsközösségét, és tovább szűkítette a politikai elfogadás eleve szigorú feltételeit.

(b) Az alkalmazkodás folyamata során szerzett kulturális vonások nyilvánvalón felvett természete ütközött a közös kultúra formulája mögött rejtőző nemzeti tagság öröklött és adottként vélt természetével. Az a tény, hogy az asszimilált idegenek elérték a kulturális hasonlóságot, megkülönböztette őket a többiektől: felmerült velük szemben a gyanú, hogy „nem igazán olyanok, mint mi”, kétszínűek vagy talán még alattomosak is. Ebben az értelemben a nemzetállami keretben végbement kulturális asszimiláció önnön érdekei ellen dolgozott. Úgy tűnt, hogy a nemzeti közösség, noha kulturális termék, nemzeti modalitását csak úgy tudja fönntartani, ha hangsúlyosan tagadja a „pusztán kulturális”, azaz mesterséges alapokat. Ehelyett azonosságát a közös eredet mítoszából és a természetességből származtatta. Az egyén vagy tagja, vagy nem tagja a nemzetnek; nem választhat.

(c) Noha hatékonyan elidegenítette az érintetteket eredeti közösségüktől, az asszimiláció nem jelentette a teljes és feltétel nélküli befogadást az uralkodó nemzet részéről. Az asszimilánsok keserűn döbrentek rá, hogy valójában csak az asszimilációs folyamathoz asszimilálódtak. Csak a többi asszimilánssal voltak közös problémáik, aggodalmaik és gondjaik. Odahagyva eredeti közösségüket és elveszítve lelki kapcsolataikat, az asszimilánsok egy másik közösségbe, az „asszimilánsok közösségébe” pottyantak bele - amely azonban éppolyan idegennek és marginalizáltnak bizonyult, mint az, amelyből menekültek. Ráadásul az új



elidegenedés feltűnően hajlamos volt önnön fokozására. Az asszimilánsok világképe immár az új közösség közös tapasztalata nyomán és az itt használt nyelvezet hatása alatt alakult. Végül pedig erősen hajlott arra, hogy a kulturális értékek „egyetemes” természetét hangsúlyozza és hadakozzék mindenfajta „provincializmus” ellen. Ez a körülmény elkülönítette az asszimilánsok felismeréseit, filozófiáját és eszményeit az „őshonosokétól”, és hatásosan megakadályozta a szakadék áthidalását.

A kulturális egység modern programja önnön kudarcának feltételeit teremti meg. Ugyanezen oknál fogva hozza létre azt a soha nem látott, szertelen dinamizmust, amely a modern kultúrát jellemzi.

A rend és a káosz egyaránt modern eszme. Együtt emelkedtek ki az isten elrendelte világ romjaiból, amely nem ismerte sem a szükségszerűséget, sem a véletlent, hanem egyszerűen csak volt. Azt a világot, amely megelőzte a rend és a káosz különválását, nehezen tudjuk leírni. Általában tagadólag fogalmazunk: arról beszélünk, hogy mi nem volt, hogy mit nem tartalmazott, minek nem volt tudatában. Az a világ aligha ismerne magára a mi leírásunk alapján. Nem értené, miről beszélünk. Ha megértené, nem élné túl.

A megértés pillanata jelezne (ahogyan jelezte is) közeledő halálát és a modernség születését.

Olyan időszakként gondolhatjuk el a modernséget, amelyben a rend - a világnak, az emberi környezetnek, az emberi énnel és e három viszonyának a rendje - az önmaga tudatában lévő gondolkodás, törődés és gyakorlat kérdése. A könnyebbség kedvéért (a születés pontos időpontja bizonyára vitatható marad: maga a datálás modern jelenség, idegen fogantatásának és kihordásának folyamatától) fogadjuk el Stephen L. Collins gondolatát, aki egy újabb tanulmányában (1989: 4., 6., 7., 28., 32. p.) Hobbes látomásában fedezi fel a rend tudatát, azaz a modern tudat, a modernség születésének pillanatát („A tudat - mondja Collins - úgy jelenik meg, mint a dolgokban rejlő rend felismerésének minősége”):

Hobbes megértette, hogy a mozgó világ természetes, s hogy a természet féken tartásához rendet kell teremteni.... A társadalom többé nem valami előre meghatározott, külső, önmagán túli, a létezését hierarchikusan rendező dolog transzcendensen artikulált tükörképe. Immáron névleges entitás, melybe saját képviselője, a szuverén állam viszi a rendet...[negyven évvel Erzsébet halála után] a rendet egyre kevésbé gondolták természetesnek, s egyre inkább mesterségesnek, emberi alkotásnak. És kifejezetten politikai és társadalmi jellegű dolognak... A rendet úgy kell megtervezni, hogy megfékezze mindazt, ami mindenütt jelenvaló [azaz mozog]... A rend a hatalom, az akarat, az erőszak és a számítás kérdésévé vált. A társadalom eszméjének egész újrafogalmazásában alapvető szerepet kap az a meggyőződés, hogy a közjó, miként a rend is, emberi alkotás.

Collins aggályosan pontos történész, tisztában van a jelen ki- és rávetítésének veszélyeivel, de aligha tudja elkerülni, hogy a Hobbes előtti világnak olyasmit tulajdonítson, ami a mi Hobbes utáni világunkat jellemzi - ha csak azzal is, hogy jelzi hiányát; mert egy ilyen leírási stratégia nélkül a Hobbes előtti világ néma és értelmetlen maradna számunkra. Hogy ezt a világot megszólaltassuk, le kell lepleznünk csöndjét: világossá kell tennünk, minek nem volt tudatában. Rá kell bírunk azt a világot, hogy valljon színt olyan kérdésekről, amelyekről megfeledkezett: ez a feledékenység tette a miénktől olyannyira különböző, számunkra érthetetlen világgá.

Ha azonban mi tudjuk, hogy a dolgok rendje nem természetes, ez még nem jelenti azt, hogy az a másik, a Hobbes előtti világ a természet művének tartotta a rendet: egyáltalán nem is gondolt a rendre, a rendre mint terv és cselekvés kérdésére. Annak felfedezése, hogy a rend nem természetes, valójában magának a rendnek a felfedezése volt. A rend fogalma a tudatban csak a rend problémájával együtt jelenik meg. A „rend nem természetes voltának” kinyilvánítása a rejtekhelyéről, a nemlétből, a csöndből előbújó rendet képviselte: a természet végtére is az ember csöndje. Ha igaz, hogy a rendet tervezés kérdésének tartjuk, ez nem azt jelenti, hogy az a másik világ azt várta, hogy a rend magától, segítség nélkül jöjjön el és maradjon. Az a másik világ ilyen alternatíva nélkül élt; nem lett volna az

a világ, ha ilyesmin tűnődik. Ha igaz, hogy a mi világunkat az a gyanú formálja, hogy az ember alkotta, mesterséges rendsziget, melyet a káosz tengere fog közre, s mindig fenyegetve van, ebből nem következik, hogy az a másik világ azt hitte, hogy a rend kiterjed mind a tengerre, mind az emberi szigetvilágra; inkább nem volt tudatában a tenger és a sziget különbségének.\*

\* Egy példa: „Az egyén nem ismerte sem az elszigeteltséget, sem az elidegenedést” (Collins 1989: 21. p). A premodern világban az egyén valójában nem észlelte az elszigeteltség és az elidegenedés tapasztalatának hiányát. Nem tapasztalta meg, hogy tartozik valahova, hogy tagja valaminek, hogy otthon van, hogy együtt van. Tartozni valahova annyi, mint tudatában lenni az együttlétnak vagy legalábbis valamely részének; a tartozás valahova elkerülhetetlenül magában foglalja önmaga bizonytalanságának, az elszigetelődés lehetőségének és ama szükségnek tudatát, hogy az elidegenedést le kell gyúrni. „Nem elszigeteltségünk” és „nem elidegenedetségünk” megtapasztalása éppúgy modern tapasztalat, mint az elszigeteltség és az elidegenedés.

Mondhatnánk, hogy a létezés akkor modern, ha szétválik a rend és a káosz. A létezés akkor modern, ha magában foglalja a káosz és a rend alternatíváját.

Valójában: a rendet és a káoszt. A rend nem valamely másik rend lehetősége ellen irányul; a rend küzdelme nem abban áll, hogy valamely meghatározás harcol egy másik ellen, hogy a valóság tagolásának valamely módja csatát vív egy másik versenyképes javaslattal. Ez a meghatározottság harca a kétértelműség ellen, a szemantikai pontosságé az ambivalencia ellen, az átláthatóságé a homály ellen, a világosságé a ködösség ellen. A rend folyvást a megmaradásért harcol. Ami nem önmaga, az nem egy másik rend: minden rend maga a rend, melynek egyetlen alternatívája a káosz. A rendben rejlő „másik” miazmája a meghatározatlannak és a kiszámíthatatlannak: bizonytalanság, minden félelem forrása és ősképe. A „rendben rejlő másik” trópusai: meghatározhatatlanság, összefüggéstelenség, egyeztetetlenség, összeférhetlenség, logikátlanság. A káosz, a „rendben rejlő másik” puszta tagadás. Tagadása mindannak, amire a rend törekszik. A káosz tagadása ellenében alkotja meg magát a rend a maga pozitív voltában. Csakhogy a káosz tagadása a rend önalkotásának terméke, mellékterméke, hulladék, a rend lehetőségének valójában *sine qua nonja*. A káosz tagadása nélkül nem létezik a rend előnye; káosz nélkül nincs rend.

Mondhatnánk, hogy a létezés akkor modern, ha áthatja az az érzés, hogy „nélkülünk az özönvíz”. A létezés akkor modern, ha az az ösztönzés kalauzolja, hogy meg kell terveznie, ami amúgy nem lenne ott: meg kell terveznie önmagát.

A nyers létezés, a beavatkozástól mentes létezés, a rendezetlen létezés immár természetté válik: valamivé, ami önmagában alkalmatlan emberi lakásra - nem lehet bízni benne, nem lehet magukra hagyni a dolgokat, uralni kell, alá kell vetni, újra kell alkotni őket, hogy hozzá lehessen igazítani az emberi szükségletekhez. A természet olyasvalami, amit folyvást ellenőrizni kell, meg kell fékezni, visszafogni, az alaktalanság állapotából ki kell vonni, és formát adni neki - erőfeszítéssel és erőbevetéssel. Még ha a formát maga a természet fölszentelte is, nem jöhet létre segítség nélkül, és nem maradhat meg védelem nélkül. A természetet követő életnek sok tervezésre, szervezett erőfeszítésre és éber megfigyelésre van szüksége. Semmi sem mesterségesebb a természetességnél; semmi sem kevésbé természetes, mint a természet törvényeinek betartása. A hatalom, az elfojtás, a célszerű cselekvés áll a természet és ama társadalmilag kialakított rend között, ahol a mesterséges a természetes.

Mondhatnák, hogy a létezés akkor modern, ha mérnöki szellemű társadalomépítés alakítja ki és tartja fenn. A létezés akkor modern, ha erős, találékony és szuverén ágensek vezetik és igazgatják. Az ágensek akkor szuverének, ha maguknak vindikálják és megvédik a létezés igazgatásának és vezetésének jogát: a jogot ahhoz, hogy meghatározzák, mi a rend, és következésképpen elkülönítsék a káoszt mint maradékot.

Az a szándék tette modernné az államot, hogy mérnöki szellemű társadalomépítéssel foglalkozzék. Az állam jellegzetesen modern gyakorlata, a modern politika lényege az ambivalencia felszámolása volt: pontosan meghatározni - és elfojtani vagy felszámolni mindazt, amit nem tudtak pontosan meghatározni, vagy ami nem hagyta, hogy pontosan meghatározzák. A modern államban rejlő „másik” a senki földje vagy a vitatott terület: a túlságos vagy hiányos meghatározás, a kétértelműség. Minthogy a modern állam szuverenitása abban áll, hogy hatalma van meghatározni és meghatározását érvényesíteni, mindaz, ami önmagát határozza meg vagy elkerüli az államilag törvényesített meghatározást: felforgató. A szuverenitásban rejlő „másik” a zavarba ejtés, a homály és a zűrzavar. A meghatározásnak való ellenállás szabja meg a szuverenitást, a hatalom, a szuverén államhatalom, a rend határát. Az ellenállás csökönnyösen és kíméletlenül emlékeztet a mozgásra - a rend ezt kívánta magába foglalni, mindhiába -, a rend korlátaira, a rendezés szükségességére. Az állami rendezés káoszt teremt. De az államnak szüksége van a káoszra, hogy továbbra is teremthessen rendet.

Mondhatjuk, hogy a tudat akkor modern, ha átítatja a rend befejezetlenségének tudata; ha a társadalomépítési program alkalmatlansága, nem pedig megvalósíthatatlansága hajtja. A tudat akkor modern, ha a hatalom támogatta rend fedele alatt újabb s újabb káoszrétegeket tár föl. A modern tudat bírál, figyelmeztet és riaszt. Azzal készlet cselekvésre, hogy leleplezi a tehetetlenséget. Állandósítja a rendező sürgős-forgást azzal, hogy eredményeit nem fogadja el és vereségeit meztelen valóságukban feltárja.

Következésképpen a modern létezés és a modern kultúra (ha az az öntudatosság legfejlettebb formája) szeretlek-gyűlöllek viszonyban van egymással, polgárháborúk dúlják közös életüket. A modern korszakban a kultúra Őfelsége zajos és éber ellenzéke az, amely a kormányzást megvalósíthatóvá teszi. Nem kiábrándult szerelmesek, közöttük nincs sem összhang, sem hasonlóság: csak kölcsönös szükség és függés; az ellenkezésből következőn kiegészítik egymást - ez maga az ellenkezés. Hiábavaló lenne eldönteni, hogy vajon a modern kultúra aláássa-e avagy szolgálja a modern létezést. Mindkettőt teszi.

Egyiket sem tudja a másik nélkül tenni. Az ellenkezés pozitív létezés. A modern kultúra funkciója maga a funkciótlansága. A modern hatalmaknak a mesterséges rendért folytatott

küzdelmükben szükségük van arra, hogy a kultúra felkutassa az alkotás hatalmának korlátait és határait. A rendért folytatott küzdelem ihleti a kutatást, és azután a kutatás eredményei ihletik a küzdelmet. A folyamat során a küzdelem elveszíti kezdeti hübriszt: naivság és tudatlanság szülte harciasságát. Helyette megtanul élni tulajdon állandóságával, befejezetlenségével - és távlattalanságával. Remélhetőleg végül kitanulja a szerénység és a türelem nehéz mesterségét is.

A modernség története a társadalmi lét és a kultúra feszültségeinek története. A modern létezés önmagával szemben ellenzékbe kényszeríti tulajdon kultúráját. Ez a diszharmónia pontosan az az összhang, amelyre a modernségnek szüksége van. A modernség története ebből meríti háttorzongató és soha nem látott dinamizmusát. Ugyanezen oknál fogva a fejlődés történetének is tekinthető: az emberiség természetrajzának, azaz természetes történetének.

## UTÓIRAT

A posztmodern állapot fogalmkörébe sorolt kortárs (mai) változások három vonatkozása talán csak időben korlátozhatja a fenti elemzés érvényességét.

1. Kinyilvánított, habár egyáltalán nem bizonyított irányzat az „állam nemzetietlenítése”, a „nemzetiség magánosítása”, vagy pontosabban szólva az állam és a nemzet szétválasztása (bizonyos tekintetben állam és egyház szétválasztásához hasonlóan a múlt század végén).

Ezt a folyamatot az „eticitás feléledéseként” is leírták már. Az utóbbi fogalom a nemzeti kisebbségeken belüli etnikai hűség váratlan felvirágzását hangsúlyozza. Ugyanez oknál fogva árnyékot vet a jelenség mélyebbnek tetsző okaira: hogy ugyanis egyre inkább elkülönül egymástól az államtest tagsága és az etnikai tagság (vagy általánosabban fogalmazva, a kulturális megfelelés), ami megfosztja vonzásától a kulturális asszimiláció programját. Ez az elkülönülés több mint véletlenszerűen kötődik az államhatalom alternatív, többnyire nem kulturális és nem ideológiai alapjainak lefektetéséhez. Akármilyen gyakorlati szándékok és célok vezérelték is, az állam vezényelte kultúrhadjáratok korszaka lassan lejár.

2. A kultúra, minthogy a társadalmi integráció rendszeres újratermelésében és szavatolásában elveszítette vezető szerepét, megszabadult az állam beavatkozó és korlátozó törekvéseitől, és a magánszféra részévé vált. Az etnicitás egyike ama számos jelkategoriónak vagy „törzsi cöveknek”, amely körül rugalmas és megtorlásmentes közösségek alakulnak ki, és az egyének azonosságukat ezekhez viszonyítva értelmezik és erősítik meg.

Egyre kevesebb tehát az a centrifugális erő, mely gyöngíti az etnikai összetartozást. Egyre erőteljesebb az etnikai - inkább szimbolikus, mint intézményes - megkülönböztető jellegek követelése.

3. Ilyen feltételek mellett az etnikai különbségek talán - csak talán - kevesebb ellentétet és konfliktust gerjesztenek, mint a múltban. Habár az is igaz, hogy a határmegvonó törekvésekkel társított másságyűlölet továbbra is él; de mivel a kortárs (posztmodern) kultúra folyvást újrarajzolja a határokat, és államilag alkalmazott határőrök híján a határátlépés igencsak könnyű, az ellentétek valamelyest felületesebbek, rövidebb életűek és kevésbé mérgesednek el vagy radikálizálódnak. Mivel az állam kinyilvánította, hogy

közömbös az etnikai és kulturális sokféleséggel szemben (és ezt gyakorolja is), a toleranciának több esélye van, mint valaha.

Könnyen meglehet, hogy az asszimiláció ambivalenciaellenes háborúja ezen irányzatok hatására csak történelmi érdeklődésre számot tartó kérdéssé válik, mégpedig jóval azelőtt, hogy elérte volna azt a befejezést, amelyre hiábavalón törekedett.

**STUART HALL**

# **A KULTURÁLIS IDENTITÁSRÓL\***

## **BEVEZETÉS: AZ IDENTITÁS KÉRDÉSE**

Az identitás kérdését élénken vitatják a társadalomelméletben. Az érv lényege az, hogy a régi identitások, amelyek olyan sokáig tartották egyensúlyban a társadalmi világot, hanyatlóban vannak, új identitásoknak adják át a helyüket, és töredezetté teszik a modern egyént mint egységes szubjektumot. Ezt az úgynevezett 'identitásválságot' egy olyan szélesebb változási folyamat részének tartják, amely elcsúsztatja a modern társadalmak központi struktúráit és folyamatait, és aláássa az egyénnek a társadalmi világban szilárd támaszt nyújtó hálózatokat.

E fejezetben a késő modernitásbeli kulturális identitás kérdései közül fejtünk ki néhányat: létezik-e identitásválság, miben áll, és milyen irányba mozdul el. A fejezet ilyen és ehhez hasonló kérdéseket tesz fel: Mit értünk az identitás válsága alatt? A modern társadalmak milyen új fejleményei váltották ki? Milyen alakot ölt? Melyek a lehetséges következményei? A fejezet első része az identitás és a szubjektum fogalmában végbement változásokkal foglalkozik. A második rész a kulturális identitásokra alkalmazza ezt az érvet - identitásunk azon oldalaira, amelyek abból erednek, hogy jellegzetes etnikai, faji, nyelvi, vallási és mindenekfelett nemzeti kultúrákhoz tartozunk.

\* Hall, Stuart (1992): The question of cultural identity. In: Hall, Stuart - Held, David - McGrew, Tony, eds., *Modernity and its Futures*. Cambridge, Open University Press, 1992. Fordította Farkas Krisztina és John Éva.

## **AZ „IDENTITÁS” HÁROM KONCEPCIÓJA**

A szemléletesség kedvéért az identitásnak három, egymástól igen eltérő koncepcióját különböztetem meg: (a) a felvilágosodás szubjektumáét, (b) a szociológiai szubjektumét, és (c) a posztmodern szubjektumét. A felvilágosodás szubjektumának alapja az ember fogalma, a biztos középponttal rendelkező, egységes individuum, értelmes, tudatos és cselekvőképes lény. „Középpontja” olyan belső mag, amely már az egyén születésekor megvan, és vele együtt bontakozik ki, miközben lényegileg változatlan marad -kontinuum vagy azonos önmagával - az egyén létezése folyamán. Az én középpontja az egyéni identitás. Hamarosan szólni fogok még erről, de már a fentiek alapján is világos, hogy ez a szubjektumnak és az „ő” identitásának (melyet a felvilágosodásban elsősorban férfidentitásnak kell elképzelnünk) igen individualisztikus” felfogása.

A szociológiai szubjektum fogalma a modern világ egyre növekvő komplexitását, valamint azt a belátást tükrözi, hogy a szubjektum belső magja nem autonóm és önálló, hanem azokkal a „szignifikáns másokkal” fenntartott viszony során formálódik, akik a szubjektum által lakott világok értékeit, jelentéseit és szimbólumait - kultúráját - közvetítik a szubjektum felé. A szociológiában G. H. Mead, C. H. Cooley és a *szimbolikus interakcionisták* dolgozták ki az

identitás és az én „interaktív” koncepcióját. E nézet szerint, amely végül a kérdés klasszikus szociológiai megfogalmazásává lett, az identitás az én és a társadalom közötti „interakció” folyamán alakul ki. A szubjektum még ekkor is rendelkezik egyfajta belső maggal vagy lényeggel, azaz „valódi énnel”, ez azonban a „kinti” kulturális világokkal és az általuk felkínált identitásmintákkal folytatott állandó párbeszéd során formálódik és változik.

E szociológiai felfogás szerint az identitás áthidalja a „kint” és a „bent”, azaz a személyes és a nyilvános világok közötti szakadékot. Az a tény, hogy belevetítjük „magunkat” ezekbe a kulturális világokba, miközben belsővé tesszük jelentségeiket és értékeiket, „részünk-ké tesszük őket”, segít hozzáigazítani szubjektív érzéseinket azokhoz az objektív szerepekhez, melyeket a társadalmi és a kulturális világban elfoglalunk. Így az identitás belehelyezi (vagy hogy orvosi metaforával éljünk, „bevarrja”) a szubjektumot a struktúrába. Stabilizálja mind a szubjektumokat, mind azokat a kulturális világokat, melyeket benépesítenek, és így kölcsönösen egységesebbé és megjósolhatóbbá teszi őket egymás számára.

E koncepciók ma mégis „elmozdulóban vannak”. Az a szubjektum, melyet előzőleg egységes és stabil identitásként tapasztaltak meg, széttöredezik; nem egyetlen, hanem több, néha ellentmondásos és határozatlan identitásból áll össze. Ennek megfelelően azok az identitások, amelyek a „kinti” társadalmi tereket alkották, és amelyek biztosították a szubjektum összhangját a kultúra objektív „szükségleteivel”, a szerkezeti és intézményi változás következtében felbomlanak. Az identifikáció folyamata, melynek során a kulturális identitásunkat kialakítjuk, végtelenné, változékonyvá és problematikusává vált.

Ennek eredménye a posztmodern szubjektum, mely nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással. Az identitás „mozgatható ünnep” lesz: aszerint formálódik és alakul, ahogyan a minket körülvevő kulturális rendszerek reprezentálnak és megszólítanak bennünket (Hall 1987). Történetileg és nem biológiailag határozható meg. A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, melyek nem gyűlnek egy koherens „én” köré. Ellentmondásos identitások élnek bennünk, melyek különböző, irányokba tartanak, így identifikációink is állandóan elmozdulnak. Ha úgy érezzük, hogy születésünktől halálunkig egységes identitással rendelkezünk, az csak azért van, mert egy vigasztaló történetet, vagyis „az én narratíváját” szőjük magunk köré (Hall 1990). A teljesen egységes, befejezett, biztonságos és összefüggő identitás csak káprázat. Ehelyett a jelentés és a kulturális reprezentáció rendszereinek megsokszorozódása folytán a lehetséges identitások megdöbbentő és tűnékeny sokaságával találjuk szembe magunkat, melyek közül - legalábbis átmenetileg - bármelyikkel azonosulhatunk.

Ne felejtjük, hogy a szubjektum fenti koncepciói bizonyos fokig leegyszerűsítések.

A továbbiakban összetettebb és árnyaltabb képet kapunk róluk. Kezdeti fogódzóknak azonban elégségesek.

## **A VÁLTOZÁS JELLEGE A KÉSŐ MODERNITÁSBAN**

Az identitás kérdésének egy másik aspektusa a késő modernitásban bekövetkezett változás természetével függ össze: főként a *globalizáció*ként ismert változási folyamattal és annak a kulturális identitásra gyakorolt hatásával.

Érvelésünkben azt próbáljuk megmutatni, hogy a késő modernitásban bekövetkezett változás jellege igen sajátos. Ahogy Marx mondta a modernitásról: „A burzsoázia nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési eszközöket, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat. A burzsoázia korát minden előbbi korszaktól a termelés folytonos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Az összes szilárd, berendezett viszonyok és nyomukban járó, régről alakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodnának. Minden, ami rendi és állandó: elpárolog...” (Marx és Engels: Kommunista kiáltvány. 1975: 140. p.) A modern társadalmak tehát lényegükben fogva az állandó, gyors és folyamatos változás társadalmi. Ez jelenti a fő különbséget a „tradicionális” és a „modern” társadalmak között. Anthony Giddens szerint „a hagyományos társadalmakban azért tisztelik a múltat és azért rendelkeznek értékkel a szimbólumok, mert azok generációk tapasztalatát tartalmazzák és örökítik tovább. A hagyomány eszköz arra, hogy az idővel és a térrel bánjunk, és bármely tevékenységet vagy tapasztalatot a múlt, a jelen és a jövő folyamatában helyez el; ezeket pedig újra meg újra visszatérő társadalmi gyakorlatok strukturálják” (Giddens 1990: 37-38. p.). A modernitás ezzel szemben nemcsak a gyors, széles hatókörű, folyamatos változással való együttélés tapasztalata, hanem úgy az élet egy igen reflexív formája is, melyben „a társadalmi gyakorlatokat állandóan felülvizsgálják és megújítják az ezekre a gyakorlatokra vonatkozó beáramló információ fényében, így építő módon megváltoztatva természetüket” (Giddens 1990: 37-38. p.).

Giddens főképpen a *változás léptéke és a változás hatóköre* foglalkoztatja - „ugyanúgy, ahogy a földgolyó különböző területei kölcsönhatásba lépnek egymással, gyakorlatilag a társadalmi átalakulás hullámai is mindenhol összetalálkoznak” (Giddens 1990: 6.p.) -; továbbá *a modern intézmények természete*. Az utóbbiak vagy gyökeres újítást jelentenek a tradicionális társadalmakhoz képest (ilyen például a nemzetállam, a termékek áruváltása és a bér munka), vagy sajátos kontinuitást tartanak fenn korábbi formákkal (ilyen például a nagyváros), de eltérő elvek alapján szerveződnek. Ennél is jelentősebbek az idő és a tér átalakulásai, és az, amit Giddens „a társadalmi rendszer kiszakadásának” nevez - ez azt jelenti, hogy a társadalmi kapcsolatokat „kiemelik” az interakciók helyi kontextusaiból, és újraszstrukturálják őket a tér-idő végtelenjében (Giddens 1990: 21. p.).

A modernitás által létrehozott életmódok eddig nem tapasztalt távolságra ragadtak minket a társadalmi rend minden hagyományos típusától. Mind külső kiterjedésükben („külső aspektusok”), mind belső tartalmukban („belső aspektusok”) a modernitás változásai mélyebbre hatóak, mint a megelőző periódusokra jellemző legtöbb változás. Külső síkon arra szolgálnak, hogy a földet átszövő társadalmi kölcsönhatások formáit létrehozzák, belülről pedig végső soron megváltoztatták mindennapi tapasztalataink legbensőségesebb és legszemélyesebb vonatkozásait (Giddens 1990: 21. p.).

David Harvey szerint a modernitás „nemcsak könyörtelen szakítást von maga után az összes korábbi körülménnyel”, de „önmagán belül is szakítások és törések végtelen folyamata jellemzi” (1989:12. p.). Ernesto Laclau (1990) a „diszlokáció” fogalmát használja.

A diszlokalizált szerkezet központja elmozdul, és helyére nem egyetlen másik lép, hanem a „hatalmi központok sokasága”. Laclau állítása szerint a modern társadalmaknak nincs középpontjuk, nincsbennük egyetlen kifejező vagy szervező elv, és nem egyetlen „ok” vagy „törvény” szerint fejlődnek. A társadalom nem egységes és rögzített egész, ahogy azt a szociológusok gyakran gondolták, nem totalitás, amely belülről induló evolúciós változás révén alakul ki, mint a virághagymából kibomló nárcisz. A kívülről ható erők állandóan



kimozdítják középpontjából, esetleg meg is fosztják ettől. A késő modernitás társadalmi a „különbség” fogalmával jellemezhető: eltérő társadalmi elkülönülések és ellentmondások tagolják, melyek eltérő „szubjektumpozíciók” - azaz identitások - sokaságát eredményezik az egyén számára. Ha az ilyen társadalmak egyben maradnak, az nem azért van, mert egységesek, hanem mert eltérő elemeik és identitásuk bizonyos körülmények között összeilleszthetők. Ez az összeillesztés azonban mindig részleges: az identitás struktúrája nyitott marad. Laclau szerint enélkül nem létezne történelem.

Ez az identitásfogalom zavarosabb és esetlegesebb az előző kettőnél. Hozzá kell tennünk, hogy Laclau szerint a diszlokációnak pozitív következményei is vannak. Igaz, hogy összezavarja a múlt stabil identitásait, de ugyanakkor megnyitja az utat új kapcsolódások - új identitások létrejötté, új szubjektumok megjelenése előtt, és lehetővé teszi „a struktúra újjászerveződését az új kapcsolódások csomópontjai körül” (Laclau 1990: 40. p.).

Giddens, Harvey és Laclau eltérően értelmezik a posztmodern világban bekövetkezett változást, de mindhárman kiemelik a diszkontinuitást, a széttöredezettséget, a szakítást és a diszlokációt. Ne feledkezzünk el ezekről, amikor a „globalizációt” vizsgáljuk - melyet néhány gondolkodó a jelenkori változások eredményének tart. (...)

## A SZUBJEKTUM DECENTRALIZÁCIÓJA

Azok szerint, akik azt vallják, hogy a modern identitások széttöredeznek, a késő modernitásban a modern szubjektum koncepciója nemcsak elidegenedett, de egyszersmind diszlokálódott is, azaz kimozdult eredeti helyéből. E diszlokálódást a modern tudás diskurzusaiban bekövetkezett töréseken követik nyomon. Ebben az alfejezetben a társadalomtudományban és a humán tudományokban a késő modernitásban (a huszadik század második felében) bekövetkezett vagy hatását akkor kifejtő öt fontos fejlemény rövid vázlatát rajzolom meg, melyek leglényegesebb hatása a karteziánus szubjektum végső decentralizációja.

Az első nagymérvű decentralizáció a marxista gondolkodási tradícióval következett be. Marx műve természetesen nem a huszadik, hanem a tizenkilencedik század terméke.

De az 1960-as években a következő kijelentés nyomán fedezték fel és olvasták újra: „A történelmet emberek csinálják, de olyan körülmények között, mely nem az ő művük.” Újraolvasói ezt úgy értelmezték, hogy az egyén semmilyen értelemben sem lehet a történelem „szerzője” vagy cselekvője, mivel csakis mások által létrehozott történelmi viszonyok között cselekedhet, amelyekbe beleszületett, és azokat az (anyag- és kulturális) forrásokat használja, melyeket korábbi generációk hagytak rá.

A megfelelően értelmezett marxizmus szerintük eltörölte az egyéni tevékenység minden fogalmát. A marxista strukturalista Louis Althusser (1918-1989) szerint azzal, hogy Marx a társadalmi kapcsolatokat (termelési módokat, a munkaerő kihasználását, a tőkeáramlást) helyezte elméleti rendszerének középpontjába az Ember elvont fogalma helyett, kiszorította a modern filozófia két alapvető állítását:

(1) hogy létezik egy egyetemes emberi lényeg;

(2) hogy e lényeg „elszigetelt egyének” attribútuma, akik ennek valóságos szubjektumai. E két posztulátum egymást egészíti ki és elválaszthatatlan. Létezésük egy egész empirikus-idealista világfelfogást feltételez... Marx, amikor elveti mint elméleti alapot az ember lényegét, egyben elveti a posztulátumoknak ezt az egész szerves rendszerét. Kiűzi a *szubjektum, az empirizmus, az eszmei lényeg* stb. filozófiai kategóriáit mindazon területekről, ahol azelőtt uralkodtak. Nemcsak a politikai gazdaságtanból (ahol elutasítja a *homo oeconomicus* mítoszát, vagyis annak az individuumnak a mítoszát, amelynek mint a klasszikus *közgazdaságtan szubjektumának* meghatározott képességei és szükségletei voltak); nemcsak a történelemből...; nemcsak az etikából (ahol elveti a kanti erkölcsi eszmét); de magából a filozófiából is... (Althusser 1968: 228. p.).

A „totális elméleti forradalmat” természetesen harcosan támadta sok humanista gondolkodó, akik a történelem magyarázatában nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az emberi tevékenységnek. E helyütt ne firtassuk, hogy igaza volt-e Althussernek. Tény, hogy bár művét sokan kritizálták, „elméleti antihumanizmusa” (vagyis a minden individuális szubjektumban benne gyökerező univerzális emberi lényeg fogalmára támaszkodó teóriákkal való szembenállás) jelentős hatást gyakorolt a modern gondolkodás sok ágára.

A huszadik századi nyugati gondolkodás második nagy „decentralizációját” Freud indította el a tudatalatti „felfedezésével”. Freud elmélete - mely szerint identitásunk, szexualitásunk és vágyaink struktúrája a tudatalatti pszichikai és szimbolikus folyamatai alapján alakul ki, melyek az Értelemtől igen eltérő „logikát” követnek - nagy pusztítást vitt véghez a rögzített és egységes identitással rendelkező, egységes tudást birtokló és racionális szubjektum, a descartes-i „gondolodom, tehát vagyok” szubjektumának fogalmában. Freud művének ez az aspektusa az utóbbi három évtized modern gondolkodására is nagy hatást tett. A pszichoanalitikus gondolkodók, például Jacques Lacan (akinek a nőiesség tudattalan alapjairól szóló munkáját Helen Crowley tárgyalta) értelmezése szerint az én mint egységes egész képe olyasmiről, amit a gyermek fokozatosan, részlegesen és nehézségek árán *tanul meg*. Nem magától fejlődik ki a gyermek lényének magjából, hanem a másokkal fenntartott viszony közben formálódik; főként a korai gyermekkor összetett pszichikai párbeszédeiben, melyeket a gyermek a szüleiől kialakított erős fantáziaképekkel folytat. Lacan szavaival a fejlődés „tükrözésében” a gyermek, aki még nem koordinált és nincsen képe magáról mint „teljes” személyről, tükrözve látja vagy „képzeli el” magát mint „teljes személyt” - vagy szó szerint a tükörben, vagy képletesen, mások tekintetében tükörben (Lacan 1977). (Egyébként Althusser kölcsönvette ezt a metaforát Lacantól, amikor megpróbálta leírni az ideológia működését.) Ez közel áll ahhoz, amit Mead és Cooley az interaktív én „tükör”-koncepciójának nevez, attól eltekintve, hogy számukra a szocializáció tudatos tanulás kérdése, míg Freud szerint a szubjektivitás tudat alatti pszichikai folyamatok eredménye.

Lacan szerint az én kialakulása a Másik „tekintetében” olyan szimbolikus rendszerekkel hozza kapcsolatba a gyermeket, melyek rajta kívül helyezkednek el, tehát ez az a pillanat, amikor a gyermek belép a szimbolikus reprezentáció különféle rendszereibe ezek közt van a nyelv, a kultúra és a nemek közötti különbség. Az ezt a nehéz belépést kísérő ellentmondásos és bizonytalan érzések - az apa iránt érzett szeretet és gyűlölet szétválása; az anyának megfelelés vágya és az elutasítására érzett kétség közötti konfliktus; az én „jó” és „rossz” részekre tagolódása, az én nőies/férfias oldalának megtagadása és így tovább -, mind „a szubjektum tudat alatti kialakulásának kulcsmozzanatai” és „megosztják” a szubjektumot, s egész életünkön át velünk maradnak. Mégis, bár igaz, hogy a szubjektum mindig megosztott, saját identitását összefogottnak, ellentmondásmentesnek és egységesnek tapasztalja meg

annak a tükörfázisban alkotott fantáziaképnek az eredményeként, mely szerint ő „egységes” személy. A pszichoanalitikus gondolkodás szerint ez az „identitás” ellentmondásos eredete.

Így tehát az identitás bizonyos idő alatt végbemenő tudat alatti folyamatok során alakul ki, nem születik velünk a tudattal egy időben. Egysége mindig képzeletbeli, „imaginárius”. Sohasem lesz teljes, mindig „folyamatban van”, mindig „alakul”. A férfi én megtagadott nőies aspektusai például mindig a férfival maradnak, és felnőttkorban tudat alatti kifejeződéseket keresnek, melyek legtöbbször titokban maradnak. Ne mondjuk tehát, hogy az identitás lezárt dolog, nevezzük inkább *identifikációnak*, és tekintsük folyamatnak. Az identitás nem abból a teljes identitásból származik, amellyel egyénekként már rendelkezünk, hanem a teljesség *hiányából* fakad, amelyet külső forrásokból kell feltöltenünk, ahhoz a képhez igazodva, amelyet szerintünk *mások* alakítottak ki rólunk. A pszichoanalitikus szemszögéből az, hogy állandóan az „identitásunkat” kutatjuk vagy hogy olyan önéletrajzokat írunk, melyek egységbe kötik össze megosztott énjünk különböző részeit, arra szolgál, hogy újra csapdába ejtsük a teljesség elképzelt élvezetét.

Freud és a Freudot így értelmező, Lacanhoz hasonló pszichoanalitikus gondolkodók munkáját sokan vitatták. A tudat alatti folyamatokat természetüknél fogva nem könnyű azonosítani vagy megvizsgálni. A rekonstrukció és az interpretáció pszichoanalitikus módszereivel kell következtetni rájuk, és nem egykönnyen „bizonyíthatóak”. Mégis igen nagy hatással voltak a modern gondolkodásra. Ma a szubjektív és a pszichikai életről alkotott elméletek nagy része annyiban „posztfreudiánus”, hogy magától értetődőnek veszi Freud munkáját a tudatalattiról, még akkor is, ha egyes feltevéseit elutasítja. Így már sejthetjük, mekkora kárt okozott ez a gondolkodásmód a rögzített és stabil racionális szubjektum és identitás fogalmaiban.

A decentralizáció harmadik folyamata a strukturalista nyelvész, Ferdinand de Saussure nevéhez fűződik. Saussure szerint semmilyen értelemben sem vagyunk a nyelvben kifejezett állítások vagy jelentések „szerzői”. A nyelvet csak úgy tudjuk jelentések létrehozására használni, ha a nyelv szabályain és kultúránk jelentésrendszerein belül helyezkedünk el. A nyelv társadalmi és nem egyéni rendszer. Létezésében megelőz minket. A nyelv használata nemcsak azt jelenti, hogy kifejezzük legbelsőbb, eredeti gondolatainkat, hanem azt is, hogy mozgósítjuk a jelentéseknek azt a hatalmas tárházát, amely már beágyazódott nyelvünkbe és kulturális rendszereinkbe.

Ezenfelül a szavak jelentései nem felelnek meg közvetlenül azok tárgyainak vagy a nyelven kívüli világ eseményeinek. A jelentés a hasonlóság és az eltérés viszonyaiban bukkan fel, amelyek az egyes szavakat kapcsolják össze a nyelvi kódon belül. Azért tudjuk, hogy mi az „éjszaka”, mert az *nem* „nappal”. Figyeljük itt meg a párhuzamot nyelv és identitás között. A „másikkal” (például az anyámmal) való viszonyomban tudom, hogy ki vagyok „én”. Ahogy Lacan mondaná, az identitás, csakúgy, mint a tudatalatti, „a nyelvhez hasonlóan strukturálódik”. A Saussure és a „nyelvészeti fordulat” által befolyásolt modern nyelvfilozófusok szerint - ilyen Jacques Derrida is - a beszélő egyén legnagyobb erőfeszítései ellenére sem tudja rögzíteni a jelentést - saját identitásának jelentését sem. A szavak „többszólamúak”. Mindig hordozzák más jelentések visszhangjait is, az ember minden arra irányuló erőfeszítése ellenére, hogy egy jelentést lezárjon. Állításainkat olyan álláspontok és premisszák támasztják alá, melyeknek nem vagyunk tudatában, de nyelvünk áramában továbbsodródhatnak. Mindennek, amit mondunk, van egy „előttje” és egy „utánja” - olyan „margója”, amelyre mások írhatnak. A jelentés mindig instabil: lezárulni törekszik (az identitás esetében), de újra meg újra felbomlik (a különbség következtében). Mindig elsiklik előlünk. Mindig vannak olyan járulékos jelentések, amelyek felett nincs uralmunk, amelyek

előbukkannak és meghiúsítják a rögzült és stabil világok megalkotására tett kísérleteinket (Derrida 1981).

Az identitás és a szubjektum negyedik legjelentősebb decentralizációja a francia filozófus és történész, Michel Foucault) munkásságához fűződik. Foucault egy sor tanulmányban dolgozta ki „a modern szubjektum genealógiáját”. A hatalom egy új fajtáját különíti el, amely a tizenkilencedik században fejlődött ki, és e század elején szilárdult meg: a "fegyelmező hatalmat". A fegyelmező hatalom egyrészt az emberi fajt vagy teljes populációkat, másrészt az egyént és a testet szabályozza, felügyeli és irányítja. Lakóhelyei azok az új intézmények, amelyek a tizenkilencedik században a rend és a fegyelem fenntartására alakultak ki a modern közösségekben: műhelyek, laktanyák, iskolák, börtönök, kórházak, klinikák és így tovább (lásd például *Madness and Civilization* [1967], *The Birth of the Clinic* [1973], *Felügyelet és büntetés* [1990]).

A „fegyelmező hatalom” célja, hogy „az egyéni életet, halált, tevékenységeket, munkát, gondokat és örömeiket” csakúgy, mint az egyén erkölcsi és fizikai egészségét, szexuális gyakorlatát és családi életét szigorúbb felügyelet és ellenőrzés alá vonja, felhasználva az adminisztratív rezsimek hatalmát, a szakemberek tudását és a társadalomtudományok által felkínált ismereteket. Fő törekvése, hogy kitermelje „azt az emberi lényt, akit »engedelmes testként« lehet kezelni” (Dreyfus-Rabinow 1982, 135. p.).

Különösen érdekes a modern szubjektum története szempontjából, hogy bár Foucault fegyelmező hatalma a késő modernitás tág hatókörű, szabályozó *kollektív* intézményeinek a terméke, módszerei olyan hatalmat és tudást alkalmaznak, amely tovább „individualizálja” a szubjektumot, teste használatát pedig még erőteljesebben szabályozza:

A fegyelmi rezsimben megerősödik az individualizáció. Az ellenőrzés és az állandó megfigyelés következtében az ellenőrzésnek alávetettek individualizálódnak... Ezúttal nemcsak arról van szó, hogy a hatalom bevonta az individualitást a megfigyelés területére, hanem hogy ezt az objektív individualitást rögzíti is az írás tartományában. A hatalmas, aprólékosan kidolgozott dokumentációs apparátus a hatalom növekedésének egyik legfontosabb eszköze lesz [a modern társadalmakban]. Az individuális dokumentáció bevonása egy szisztematikus rendbe „lehetővé teszi az általános jelenségek mérését, a csoportok leírását, a kollektív tények elemzését, az egyének közötti szakadékok kiszámítását és az egyének eloszlását egy adott populációban” (Dreyfus-Rabinow 1982: 159. p., Foucault-t idézve).

Nem kell feltétlenül elfogadnunk Foucault képét a modern adminisztratív hatalom „fegyelmező rezsimjeinek” mindent átfogó jellegéről ahhoz, hogy megértsük azt az ellentmondást, miszerint minél kollektívebbek és szervezettebbek a késő modernitás intézményei, annál nagyobb az individuális szubjektum elszigeteltsége, ellenőrzöttsége és egyéniesedése.

A decentralizáció ötödik mozzanata a feminizmus mint elméleti kritika és társadalmi mozgalom. A feminizmus azokhoz az „új társadalmi mozgalmakhoz” tartozik, amelyek az 1960-as években bukkantak fel - a késő modernitás nagy vízváltásában - a diáklázadásokkal, a háborúellenesség és az ellenkultúra ifjúsági mozgalmaival, az emberi jogi küzdelmekkel, a harmadik világ forradalmi megmozdulásaival, a békemozgalmakkal és a többi 1968-cal azonosított megmozdulással együtt. E történelmi pillanat jelentőségét az adja, hogy:

- E mozgalmak egyaránt szemben álltak a Nyugat szövevényi liberális és a Kelet sztálinista politikájával.
- Megerősítették a politika „szubjektív” és „objektív” dimenzióit.
- Gyanakvással fordultak a szervezés minden bürokratikus formája felé, és a spontaneitást, valamint a politikai akaratból fakadó cselekedeteket részesítették előnyben.
- Ahogy korábban említettük, e mozgalmak nagy hangsúlyt fektettek a *kulturális* aspektusokra és formákra. A forradalom „színházával” jegyezték el magukat.
- Tükrözték az osztálypolitika és a hozzá társuló tömegpolitikai szervezetek gyengülését vagy felbomlását, és ezek széttöredezését különböző és különálló társadalmi mozgalmakká.
- Minden mozgalom hatott támogatóinak társadalmi *identitására*. Így a feminizmus a nőkhöz, a szexuális politika a homoszexuálisokhoz, a faji küzdelmek a feketékhez, a háborúellenes mozgalmak a békeharcosokhoz (*peacenikek*) szóltak, és így tovább. Ez az *identitáspolitikaként* ismert jelenség - és a mozgalmakkal társuló identitás - születésének történelmi pillanata.

A feminizmusnak azonban sokkal közvetlenebb volt a viszonya a karteziánus és a szociológiai szubjektum fogalmi decentralizációjához, mivel:

- Megkérdőjelezte a „kint” és a „bent”, a „privát” és a „nyilvános” klasszikus megkülönböztetését. A feminizmus szlogenje „a személyes politikai” volt.
- Ezért a társadalmi élet új küzdőtereit nyitotta meg a politikai vita előtt - a családot, a szexualitást, a háztartást, a családi munkamegosztást, a gyermeknevelést stb.
- Politikai és társadalmi kérdésnek tekintette azt is, hogyan formálódik és alakul ki a nemmel rendelkező szubjektum. Másként fogalmazva: politizálta a szubjektivitást, az identitást és az identifikáció folyamatát (férfiként/nőként, anyaként/apaként, lányként/fiúként).
- Ami eredetileg a nők társadalmi *helyzetét* megkérdőjelező mozgalom volt, az később már a szexuális és a nemi identitások *kialakítását* is meghatározta.
- A feminizmus megkérdőjelezte azt a felfogást, hogy a férfiak és a nők ugyanannak az identitásnak - az „Emberiségnek” - (*Mankind*) a részesei, és helyébe a *nemi különbség problémáját* állította.

## A NEMZETI KULTÚRÁK MINT „ELKÉPZELT KÖZÖSSÉGEK”

Miután végigkísértük azokat a fogalmi eltolódásokat, amelyek nyomán megjelentek a szubjektum és az identitás késő vagy posztmodern koncepciói, most vizsgáljuk meg, milyen szerepet játszik ez a „széttöredezett szubjektum” *kulturális* identitásaival való összefüggésében. Az a sajátos kulturális identitás, melyet tárgyalni fogok, a *nemzeti* identitás (bár a történetben az identitás más aspektusai is megjelennek). Nézzük tehát, mi történik a kulturális identitással a késő modernitásban. Pontosabban milyen hatással van a nemzeti kulturális identitásokra és hogyan tünteti el esetleg ezeket a globalizáció folyamata.

A modern világban azok a nemzeti kultúrák, melyekbe beleszületünk, a kulturális identitás legfontosabb forrásait jelentik. Definiálhatjuk magunkat angolként, walesiként, indiaiként

vagy jamaicaiként. Ilyenkor természetesen metaforákban beszélünk. Ezek az identitások nincsenek ténylegesen „belenyomtatva” génjeinkbe. Mégis úgy gondolunk rájuk, mintha lényegi természetünk részét alkotnák. A konzervatív filozófus, Roger Scruton így ír erről:

Az ember helyzete a világban azt feltételezi, hogy az individuum csak azért létezhet és tevékenykedhet autonóm lényként, mert először valami tágabb dologgal tudja definiálni magát - egy társadalom, egy csoport, egy osztály, egy állam, egy nemzet vagy valamiféle olyan entitás tagjaként, melyhez nem tud nevet társítani, de amelyet ösztönösen otthonaként ismer fel (Scruton 1986: 156. p.).

Ennél liberálisabb szemszögből Ernest Gellner szintén azt vallja, hogy a nemzeti azonosulás érzete nélkül a modern szubjektum átható szubjektív veszteséget tapasztalna meg:

A nemzet nélküli ember gondolata, úgy tűnik, [nagy] feszültséget ébreszt a modern képzeletben. Ahogy orra és fülre, az embernek nemzetiségre is szüksége van. Mindez magától értetődőnek tűnik, csak sajnos nem igaz. De az, hogy annyira nyilvánvalóan igaznak tűnik, a nacionalizmus problémájának egyik oldalát, ha ugyan nem az alapját jelenti. Az, hogy valaki egy nemzethez tartozik, emberi mivoltunknak nem inherens velejárója; csak manapság kezd annak tűnni (Gellner 1983: 6. p.).

Vizsgáljuk meg most azt az álláspontot, mely szerint a nemzeti identitások valójában nem velünk született adottságok, hanem a *reprezentáción* belül és azzal kapcsolatban alakulnak és változnak. Csak azért tudhatjuk, milyen „angolnak” lenni, mert az „angolságot” az angol nemzeti kultúra a jelentések egy készleteként reprezentálja. Ebből következik, hogy egy nemzet nemcsak politikai entitás, hanem olyasvalami, ami jelentéseket hoz létre — azaz a *kulturális reprezentáció rendszere*. Az emberek nem csak egy nemzet jogos polgárai; ezen felül részesülnek a nemzet *eszméjéből* is, úgy, ahogy azt a nemzeti kultúra reprezentálja. A nemzet szimbolikus közösség, és ez ad számot arról „a képességéről, hogy az azonosság és a hűség érzetét keltse” (Schwarz 1986: 106. p.).

A nemzeti kultúrák a modernitás sajátos jelenségei. Az az azonosulás és hűség, amelyet a premodern korban vagy a hagyományos társadalmakban a törzs, a nép, a vallás és a régió irányában tanúsítottak, a nyugati társadalmakban fokozatosan áttevéődött a *nemzeti* kultúrára. A regionális és az etnikai különbségek Gellner szavaival a nemzetállam „politikai ernyője” alá kerültek, és így a jelentések igen fontos forrásaiává váltak a modern kulturális identitások számára.

A nemzeti kultúra kialakulása segítette az egyetemes íráskultúra közös elveinek megalkotásában, létrehozott egy egységes nemzeti nyelvet mint a nemzeten belüli kommunikáció fő médiumát, homogén kultúrát alakított ki, és fenntartotta az olyan nemzeti kulturális intézményeket, mint például a nemzeti oktatási rendszer. Ekképpen a nemzeti kultúra az iparosodás fő kísérő jelenségévé és a modernitás mozgatórugójává vált. Mindemellett léteznek a nemzeti kultúrának olyan aspektusai is, melyek más kérdéseket vetnek fel, és Horni Bhabha szavaival előtérbe állítják, „azt a sajátos ambivalenciát, amely a nemzet eszméjét kíséri” (Bhabha 1990: 1. p.). (...)

## A NEMZET NARRATÍVÁI

A nemzeti kultúrák nemcsak kulturális intézményekből, hanem szimbólumokból és reprezentációkból is állnak. A nemzeti kultúra *diskurzus*, azaz mód arra, hogy jelentéseket hozzunk létre; ez a mód pedig befolyásolja és megszervezi mind tevékenységeinket, mind a magunkról alkotott fogalmunkat. A nemzeti kultúrák úgy alkotják meg az identitásokat, hogy „a nemzet” fogalmát jelentésekkel töltik fel, amellyel így *identifikálódhatunk*. Ezeket a jelentéseket a nemzetről mesélt történetek, a nemzet jelenét a múltjával összekötő emlékek és azok a képek tartalmazzák, amelyeket ezek alapján konstruálunk. Benedict Anderson (1983) szavaival a nemzeti identitás egy „elképzelt közösség”-hez kötődik.

Anderson szerint a nemzetek közötti különbségek a róluk való elképzelések eltérő módjaiban rejlenek. Vagy ahogy a nagy angol patrióta, Enoch Powell fogalmazott: „a nemzetek, csakúgy, mint az emberek, életüket jobbra képzeletben élik meg” (Powell 1969: 245. p.). De vajon hogyan képzeljük el a modern nemzetet? Milyen reprezentációs stratégiákat sorakoztatunk fel, amikor kialakítjuk mindennapi nézeteinket a nemzeti hovatartozásról vagy identitásról? Milyen reprezentációi választódnak ki mondjuk „Angliának” és határozzák meg az „angol” emberek identitását? „A nemzetek - mondta Homi Bhabha - ugyanúgy, ahogy a narratívák, elveszítik eredetüket az idő mítoszaiban, és horizontjaikat csak a képzeletben ismerik fel” (Bhabha 1990: 1. p.). Hallgassuk meg, hogyan hangzik a nemzeti kultúra narratívája.

Egy alapos válasz számos lehetséges aspektusa közül *öt* elemet választottam ki.

1. Először is, létezik egy olyan *nemzeti narratíva*, amelyet a nemzeti történelemben, irodalomban, a médiában és a populáris kultúrában mesélnek el újra és újra. Ezek egy sor olyan történettel, képpel, tájjal, forgatókönyvvel, történelmi eseménnyel, nemzeti szimbólummal és rítussal szolgálnak, melyek a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatokat, bánatokat, diadalokat és vészeket jelenítik meg vagy *reprezentálják*. Mint egy ilyen „elképzelt közösség” részesei, „gondolatban” részt veszünk ebben a narratívában. Ez jelentőséget és fontosságot kölcsönöz szürke, hétköznapi létünknek azáltal, hogy összeköti mindennapi életünket azzal a nemzeti sorssal, melynek létezése a mienket megelőzte, és túl is fogja élni. Anglia kedves, zöld földjétől, kellemes, dombos tájaitól, rózsákkal befuttatott kunyhóitól és vidéki házainak kertjeitől - Shakespeare „királyi szigetétől” - az olyan nyilvános ceremóniáig, mint az uralkodó születésnapján rendezett zászlós felvonulás (a *Trooping of the Colour*), vagy az első világháborús halottak emlékűnepe (a *Poppy Day*), az „angolság” diskurzusa azt reprezentálja, *mit jelent az, hogy „Anglia”,* jelentést ad az „angolnak lenni” identitásának, „Angliát” pedig, mint az azonosulás fókuszát, az angol (és az anglofil) szívekbe vési. Bill Schwarz megfigyelése szerint:

Ezek alkotják azokat a szálakat, melyek láthatatlanul a múlthoz kötnek minket. Ha megtagadnánk az angol nacionalizmust, ezzel megtagadnánk a zavaros és küzdelmes történelem tényét is. Ezzel szemben jelentőséget nyer a hagyomány és az örökség, mindenekelőtt pedig a *kontinuitás*, ennek segítségével pedig jelen politikai kultúránkat egy hosszú, organikus evolúció eredményeként fogjuk látni (Schwarz 1986: 155. p.).

2. Másodszor, hangsúlyt kap az *eredet*, a *kontinuitás*, a *hagyomány* és az *időtlenység*. A nemzeti identitás valami ősiként reprezentálódik - ami „ott van a dolgok természetében”, néha elszunnyad, de mindig kész arra, hogy „felébresszék” „hosszú, mély és titokzatos álmából”, hogy visszanyerje sértetlen létezését (Gellner 1983: 48. p.). A nemzeti karakterilenyegi jellemzői változatlanok maradnak a történelem hányattatásai során. Születésétől fogva jelen van, egységesen és folyamatosan, „változatlan” marad minden külső változás ellenére. A

falklandi háború idején Mrs. Thatcher megjegyezte: „vannak néhányan, akik azt gondolták, már nem tudjuk véghezvinni azokat a nagy dolgokat, melyekre egykor képesek voltunk... hogy Anglia többé már nem az a nemzet, amely felépített egy birodalmat, és a világ egynegyede felett uralkodott. Nos, tévedtek... Anglia nem változott" (idézi Barnett 1982: 63. p.).

3. A harmadik diszkurzív stratégia, az, amelyet Hobsbawm és Ranger *a hagyomány feltalálásának* nevezett: „Azok a tradíciók, melyek réginek tűnnek - vagy ezt állítják róluk -, gyakran egészen új keletűek, néha pedig kitaláltak... A "feltalált hagyomány" rituális vagy szimbolikus gyakorlatoknak olyan készlete, amely az ismétlés által vési be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit, ez pedig automatikusan a kontinuitás érzetét kelti egy megfelelő történelmi múlttal" (Hobsbawm-Ranger 1983: 1. p.). Például „mi sem tűnik ősbibbnek és az ősi múlthoz közelebbinek, mint az a parasztság, amely körbeveszi a brit monarchiát és annak megnyilatkozásait a hivatalos ceremóniákon. Ez a parasztság azonban, modern formájában, a késő tizenkilencedik és a huszadik század terméke" (Hobsbawm-Ranger 1983: 1. p.).

4. A nemzeti kultúra narratívájának negyedik példája az *alapítás mítosza/ amely a nemzet, a nép és a nemzeti karakter eredetét olyan távolra helyezi, hogy azok elvesznek - nem a „valódi”, hanem a „mitikus” idő ködeiben.* (Erre példa az angol parlament definíciója, amely „szabadon született” az angolszász parlament folyományaként.) A feltalált hagyományok felfoghatóvá teszik a történelem zűrzavarait és katasztrófáit, az összevisszaságot „közösséggé” formálják át (erre jó példa a *Blitz* vagy az evakuáció a második világháborúban), a katasztrófákat pedig diadallá (például Dunkerque esetében). Az eredetmítoszok emellett segítik a jogaitól megfosztott népeket abban, hogy „mindenki számára érthető fogalmakban értsék meg és fejezzék ki sérelmeiket és elégedettségüket” (Hobsbawm-Ranger 1983: 1. p.). Olyan narratívák, melyek segítségével „megírható” egy alternatív történelem vagy ellennarratíva, amely megelőzi a gyarmatosítás által okozott töréseket (erre szolgál például a rastafarianizmus a jamaicai Kingston nincstelen szegényei számára; lásd Hall 1985). Ezekre a mítoszokra azután új nemzetek alapíthatók. (Azért használom a „mítosz” szót, mert a dekolonializáció után megalakult afrikai állam jelentős része a gyarmatosítást megelőzően nem „egy nemzetet, egy népet” alkotott, hanem sok különböző törzsi kultúrából és társadalomból állt.)

5. A nemzeti identitást gyakran alapozzák szimbolikusan a *tiszta, eredeti „nép”* eszméjére. A valóságban azonban a nemzet fejlődésekor igen ritka, hogy ez az őseredeti nép tartja fenn vagy gyakorolja a hatalmat. Ahogy Gellner fanyarul megjegyzi, „amikor Bergengócia lakói népviseletbe bújtak, átszekereztek a dombokon, és az erdei tisztásokon verseket faragtak, az nem szerepelt álmaikban, hogy egy napon majd hatalmas bürokraták, nagykövetek vagy miniszterek lesznek” (Crellner 1983: 61. p.).

A nemzeti kultúra diskurzusa tehát nem olyan modern, amilyennek tűnik. Olyan identitásokat hoz létre, melyek bizonytalanul, a múlt és a jövő között helyezkednek el. Enged a csábításnak, és visszafordul a korábbi dicsőségekhez, ugyanakkor készletet érez arra, hogy még mélyebben hatoljon előre a modernitásban. A nemzeti kultúrák néha hajlanak arra, hogy visszaállítsák az órát, és visszahátráljanak abba az „elveszett időbe”, amikor a nemzet „hatalmas” volt, kísértést éreznek, hogy visszaállítsák a múltbeli identitásokat.

Ez a nemzeti kultúráról szóló történet regresszív, anakronisztikus oldala. Gyakran azonban pontosan ez a múlthoz való visszatérés fedi el „az emberek” mozgósítására irányuló törekvést, hogy tisztítsák meg soraikat, üzzék el „a többieket”, akik identitásukat veszélyeztetik, és



gyűrűkózzanak neki egy újabb hosszú menetelésnek. Az 1980-as években a thatcherizmus retorikája néha - Tom Nairn szavaival - a nacionalizmus Janus-arcának" mindkét oldalát mutatta (Nairn 1977): azaz egyszerre tekintett vissza a múlt birodalmi dicsőségeire és a „viktoriánus értékekre”, és kezdett ezalatt egyfajta modernizációba azáltal, hogy a kapitalizmus világméretű versenyének új szakaszára készülődött. Valami hasonló történhet most Kelet-Európában. A volt Szovjetuniótól elszakadó területek újra megerősítik lényegi etnikai identitásukat, és nemzeti létet követelnek, melyet a mitikus eredet, a vallási ortodoxia és a faji tisztaság (néha igencsak kétséges) történeteivel támogatnak meg. Ugyanakkor a nemzetet olyan formaként is használhatják, amelyben lehetővé válik a verseny más etnikus „nemzetekkel”, és megnyílik az út a Nyugat gazdagjainak „klubjába”. Ahogy Immanuel Wallerstein többször megfigyelte, „a modern világ nacionalizmusai... az egyetemeshez való asszimilálódás... és ugyanakkor... a különöshöz való ragaszkodás, a különbségek újrafeltalálása utáni vágy bizonytalan kifejeződései.

Valóban, ez egyfajta Különösség általi egyetemesség, és az egyetemes általi különbözés" (Wallerstein 1984: 166-167. p.).

## A 'NEMZETI KULTÚRA' DEKONSTRUKCIÓJA

Az előző rész azzal foglalkozott, hogyan működik a nemzeti kultúra mint kulturális jelentések forrása, az azonosulás középpontja és a reprezentáció rendszere. Ez a rész azt a kérdést vizsgálja, vajon tényleg *egységesek-e* a nemzeti kultúrák és az általuk megalkotott nemzeti identitások. A tárgyról szóló híres esszéjében Ernest Renan azt írja, hogy három dolog alkotja a nemzet egységének spirituális elvét: „emlékek gazdag örökségének közös birtoklása ...vágy arra, hogy közösen éljünk, annak szándéka, hogy a továbbiakban is kamatoztassuk az osztatlanul kapott örökséget" (Renan 1995: 185. p.). Jegyezzük meg ezt a három visszatérő fogalmat azzal kapcsolatban, hogy mi alkotja a nemzeti kultúrát mint 'elképzelte közösséget': a múlt *emlékezete*, a vágy, hogy együtt éljenek, az *örökség* folytatása.

Timothy Brennan felhívja a figyelmet rá, hogy a *nemzet* szó egyszerre jelenti „a modern nemzetállamot és valami sokkal ősbibet és ködösebbet annál - a *natiót* - helyi közösséget, lakóhelyet, családot, az odatartozás feltételeit" (Brennan 1990: 45. p.). A nemzeti identitások éppen azt jelenítik meg, ami a nemzeti egyenlet e két felének összehozásával létrejött - egyszerre nyújtottak tagságot a politikai nemzetállamban és azonosulást a nemzeti kultúrával: „hogy a kultúrát és a politikát közelítsék egymáshoz”, és hogy „a viszonylag homogén kultúrákat politikailag tető alá hozzák”. (Gellner 1983: 43.p.) Gellner világosan megállapítja a nemzeti kultúrák *egységesítési* hajlamát:

most... a kultúra a szükséges közvetítő, a társadalom vére, illetve inkább a minimális közös légkör, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a társadalom tagjai lélegezhessenek, élhessenek és termelhessenek. Egy adott közösségben kell hogy legyen egy közös légkör, amelyben mindannyian lélegezni, beszélni és termelni tudnak; *közös* kultúrával kell tehát bírniuk" (Gellner 1983: 37-38. p.).

Hogy durván fogalmazzunk, bármennyire különbözzenek is a tagok az osztály, a nem vagy a faj tekintetében, a nemzeti kultúra megpróbálja őket úgy megjeleníteni, mint akik ugyanahhoz a nagy nemzeti családhoz tartoznak. De vajon valóban olyan egyesítő identitás-e a nemzeti identitás, amely eltörli vagy alárendeli a kulturális különbségeket? Ezt több okból is kétségbe

vonhatjuk. A nemzeti kultúra sohasem egyszerűen hűség, kötődés és szimbolikus azonosulás dolga volt, hanem mindig a kulturális hatalom struktúrája is. Fontoljuk meg a következőket:

1. A legtöbb modern nemzet olyan különböző kultúrákból áll, amelyeket csak az erőszakos hódítás hosszú folyamata egyesített - azaz a kulturális különbözőség erőszakos elnyomása. A „brit nép” ilyen hódítások sorozatának eredménye - kelták, rómaiak, szászok, vikingek és normannok alkotják. A történet egész Európában *ad nauseam* ismétlődik. Minden hódítás alávetette a meghódított népeket és kultúrájukat, szokásaikat, nyelvüket és hagyományait, és egy sokkal egységesebb kulturális egyeduralmat akart rájuk erőltetni. Ahogy Ernest Renan megjegyezte, először el kell felejtetni a modern nemzetek eredeténél álló erőszakot, és csak aztán kezdődhet el az egységesebb, homogén nemzeti identitáshoz való hűség kialakítása. A „brit” kultúra még mindig nem az Egyesült Királyságot alkotó kultúrák egyenlő kapcsolatát jelenti, hanem valójában az 'angolnak', egy déli kultúrának az egyeduralmát, amely a skót, a walesi, az ír és más regionális kultúrák felett álló lényegi brit kultúrának állítja be magát. Matthew Arnold, aki az angol nép lényegi karakterét irodalma alapján próbálta meghatározni, a keltákról azt írta, hogy „az ilyen provinciális nacionalizmusokat politikai szinten le kell nyelni, és úgy kell őket számon tartani, mint akik kulturálisan hozzájárultak az angol kultúrához” (Dodd 1986: 12. p.).

2. Másodsor, a nemzetek mindig különböző társadalmi osztályokból, nemi és etnikai csoportokból állnak. A modern brit nacionalizmus egy nagyon is összehangolt törekvés eredménye volt a késő viktoriánus időkben és az imperializmus fénykorában, amíg az osztályokat azáltal próbálta összefogni, hogy egy másik lehetőséget adott nekik az azonosulásra - közös tagságot 'a nemzet családjában'. Ugyanezt mondhatjuk el a nemekről. A nemzeti identitást erősen meghatározza a nem. Az „angolság” jelentésének és értékeinek erős maszkulin asszociációi vannak. A nők mint a szív, a család és a rokonság őrzői és mint a nemzet 'fiainak' 'édesanyái' másodlagos szerepet játszanak.

3. Harmadszor, a modern nyugati nemzetek birodalmak vagy neoimperialis befolyási övezetek központjai is voltak, kulturális egyeduralmat gyakorolva a gyarmatosítottak kultúrája felett. Néhány történész ma amellet érvel, hogy az angol identitás sok megkülönböztető vonását ekkor, az angolság erényeinek és más kultúrák negatív vonásainak összehasonlításának folyamatában határozták meg először (C. Hall: 1992).

Ahelyett, hogy a nemzeti kultúrákat egységesnek tartanánk, úgy kell gondolnunk rájuk, mint amelyek a különbséget egységként vagy azonosságként bemutató diskurzus eszközeit alkotják. E kultúrákat mély belső megosztottságok és különbségek szabdalják fel, és csak a kulturális hatalom különböző formáinak alkalmazása 'egyesítette' őket. Mégis mint a „teljes” énről szóló fantáziákban, amelyről a lacani pszichoanalízis beszél - a nemzeti identitásokat továbbra is *egységként* reprezentálják.

Az egységesítés egyik módja az, hogy 'egy nép' mélyben rejlő kultúrájának a kifejeződéseit keressük. Etnicitásnak nevezzük azokat a kulturális vonásokat - nyelvet, vallást, szokásokat, hagyományt, helyhez való kötődést -, amelyek egy nép tagjaiban közősek.

Nagy tehát a kísértés, hogy az etnicitást ilyen „fundamentalista” módon értelmezzük. De ez a hit a modern világban mítosznak bizonyul. Nyugat-Európának nincs olyan nemzete, amely csak egyetlen népből, kultúrából vagy etnikumból állna. *Valamennyi modern nemzet kulturális hibrid*. Még nehezebb a nemzeti identitást a rassz fogalma körül egységesíteni. Először azért, mert - a széles körben elterjedt hittal ellentétben - a rassz nem tudományosan

érvényes biológiai vagy genetikai kategória. Vannak különböző genetikai vonások és készletek, de ezek ugyanúgy szét vannak szórva a rasszokon belül, mint a rasszok *között*. A genetikai különbség - a rasszista ideológiák utolsó menedéke - nem használható arra, hogy egyik népet a másiktól megkülönböztessük. A rassz *diszkurzív* kategória, nem pedig biológiai, azaz azoknak a beszédmódoknak, reprezentációs rendszereknek és társadalmi gyakorlatoknak (diskurzusok) a szervező kategóriája, amelyek a fizikai vonások laza, gyakran meghatározatlan különbségeit - bőrszín, a haj állaga, fizikai és testi tulajdonságok... stb.- *szimbolikus jelölökként* használják, hogy két csoportot társadalmilag megkülönböztessenek egymástól.

Persze a 'rassz' kategóriájának tudománytalan volta nem akadályozza meg „a rassz logikájának és a rassz referenciahálóinak kifejtését és alkalmazását, sem azt, ami ebből következik” (Donald-Rattansi 1992: 1. p.). Az utóbbi években a rasszok biológiai eszméjét (ez az eszme korábban nacionalista ideológiák és diskurzusok szélsőséges formáit alapozta meg: a viktoránus fajnemesítést, az európai fajelméleteket, a fasizmust) a rassz kulturális meghatározásai váltották fel, ami lehetővé teszi, hogy a rassz jelentős szerepet játsszon a nemzetről és a nemzeti identitásról szóló diskurzusokban. Paul Gilroy a következőket mondja a 'kulturális rasszizmus' és a 'rassz, a nemzet, nemzetiség és nemzeti kötődés fogalmi' közti kapcsolatról:

Egyre inkább egy olyan rasszizmussal kell szembenéznünk, amely kibújik az alól, hogy így azonosítsák, mert a „rasszt” összekötheti a nemzettel, a patriotizmussal és a nacionalizmussal. Ez a rasszizmus, amely szükségképpen távol tartja magát a biológiai alsóbbrendűség és felsőbbrendűség durva eszméitől, most arra törekszik, hogy a nemzetnek olyan képzelt definícióját adja, amely szerint az egységes *kulturális* közösség. A nemzeti kultúrának olyan képét alkotja meg és védelmezi, amely szerint az egységesen fehér, de ingatag és mindig sebezhető a belső és a külső ellenség támadásaival szemben. Olyan rasszizmus ez, amely a társadalmi és politikai válságra, zűrzavarra és válságkezelésre a nemzeti nagyság képzeletbeli újjáélesztésével válaszol. Etnikailag tiszta uralkodói szigetünk álmának megalkotása különös kényelemérzetet biztosít a nemzeti hanyatlás rémképeivel szemben (Gilroy 1992: 87. p.).

De még ha a fajt ebben a szélesebb, diszkurzív értelemben használják, a modern nacionalizmus akkor is makacsul ellenáll az abban való feloldódásnak. Ahogy Renan megjegyzi, „éppen a legnemesebb országokban... a legkevertebb a népesség vére”: „Franciaország kelta, ibér és germán; Németország germán, kelta és szláv. Nincs olyan ország, melynek vizsgálatakor az etnográfia olyan zavarba kerülne, mint Itália: gallok, etruszok, pelaszkok, görögök kereszteződnek itt, szétoldhatatlan elegyben, nem is szólva a többi elemről. A brit szigeteken kelta és germán vér keveredik, s e kettő arányát igencsak bajos megállapítani” (Renan 1995: 179. p.). És ezek viszonylag egyszerű keverékek ahhoz képest, amit Közép- és Kelet-Európában találhatunk.

Ez a rövid vizsgálódás aláássa a nemzet mint egységes kulturális identitás eszméjét.

A nemzeti identitások nem rendelik maguk alá a különbözőség minden más formáját, és nem mentesek a hatalom játéktól, a belső tagoltságtól és ellentmondásoktól, egymást keresztező elköteleződésektől és különbségektől. Ha tehát azt kérdezzük, diszlokálódnak-e a nemzeti identitások, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a nemzeti kultúrák hogyan segítenek 'bevarni' a különbségeket egy identitásba.

# A GLOBALIZÁCIÓ

Az előző alfejezetekben azt a gondolatot boncolgattuk, hogy a nemzeti identitások mindig annyira voltak egységesek vagy homogének, amennyire annak mutatták őket. Mindemellett a „modernitást” a nemzeti kultúrák uralták, a nemzeti identitások pedig gyakran győzedelmeskedtek a kulturális azonosulás más, partikulárisabb forrásai felett.

Akkor hát mi az, ami olyan erőteljesen mozdítja ki a nemzeti kulturális identitásokat eredeti helyükből most, a huszadik század végén? Erre így válaszolhatunk: a változás folyamatainak és erőinek egy olyan halmaza, amelyet az egyszerűség kedvéért a „globalizáció” kifejezéssel foglalhatunk össze. Anthony McGrew fejtegetése szerint a „globalizáció” kifejezés azokra az egész világra kiterjedő folyamatokra utal, amelyek áthatolnak a nemzeti határokon, új tér-idő kombinációkba integrálják és kötik össze a közösségeket és az egyéb szerveződéseket, és így a világot a valóságban és a tapasztalatban is összefüggőbbé teszik. A globalizáció egyszersmind eltávolodást jelent a „társadalom” klasszikus szociológiai elképzelésétől, azaz egyfajta stabil, rögzített rendszertől, és ezt azzal a nézettel váltja fel, amely „az időben és térben elrendeződő társadalmi életre” összpontosít (Giddens 1990: 64. p.). Ezek az új tér- és időbeli jellemzők, melyek a távolságok és az időskálák összesűrűsödését eredményezik, a kulturális identitásokat befolyásoló globalizáció legfontosabb aspektusai.

Ne felejtjük, hogy a globalizáció nem új keletű jelenség: „a modernitás eredendően globalizáló hatása” (Giddens 1990: 63. p.). David Held szerint a nemzetállamok soha nem voltak olyan önállóak és szuverének, ahogy azt állították. Wallerstein pedig arra emlékeztet, hogy a kapitalizmus „kezdettől fogva nem a nemzetállamok, hanem a világgazdaság kérdése volt. A tőke soha nem engedte, hogy törekvéseit a nemzeti határok szabják meg” (Wallerstein 1979:19. p.). A nemzeti autonómia és a globalizáció irányát mutató jelenségek mélyen a modernitásban gyökereznek (Wallerstein 1991: 98. p.).

Ne felejtjük el a globalizáció két egymásnak ellentmondó tendenciáját. Azt azonban meg kell jegyeznünk, és ebben a kérdésben általános az egyetértés, hogy az 1970-es évek óta a globális integrációnak mind hatóköre, mind léptéke megnövekedett, és felgyorsította a nemzetek közötti folyamatokat és a kapcsolatok szövődését. Ebben és a következő alfejezetben megkísérlem nyomon követni a globalizáció ezen oldalainak a kulturális identitásokra tett hatásait, részletesebben *hármat* vizsgálva ezek közül:

1. A nemzeti identitások *szétmállanak* a kulturális homogenizáció növekedése és a „globális posztmodern” következtében.
2. A nemzeti és más „helyi” vagy partikuláris identitások *megerősödnek* a globalizációval való szembenállás hatásaként.
3. A nemzeti identitások gyengülnek, de *új, hibrid* identitások veszik át a helyüket.

## AZ IDŐ-TÉR SŰRŰSÖDÉSE ÉS AZ IDENTITÁS

Vajon milyen hatást tett a globalizáció legutóbbi szakasza a nemzeti identitásokra? Egy korábbi fejezetből emlékezhethetünk rá, hogy ennek egyik fő jellemzője az „idő és a tér összesűrűsödése” - a globális folyamatok felgyorsulása; a világot kisebbnek, a távolságokat

rövidebbnek érezzük, az események azonnal éreztetik hatásukat igen nagy távolságban lévő emberekre és helyekre. David Harvey szavaival:

Mivel a tér a telekommunikáció „világfalujává”, a föld pedig gazdasági és ökológiai összefüggések műholdas fényképévé látszik összezsugorodni - hogy két ismerős, mindennapi képpel éljünk -, és az időhorizontok a jelenig rövidülnek, meg kell tanulnunk megbirkózni tér- és időbeli világunk összesűrűsödésének mindent átható érzésével (Harvey 1989: 240. p.).

Számunkra az a fontos a globalizáció identitásra tett hatása szempontjából, hogy az idő és a tér alkotja a *reprezentáció* összes rendszerének az alapkoordinátáit. A reprezentáció minden médiuma - az írás, a rajz, a festés, a fényképezés, a formázás vagy a telekommunikációs rendszerek - tér- és időbeli dimenziókba kell hogy lefordítsa tárgyát. Így a narratíva az eseményeket egy kezdet-közép-vég időszakvencióba rendezi; a reprezentáció vizuális rendszerei pedig a háromdimenziós tárgyakat két dimenzióba „fordítják” le. A különböző kulturális korszakok eltérő módon társítják egymással ezeket a tér-idő koordinátákat. Harvey szembeállítja a felvilágosodás racionális tér-idő elrendezését (annak szabályos rend-, szimmetria- és egyensúly-érzékelésével) a tizenkilencedik század végi és huszadik század eleji modernista mozgalmak széttöredezett és szakadozott tér-idő koordinátáival. Az idő és a tér új viszonyait a változás olyan eltérő megnyilatkozásai \* keltik életre, mint Einstein relativitáselmélete, Picasso és Braque kubista képei, a szürrealisták és a dadaisták munkái, az idővel és a narratívával való kísérletezések Marcel Proust és James Joyce regényeiben, vagy a montázstechnika Vertov és Eizenstein korai filmművészetében.

Korábban azt állítottam, hogy az identitást erősen meghatározza a reprezentáció. A reprezentáció különböző rendszereiben az idő-tér viszonyok megformálása és újjáalakítása lényegesen befolyásolja azt, hogy hová helyeződnek és hogyan jelennek meg bizonyos identitások. Annak a férfi szubjektumnak, aki a tizennyolcadik századi festményeken vagyont szemléli, egy György korabeli félhold alakú házat (Bath) vagy egy angol vidéki rezidenciát (Blenheim Palace), vagy aki a Természetben - egy szabályos Capability Brown díszkertben vagy mesterséges ligetben - látja megpihenni önmagát, igencsak eltér a kulturális identitása attól a szubjektumtól, aki azokban a darabos, töredékes arcokban látja tükörképét, melyek Picasso kubista vásznának szaggatott síkjából és felszíneiből néznek ránk. Minden identitás szimbolikus térben és időben helyezkedik el. Mind rendelkezik azzal, amit Edward Said „imaginárius földrajznak nevezett el (Said 1990): vannak jellemző „tájai”, „helyei”, „otthonai”, van *házja* - de ugyanígy időbeli helyei is - a feltalált hagyományokban, melyek összekötik a múltat és a jelent, az eredetmítoszokban, melyek visszavetítik a jelent a múltba, és a nemzetnek azokban a narratíváiban, melyek az egyént a nagyobb, jelentősebb nemzeti történelmi eseményekhez kapcsolják.

E kérdést másképpen is megragadhatjuk: ha arra a jelenségre gondolunk, amelyet Giddens (1990) a tér és a hely elválásának nevez. A „hely” sajátos, konkrét, ismert, ismerős, kötött: azoknak a sajátos társadalmi gyakorlatoknak a színhelye, amelyek alakítottak és formáltak minket, és amelyekkel identitásunk szoros kapcsolatban áll.

A premodern társadalmakban a tér és a hely nagyrészt egybeesik, mivel a társadalmi élet térbeli dimenzióit a lakosság többsége számára... a „jelenlét”, a helyhez kötött cselekvés uralja... A modernitás egyre inkább elszakítja a teret a helytől, mivel kapcsolatokat létesít a „hiányzó” többiekkel, akikkel szemtől szemben sosem érintkezünk. A modernitás körülményei között... a helyszíneket tőlük egészen távol lévő társadalmi hatások befolyásolják és formálják. Nemcsak egyszerűen az strukturálja a helyszínt, ami éppen a színen van; a

helyszín „látható formája” elrejt azokat a távoli viszonyokat, melyek meghatározzák a természetét (Giddens 1990: 18. p.).

A helyek rögzítettek maradnak ott, ahol a „gyökereink” vannak. A teret azonban egy szempillantás alatt „át lehet szelni” - sugárhajtású repülőgéppel, telefaxszal vagy műholddal. Így „semmisíti meg az idő a teret” - mondja Harvey (1989: 205. p.).

## ÚTBAN A GLOBÁLIS POSZTMODERN FELÉ?

Egyesek szerint e globalizáló folyamatok eredményeként általában gyengülnek vagy aláaknázódnak a kulturális identitás nemzeti formái. Szerintük a nemzetállam szintje „fölött” és „alatt” lazul a nemzeti kultúrával való azonosulás, és erősödnek az egyéb kulturális kötelékek. A nemzeti identitásokat életben tartják a törvényes és állampolgári jogok, de a helyi, a regionális és a közösségi identitások ennél nagyobb jelentőségre tesznek szert. Ugyanakkor a nemzeti kultúra szintje fölötti „globális” azonosulások is elkezdtek felváltani és néha kiszorítani a nemzetieket.

Néhány teoretikus szerint az erőteljes globalizáció az összes erős kulturális identitás összeomlásához vezet, eredménye pedig az lesz, hogy a kulturális kódok összetöredeznek, a stílusválasztás lehetőségei megsokszorozódnak, és előtérbe kerül az átmenetiség, a pillanatnyiség, a mulandóság, a különbség és a kulturális pluralizmus. Ez a jelenség a *globális posztmodern*. A nemzetek közötti kulturális áramlatok és a globális fogyasztás megteremti a „megosztott identitások” lehetőségét - ugyanazoknak a termékeknek a „vásárlóit”, ugyanazoknak a szolgáltatásoknak az igénybe vevőit, ugyanazoknak az üzeneteknek és képeknek a „közönségét” fogja össze - azoknak az embereknek a körében, akik időben és térben messzire kerültek egymástól. Mivel a nemzeti kultúrák egyre kiszolgáltatottabbak a külső hatásokkal szemben, nehéz megőrizni kulturális identitásuk érintetlenségét, vagy megvédeni őket attól, hogy más kultúrák „bombázzák” és meggyengítsék őket.

A harmadik világbeli kis, távoli falvakban élő emberek otthonuk magányában a tévén vagy a tranzistoros rádión foghatják a Nyugat gazdag fogyasztói kultúráinak üzeneteit és képeit, amelyek beleszövik őket az új kommunikációs hálózatok „világfalujába”. A farmernadrág és a szabadidő-ruha - a nyugati ifjúsági kultúra uniformisa - legalább annyira jelen vannak Délkelet-Ázsiában vagy Európában, mint az Egyesült Államokban, nemcsak azért, mert a fiatal fogyasztó imázsának a piaca világszerte egyre nő, hanem mert gyakran valóban Tajvanon, Hongkongban vagy Dél-Koreában állítják elő őket a New York-i, Los Angeles-i, londoni vagy római belvárosi üzletek számára. Nehéz elképzelni, hogy az „indiai konyha” kizárólag az ázsiai szubkontinens etnikai hagyományaira jellemző, amikor Nagy-Britannia minden városközpontjában van indiai étterem.

Minél inkább a stílusok, helyek, képek és kommunikációs rendszerek globális piaca közvetíti a társadalmi életet, annál inkább leválnak - kiszakadnak - az *identitások* az egyes időkből, helyekből, történelmekből és hagyományokból, és úgy tűnik, mintha szabadon lebegnének. Egész sor bennünket megszólító különböző identitással vagy inkább saját magunk különböző részeivel kerülünk szembe, melyek között lehetségesnek tűnik a választás. Ehhez a „kulturális nagyáruház”-hatáshoz a fogyasztói társadalom valóságos vagy vágyott terjedése járult hozzá. A globális fogyasztás diskurzusán belül azok a különbségek és a kulturális megkülönböztetések, melyek addig meghatározták az *identitást*, egyfajta nemzetközi *lingua*

*francává* vagy globális fizetőeszközzé válnak, melyre minden sajátos hagyomány és identitás lefordítható. Ezt a jelenséget „kulturális homogenizáció”-ként ismerjük.

A vita tárgya tulajdonképpen az a feszültség, amely a „globális” és a „lokális” között áll fenn az identitások változásakor. Ahogy láttuk, a nemzeti identitások az egyes helyekhez, eseményekhez, szimbólumokhoz, történetekhez való kötődést reprezentálják. Azt mutatják, amit néha a kötődés vagy valamihez való tartozás *egyedi* formájának is neveznek. Mindig is volt feszültség ezek és más, *egyetemesebb* azonosulások - például az „emberiséggel” való azonosulás és az „angolság” -közt. Ez a feszültség a modernitásban mindvégig érezhető volt: a nemzetállamok növekedése, a nemzetgazdaságok és a nemzeti kultúrák az elsősorban utalnak, a világpiacon és a modernitás mint globális rendszer terjeszkedése pedig a másodikkra.

## A GLOBÁLIS, A HELYI ÉS AZ ETNICITÁS VISSZATÉRÉSE

Homogenizálódtak-e a nemzeti identitások? Akik meg vannak győződve arról, hogy a globalizáció a nemzeti identitások és a nemzeti kultúrák 'egységének' aláásásával fenyeget, szenvedélyesen elítélik a kulturális homogenizációt. Mindazonáltal ez a nézet ebben a formájában leegyszerűsítő, túlzó és egyoldalú képet ad az identitások jövőjéről a posztmodern világban.

Legalább három ellenkező irányba tartó áramlatot vagy módosító tényezőt tudunk felmutatni. Az első Kevin Robinnak abból az érveiből és megfigyeléséből ered, hogy a globális homogenizáció tendenciái mellett jelen van a különbözőség kultusza, az etnicitás és a 'mátság' hirdetése is. A 'globális' hatásával együtt érdeklődés mutatkozik a lokális' iránt. A globalizáció (a rugalmas szakosodás és a 'niche'-marketing formájában) tulajdonképpen hasznosítja a helyi különbségeket. Ahelyett tehát, hogy úgy gondolnánk, hogy a globális *helyettesíteni* fogja a helyit, sokkal pontosabb lenne azt mondani, hogy új munkamegosztás jön létre a globális és a helyi között. A 'helyit' persze nem kell összekeverni a régebbi identitásokkal, amelyek szilárdan gyökereznek jól behatárolt vidékekben.

Mindez inkább a globalizáció logikáján belül működik. Mindazonáltal valószínűtlennek tűnik, hogy a globalizáció egyszerűen lerombolja a nemzeti identitásokat. Sokkal valószínűbb, hogy *új* 'globális' és *új* 'helyi' azonosulásokat fog párhuzamosan létrehozni.

Másodszor, a globális homogenizációval kapcsolatos érvet módosítja az is, hogy a globalizáció nagyon egyenlőtlenül oszlik el a világban, a régiók és az egyes régiókon *belül* a népesség különböző rétegei között. Ez az, amit Doreen Massey a globalizáció 'hatalmi geometriájának' nevez.

A kulturális homogenizáció bírálatának harmadik kérdése az, hogy mire hat a leginkább. Minthogy a folyamat érintettjei nem ugyanabból az irányból érkező kapcsolódnak bele az áramlatba, és minthogy a kulturális hatalom még mindig egyenlőtlenül oszlik meg a 'Nyugat' és a 'maradék' között, a globalizáció - bár meghatározása szerint olyasmi, ami az egész földre hatással van - lényegileg nyugati jelenségnek tűnhet.

Kevin Robins szerint:

Bár történelem és nemzetek felettinek mutatja magát, a modernizáció és a modernitás transzcendens és univerzalizáló erejeként, a globális kapitalizmus valójában a nyugatosodás körül forog - a nyugati javak, értékek, prioritások, életmódok exportja. Az egyenlőtlen kulturális találkozás folyamatában az 'idegen' népek arra kényszerültek, hogy a nyugati birodalmak alattvalói és alárendeltjei legyenek, míg a Nyugat, nem kevésbé jelentős módon, szembekerült a 'másik' 'idegen' és 'egzotikus' kultúrájával.

A globalizáció, amennyiben feloldja a távolság korlátait, közvetlenebbé és intenzívebbé teszi a gyarmatosító központ és a gyarmatosított periféria találkozását (Robins 1991:25. p.).

A globalizáció legutóbbi formájában még mindig a nyugati modernitásnak a nyugati társadalmak (Japánt is ideértve) kulturális ipara által előállított képei, alkotásai és identitásai uralják a globális hálózatokat. A választható identitások elszaporodása sokkal inkább jellemző a globális rendszer 'központjában', mint a perifériákon. Az egyenlőtlen kulturális csere formái, melyek a globalizáció korábbi szakaszaiból ismerősek, a késő modernitásig megmaradnak. I la egy helyen akarjuk megkóstolni az egzotikus konyhát, jobban járunk, ha Manhattanben, Párizsban vagy Londonban eszünk, mint ha Kalkuttában vagy Delhiben.

Másrészt a periféria társadalmi *mindig is* nyitottak voltak a nyugati kulturális befolyásra, és ma még inkább azok. Az elgondolás, amely szerint ezek 'zárt' helyek - etnikailag tiszták, kulturális szempontból hagyományosak, a modernitás rombolásától mostanáig érintetlenek -, nyugati fantázia a 'másságról': 'gyarmati fantázia', melyet az a Nyugat táplált a perifériáról, amely hajlamos arra, hogybennszülőtteit 'tisztának', egzotikus helyeit 'érintetlennek' szeresse. Mindazonáltal a bizonyítékok azt mutatják, hogy a globalizáció mindenhol hat, a Nyugatot is beleértve, és hogy a periféria is tapasztalja pluralizáló hatását, ha lassúbb és egyenetlenebb mértékben is.

## A 'MARADÉK' 'NYUGATON'

Az előző oldalakon a globalizáció három lehetséges következménye közül az elsőt, azaz a globális identitások homogenizációját módosító három tényezőt mutattuk be. Ezek a következők:

- a) A globalizáció kéz a kézben járhat a helyi identitások megerősödésével, bár mindez az idő és a tér összesűrűsödésének logikáján belül megy végbe;
- b) A globalizáció egyenlőtlen folyamat, és megvan a maga 'hatalmi geometriája';
- c) A globalizáció megtartja a globális nyugati uralom bizonyos oldalait, de az idő és a tér összesűrűsödésének hatására a kulturális identitások mindenütt relativizálódnak.

A harmadik pont talán legmegdöbbentőbb példája a migráció jelensége. A második világháború után, a gyarmati rendszer felbomlásakor az európai hatalmak úgy képzelték, hogy visszavonulhatnak gyarmati befolyásövezeteikből, az imperializmus következményeit maguk mögött hagyva. De a globális összefüggések ma mindkét irányban hatnak. A nyugati stílusok, imázsok, javak és fogyasztói identitások kifelé áramlásával az emberek jelentős befelé - a perifériáktól a központ felé - irányuló áramlása jár együtt; a 'nem megtervezett' migráció egyik legnagyobb és legtávolabbi tartó szakasza ez a mai történelemben. Nyomortól,



szomjúságtól, éhségtől, gazdasági elmaradottságtól, terméketlenségtől, polgárháborúktól és politikai nyugtalanságtól, regionális konfliktusoktól és a politikai rendszer kiszámíthatatlan változásaitól hajtva, és mivel kormányaik egyre inkább elköteleződnek a nyugati bankoknak, a föld szegényebb népeiből sokan készpénznek vették a globális 'fogyasztás' üzenetét, és azok felé a helyek felé indultak, ahonnan a 'javak' érkeztek, és ahol jobbak a túlélés esélyei. A globális kommunikáció korában a Nyugat egy olyan utazás célja, amelyre az emberek csak oda szóló repülőjegyet igyekeznek váltani.

Az etnikai kisebbségek 'enklávéinak' kialakulása a nyugati nemzetállamokon belül a nemzeti kultúrák és a nemzeti identitások pluralizációjához vezet.

## AZ IDENTITÁSOK DIALEKTIKÁJA

Hogyan írhatók le az identitás fogalmaival a jelenség határai Angliában? Az első következmény az volt, hogy megkérdőjeleződtek a nemzeti identitás szilárd körvonalai, s így ez az identitás védtelenné vált a különbséggel, a „mással” és a kulturális sokféleséggel szemben. Más-más fokon ez történik minden nyugati nemzeti kultúrában; az eredmény pedig az, hogy megkérdőjeleződik a nemzeti identitás, valamint a „Nyugat” központi kulturális helyzete.

A brit identitás régi bizonyosságai és hierarchiai megkérdőjeleződtek a felbomló határok és a megszakadó folytonosságok világában. Egy olyan országban, amely ma afrikai és ázsiai kultúrák gyűjtőmedencéje, annak az érzésnek, hogy mit jelent britnek lenni, már nincs meg a régi biztonsága és megbízhatósága. Az identitás más forrásai nem kevésbé törekenyek. Mit jelent például európainak lenni azon a kontinensen, amelyet nemcsak a korábbi gyarmatok kulturái, hanem amerikai, sőt japán kultúrák is színeznék? Nem lehet, hogy maga az identitás kategóriája problematikus? Lehetséges egyáltalán, most, hogy ilyen „globális időket élünk”, visszanyerni az identitás régi, koherens és összefüggő érzését? Az identitás folyamatosságát és historicitását megkérdőjelezi a globális kulturális összeütközések közvetlensége és hevesége. A tradíció kényelmét alapvetően megrengeti az a készlet, hogy olyan új önértelmezéssel álljunk elő, amely a kultúrák közötti fordítás felelősségén alapszik (Robins 1991: 41. p.).

A második következmény az, hogy az identitások tartománya elkezdett kiszélesedni, és megsokszorozódtak az identitás új pozíciói, miközben bizonyos mértékű polarizálódás is megfigyelhető közöttük. Ezek a változások alkotják a globalizáció második és harmadik következményét, melyekre már utaltam korábban: azt a lehetőséget, hogy a globalizáció a helyi identitások *erősödéséhez* vagy *új identitások* megjelenéséhez vezethet.

A helyi identitások megerősödését a domináns etnikai csoportok azon tagjainak erős védekező reakcióiban lehet megfigyelni, akik fenyegetve érzik magukat más kultúrák jelenléte miatt. Az Egyesült Királyságban például ez a védekező magatartás egyfajta „{elfrissített} angolságot eredményezett, agresszív kis angломániát, és visszatérést az etnikai abszolutizmushoz, mivel arra törekszik, hogy „aládúcolja” a nemzetet, és újjáépítse azt „az identitást, amely összetart, egységes, és kiszűri a társadalmi tapasztalat fenyegető elemeit” (Sennett 1971: 15. p.). Ez azon a „kulturális rasszizmuson” alapszik, amely ma már mind a bal-, mind a jobboldal legitim politikai pártjaiban megnyilvánul, ugyanúgy, ahogy Nyugat-Európa szélsőségesebb politikai mozgalmában is.

A kulturális rasszizmus a kisebbségi közösségekben néha a defenzívabb identitásokhoz való stratégiai visszavonulással párosul, válaszul a kulturális rasszizmus és a kizártság tapasztalatára. E stratégiák között szerepel az ismételt azonosulás az eredeti kultúrával (például a Karib-szigeteken, Indiában, Bangladesben, Pakisztánban); az erős ellenetnicitások létrehozása - mint például a második generációs afrokaribi fiatalok szimbolikus identifikációja afrikai eredetükkel és örökségükkel a rastafarianizmus szimbólumain és motívumain keresztül -; vagy ide sorolhatjuk a kulturális tradicionalizmus, a vallási ortodoxia és a politikai szeparatizmus újjáéledését a muzulmán közösség egyes szegmenseiben.

A globalizáció harmadik lehetséges következményére, vagyis az új identitások létrehozására jó példával szolgálhatnak azok az 1970-es években felbukkant új identitások, melyek a „fekete” jelző köré csoportosultak. Ezek angol kontextusban mind az afrokaribi, mind az ázsiai közösségek számára az identifikáció új fókuszát kínálták. Ezekben a közösségekben a hasonlóságot az jelenti, amit a „fekete” identitás felvételén keresztül megmutatnak, vagyis nem az, hogy kulturálisan, etnikailag, nyelvileg vagy akár fizikailag ugyanolyanok lennének, hanem hogy a domináns kultúra „egyformákként” (vagyis nem fehérként, „másként”) látja őket, és úgy is bánik velük. Kizártságuk teremti meg azt, amit Laclau és Mouffe ezen új identitás közös „egyenlőség tengelyének” nevez. Mégis, annak ellenére, hogy megpróbálnak egyetlen vagy egységes tartalmat adni a „fekete” identitásnak, az továbbra is *más különbségek széles skáláját foglalja magába*. Az afrokaribiak és az indiaiak továbbra is eltérő kulturális hagyományokat őriznek. Így a „fekete” nemcsak az új identitások *politikai* jellegét példázza - azaz *helyzeti és* konjunkturális jellegüket (azt, hogy sajátos időkben és helyeken, sajátos idők és helyek számára jönnek létre) -, hanem azt a módot is, ahogy az azonosság és a különbség elválaszthatatlanul jelenik meg és szövődik össze a különböző identitásokban, úgy, hogy az egyik sohasem semmisíti meg a másikat.

Csábító következtetésnek tűnik ezek után, hogy a globalizáció következtében megkérdőjeleződnek és elmozdulnak a nemzeti kultúra egyetlen központtal rendelkező és „zárt” identitásai. Az identitásokra pluralizáló hatást gyakorol, és így az azonosulás lehetőségeinek és új helyzeteinek sokaságát kínálja, az identitásokat pedig helyzettől függőbbé, politizáltabbá, plurálisabbá és sokfélebbé, kevésbé rögzültté, kevésbé egységessé és történelmileg kevésbé tartóssá teszi. Általános hatása azonban mégis ellentmondásos marad. Egyes identitások afelé sodródnak, amit Robins „tradíció”-nak nevez, és megpróbálják visszaállítani korábbi tisztaságukat, valamint visszanyerni azt az egységet és bizonyosságot, melyet elvesztek érznek. Mások elfogadják, hogy az identitás a történelem, a politika, a reprezentáció és a különbözőzés játékszere, és így nem valószínű, hogy valaha is megint egyedi és „tisztá” lesz. Ezt a megközelítést nevezi Robins (Homi Bhabha követve) „fordítás”-nak.

## FUNDAMENTALIZMUS, DIASZPÓRA ÉS HIBRIDITÁS

Ahol az identitásokról van szó, ott a Tradíció és a Fordítás közötti ingadozás (amelyet fent röviden megvizsgáltunk Nagy-Britannia vonatkozásában) sokkal nyilvánvalóbbá válik a globális váznon. Mindenhol feltűnnek kulturális identitások, amelyek nem rögzítettek, hanem egyensúlyban, *átmenetben* vannak különböző állapotok között; amelyek egyszerre merítenek különböző kulturális hagyományokból; és amelyek azoknak a bonyolult kereszteződéseknek és kulturális keveredéseknek az eredményei, amelyek egyre gyakoribbak

a globalizált világban. Nagy a kísértés azt gondolni, hogy az identitás végzetes a "gyökerekhez" való visszatérés vagy az asszimiláció és homogenizáció általi eltűnés közötti dilemma. De lehet, hogy ez hamis dilemma.

Hiszen van egy másik lehetőség is: a 'Fordítás'. Ez azokat az identitáskonstrukciókat írja le, amelyek keresztülvágják és átmetszik a természetes határokat, és amelyek olyan emberekre vonatkoznak, akik örökre *szétszóródtak* a szülőföldjükéről. Az ilyen emberek szorosan kötődnek ugyan a szülőföldjükhöz s a hagyományokhoz, de hiányzik belőlük a múltba való visszatérés illúziója. Kénytelenek megtalálni a hangot az új kultúrákkal, amelyekben laknak, anélkül hogy asszimilálnának és teljesen elveszítenék korábbi azonosságukat. Magukon hordják azoknak a sajátos kultúráknak, hagyományoknak, nyelveknek és történelmeknek a nyomait, amelyek alakították őket. A különbség az, hogy nem *egységese*k a régi értelemben, és soha nem is lesznek azok, mert visszavonhatatlanul több történelem és kultúra összefonódásának az eredményei, ugyanabban az időben több 'otthonhoz' (és egyetlen különös 'otthonhoz' sem) tartoznak. A *hibriditás ilyen kultúrái* hoz tartozó embereknek fel kell adniuk az 'elveszett' kulturális tisztaság vagy etnikai abszolútizmus visszaállításának álmát vagy ambícióját. Visszavonhatatlanul *le vannak fordítva*. Az angol 'fordítás' szó (*translation*), ahogy Salman Rushdie megjegyzi, „etimológiailag a latin 'átvitel'-ből jön". A hozzá hasonló emigráns írókat, akik egyszerre két világhoz tartoznak, „átvitték a világon... lefordított emberek" (Rushdie 1991). Az új *diaszpórák* eredményei ők, amelyeket a gyarmatosítás utáni migráció hozott létre. Meg kell tanulniuk egyszerre legalább két identitást lakni, két kulturális nyelvet beszélni, fordítani és közvetíteni közöttük. A hibriditás kultúrái az identitás megkülönböztetetten új fajtáinak egyikét jelentik, amelyek a késő modernitás korában jöttek létre, és amelyeknek egyre több példája vár felfedezésre.

Néhányan úgy érvelnek, hogy a 'hibriditás' és a szinkretizmus - a különböző kulturális hagyományok összeolvadása - fontos forrása a kreativitásnak, amely új formákat fog kialakítani, s ezek sokkal inkább megfelelnek a késő modernitásnak, mint a múlt erődítményszerű nemzeti identitásai. Mások azonban úgy gondolják, hogy a hibriditásnak a határozatlansággal, a 'kettős tudattal' és a relativizmussal együtt, amelyekhez vezet, megvan az ára, és megvannak a veszélyei is. A *Sátáni versek*, Salman Rushdie regénye a migrációról, az iszlámról, Mohamed prófétáról, amely komolyan elmélyed az iszlám kultúrában, és ugyanakkor a száműzött 'lefordított ember' szekuláris tudata jellemzi, annyira megsértette az iszlám fundamentalistákat, hogy Rushdie-ra halálos ítéletet mondtak ki blaszfémiaért. A könyv sok brit muzulmán is felháborított. Regényének védelmében Rushdie komolyan és meggyőzően védelmezte a 'hibriditás'-t.

„A regény középpontjában szereplők olyan csoportja áll, akik közül a legtöbb brit muzulmán, vagy nem különösebben vallásos személy muzulmán háttérrel, akik éppen azokkal a súlyos problémákkal küzdenek, amelyek a könyv körül felmerültek - a hibridizáció és a gettósodás problémáival, az új és a régi összeegyeztetésével. Azok, akik ma a lehangosabban támadják a regényt, azon a nézeten vannak, hogy a más kultúrákkal való összefonódás szükségképpen gyengíti és lerombolja a sajátjukat. Én ennek az ellenkezőjét gondolom. A *Sátáni versek* ünnepli azt a hibriditást, tisztátalanságot, keveredést és átalakulást, amely az emberi lények, kultúrák, eszmék, politikák, filmek, dalok új és váratlan kombinációjának eredménye. Örül a keveredésnek, és retteg a tisztaság abszolútizmusától. A keverék, a kotyvalék, az »egy kicsit ebből, egy kicsit abból« az, *ahogyan az új a világra jön*. Ez az a nagy lehetőség, amelyet a tömeges migráció nyújt a világnak, és ezt próbáltam megragadni. A *Sátáni versek* ezen a változásért szól - amelyet az egyesítés, az összekapcsolás hozhat. Szerelmes vers kevert fajú önmagunkhoz" (Rushdie 1991: 394. p.).

A *Sátáni versek* azonban könnyen csapdába kerülhet a Tradíció és a Fordítás kibékíthetetlen erői között. Ezt a nézetet fejti ki a Rushdie-val rokonszenvező, őt ugyanakkor bíráló Bhiku Parekh.

Másrészt ugyanilyen erősen próbálkoznak a megtisztított identitások újjáalkotásával is, hogy visszaállítsák az összefüggéseket, a 'zártágot' és a Tradíciót, a hibriditással és a különféleséggel szemben. Jó példa a kelet-európai nacionalizmus újjáéledése és a fundamentalizmus előretörése.

A partikularista nacionalizmus és az etnikai és vallási abszolutizmus továbbélésének jelentős formája a 'fundamentalizmus' jelensége. Ez mindenütt nyilvánvaló (például az újjáéledt kis-Anglia-kultuszban, amire korábban utaltunk), bár legmegdöbbentőbb példáit a Közel-Kelet egyes iszlám államaiban találjuk. Az iráni forradalommal kezdődően fundamentalista iszlám mozgalmak jelentek meg sok, eddig világi iszlám társadalomban, s ezek olyan vallási államokat akarnak teremteni, melyekben a politika szervezőelvei összhangban vannak a Korán vallási tanaival és törvényeivel. Ezt a trendet igazából nehéz értelmezni. Néhány elemző válasznak tekinti a nyugati modernizáció 'erőltetett' jellegére; valóban, az iráni fundamentalizmus közvetlen válasz volt a sah 70-es évekbeli törekvéseire, a nyugati modellek és kulturális értékek nagybani átvételére. Mások arra a felismerésre való válaszként értelmezik, hogy kihagyták őket a 'globalizációból'. A kulturális gyökerek megerősítése és az ortodoxiához való visszatérés régóta egyike az ellenazonosulás legerősebb forrásainak a harmadik világban és a gyarmati uralom alól felszabadult társadalmakban és régiókban (itt arra kell gondolnunk, hogy a nacionalizmus és a nemzeti kultúra milyen szerepet játszott az indiai, afrikai és ázsiai függetlenségi mozgalmakban). Megint mások abban látják az iszlám fundamentalizmus gyökereit, hogy az iszlám államok nem tudtak sikeres és hatásosan 'modernizáló' vezetést vagy világi, modern pártokat kiállítani.

Az elterjedt nyomor és a viszonylagos gazdasági elmaradottság körülményei között (a fundamentalizmus erősebb a szegényebb iszlám államokban és területeken) az iszlám hit visszaállítása hatalmas ideológiai és politikai mozgató- és kötőerő, különösen ahol a demokratikus hagyományok gyengék.

A 'globális homogenizáció' felé mutató fejlődést tehát az 'etnicitás' erős újjáéledése kíséri, néha ennek hibridebb vagy szimbolikusabb változatáé, de gyakran a fent említett kizárólagos vagy 'esszencialista' formáké. Bauman azt gondolja, hogy az etnicitás feltámadása az egyik oka annak, hogy az arról szóló elméletek szélsőségesebb, nyersebb vagy határozatlanabb változatai, hogy mi történik ma az identitással a 'globális posztmodern' hatása alatt, komoly módosításokra szorulnak.

„Az 'etnicitás feltámadása' az etnikai lojalitás nem sejtett virágzását állítja előtérbe a nemzeti kisebbségek között. Ráadásul árnyékba kerül az, ami a jelenség tulajdonképpeni okának látszik: hogy a politikai közösségben való tagság és az etnikai tagság (vagy, általánosabban, kulturális kötődések) között növekszik az elkülönülés, ami sokat elvesz a kulturális asszimiláció programjának eredeti vonzerejéből... Az etnicitás egy a sok jel, kategória vagy törzsi totem közül, amelyek körül rugalmas és nem szankcionált közösségek formálódnak, és amelyekre hivatkozva az egyéni identitásokat megalkotják és fenntartják. Most tehát sokkal kevesebb az olyan centrifugális erő, amely valaha gyengítette az etnikai integritást. Ehelyett erős az igény a kinyilvánított, bár inkább szimbolikus, mint intézményesített etnikai különbözősége" (Bauman a kötetben).

A nacionalizmus újjáéledése és a partikularizmus más formái a huszadik század végén, a globalizáció mellett és ahhoz szorosan kötődve persze figyelemre méltó irányváltást, az események nem várt fordulatát jelentik. A felvilágosodás modernizáló irányzatai vagy a Nyugat ideológiái közül egyik sem látta ezt előre - sem a liberalizmus, sőt még a marxizmus sem, amely a liberalizmussal való minden szembenállása mellett is a 'modernitás' öntudatlan ügynökének látta a kapitalizmust.

Noha egymástól különböző módon, de a liberalizmus és a marxizmus is egyaránt azt hangsúlyozta, hogy a helyi és a partikuláris iránti kötöttség fokozatosan átadja majd a helyét sokkal inkább univerzalista és kozmopolita vagy nemzetközi értékeknek és identitásoknak; hogy a nacionalizmus és az etnicitás a kötődés archaikus formái voltak olyasmik, amiket a modernitás forradalmasító ereje el fog törölni. A modernitás ezen 'metanarratívái' szerint ezeket a helyi és partikuláris, a hagyomány és a gyökerek, a nemzeti mítoszok és az 'elképzelt közösségek' iránti irracionális kötődéseket sokkal racionálisabb és univerzalistább identitások fogják fokozatosan felváltani. Úgy látszik azonban, hogy a globalizáció nem hozza sem egyszerűen a 'globális' diadalát, sem a 'helyi' régi nacionalista formában való fennmaradását. A globalizáció diszlokációi és zavarai sokkal változatosabbnak és ellentmondásosabbnak bizonyultak, mint akár hívei, akár ellenfelei gondolták volna. Ez azonban azt is jelentheti, hogy kiderülhet: a globalizáció, bár sok szempontból a Nyugat irányítja, része annak a lassú és egyenetlen, de állandó folyamatnak, amelyben a Nyugat kezdi elveszíteni a központ szerepét.

**HENRIETTA L. MOORE**

## **A KÜLÖNBSÉG ÉLVEZETE:**

# **BIOLÓGIAI NEM, TÁRSADALMI NEM ÉS SZEXUÁLIS KÜLÖNBSÉG\***

Ma már közhelyszámba megy az az állítás, hogy a „nő” kategóriájának nincs egyetemes státusa. Az antropológia sajátos történelmi szerepet játszott a feminista elmélet fejlődésében, minthogy hozzájárult a „nő” kategóriájának kritikus újragondolásához. Az 1970-es években nem antropológus feministák készséggel használták fel az összehasonlító kultúrantropológiai kutatások adatait arra, hogy a társadalmi nem és a nemi szerepek változatosságát igazolják, és ily módon lényegi tartalommal töltsék meg azt a feminista álláspontot, mely szerint a nemet a társadalom hozza létre, nem pedig a biológia határozza meg.

A kulturális változatosság ténye a nemek társadalmi konstrukciójának területén nem tudott számot adni a nők egyetemes alávetettségéről. Ennek feloldására az összehasonlító antropológia két nagyon fontos elméletet dolgozott ki.

Az első azt állította, hogy a nőket, részben szaporodási funkcióik miatt, mindenütt a természettel, a férfiakat pedig a kultúrával társították. Ennek következtében a természetnek a kultúrával szembeni leértékelése magyarázza a nők és a férfiak hierarchikus viszonyát (Ortner 1974). A második elmélet azt hangsúlyozta, hogy a nők azért voltak alacsonyabb rendűek a férfiakhoz képest, mert a magánszférához, az otthon világához kötődtek ismét a szaporodásban és a gyereknevelésben betöltött szerepük következtében, miközben a férfiakat a közélet nyilvános szférájával hozták összefüggésbe (Rosaldo 1974).

A nők elnyomásának ezeket az összehasonlító elméleteit hamar elégtelennek találták. A természet, a kultúra, a köz- és a magánélet kategóriája történetileg és kulturálisan erősen változónak bizonyult, továbbá eme kategóriák és a nemi különbség kategóriái közti homológiákról kiderült, hogy egyáltalán nem egyetemesek (Moore 1988: 13-30. p.; MacCormack-Strathern 1980; Strathern 1984; és Rosaldo 1980). Azért fontosak mégis a nők elnyomásának ezek az összehasonlító elméletei, mert megpróbálták társadalmi, nem pedig biológiai alapon magyarázni a nők társadalmi helyzetét és a nemi különbség eredetét. E program előfeltétele természetesen az volt, hogy a nemi különbség eredetének magyarázatában már elkülönült a biológiai és a társadalmi szempont. Bármilyen szerepet játszott is, többé nem a biológia határozta meg a nemet.

\* Moore, Henrietta L. (1994): *The Division Within: Sex, Gender and Sexual Difference*, In: Moore, Henrietta L., *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 8-28. Fordította Pásztor Péter.

Maga az a tény, hogy ezek az összehasonlító elméletek inkább társadalmi, semmint biológiai meghatározásokat használtak, kritikai újraértelmezésükhöz vezetett a színes bőrű feministák, a fejlődő világból származó feministák és a leszbikus feministák részéről.

Ők kezdték vitatni a „nő” egyetemes kategóriáját és azt a feltételezést, hogy minden nő létezésében vannak közös, alapvető elemek. A nők alávetettségének kultúrákon és történelmen átívelő mintáit elvetették, és egyes elméleti fogalmakat újraértelmeztek. Ez azután legalábbis a társadalomtudományok terén válságot idézett elő mind a szilárd választóbázissal nemigen rendelkező feminista politika céljai és szervezete, mind pedig a társadalom nem analitikus modelljeinek tekintetében. Általánosságban azt lehet mondani, hogy az utóbbi válságra a válasz az egyedi kulturális és történeti elemzések szükségességének felismerése volt. Közös elemeket kereshetünk jól körülhatárolt helyzetekben, de azt például már nem lehet előre megmondani, hogy milyen sajátos következményekkel jár a faji, az osztály- és a nemi meghatározottság együttese. Ebben a válságban az az érdekes, hogy egyszerre hajtotta a dolgokat a pluralizmus és az egyediség irányában.

Hallatlanul sokrétű empirikus eredményekhez és elméleti álláspontokhoz vezetett, hogy a modellek vagy elemző megállapítások érvényességét az adott helyzetre kellett korlátozni. Ma már tudni véljük, hogy ez a fejlemény részét képezte az egyetemes igényű elméletek, metanarratívák és totalizáló tipológiák kritikájának. A mostani vita akörül forog, hogy ennek a szemléletváltásnak az eredetét a posztstrukturalizmusban és a dekonstrukcióban vagy pedig a feminizmusban kell-e keresnünk.

Mindazonáltal, ha a feminista elméletet a társadalomtudományokon belül vesszük szemügyre, a társadalmi nem vizsgálati módszereinek elmozdulása az egyediség irányába, ami számot adna a tapasztalatok és összefüggések sokféleségéről, nem volt olyan radikális, mint amilyennek első látásra tetszett. Egy ponton nem volt elmozdulás, ez pedig a biológiai nem és a társadalmi nem különbsége. Úgy tartották, hogy a nemet (gender) a társadalom konstruálja, de ennek alapja az az elgondolás, hogy noha a nemet nem a biológia határozza meg, az mégis a biológiai nemi különbség társadalmi feldolgozása egy adott összefüggésben. Nem számított, hogy mindenki elismerte, hogy mind a biológia, mind a kultúra történetileg és kulturálisan változó fogalom, ahogyan a kapcsolatuk is az. A baj az volt, hogy a nem társadalmi meghatározásainak és következményeinek egyedi részletekbe menő taglalása oda vezetett, hogy a biológiai nem és a társadalmi nem kapcsolata homályban maradt.

Újabban az antropológia visszatért a biológiai nem és a társadalmi nem kapcsolatának kérdéséhez. Sylvia Yanagisako és Jane Collier (1987) felvetése szerint sajátos és átható etnocentrizmusból ered, hogy a feminista antropológia radikálisan megkülönbözteti a biológiai és a társadalmi nemet. Ez szerintük abból a nyugati folklorisztikus mintából következik, amely az antropológiai elméletalkotást uralja, és miként megannyi más kettős antropológiai kategória - természet/kultúra, nyilvános/privát - nem állja ki a kultúraösszehasonlító vizsgálat próbáját. A szemléletváltás sok tekintetben az újfoucault-i antropológiai gondolkodás hatását jelzi. Érdemes felidézni Foucault-nak az *Histoire de la sexualitében* (A szexualitás története; I. kötet) kifejtett gondolatát, miszerint a biológiai nem is inkább eredmény, mint eredet, távolról sem adott, esszenciális egység, hanem kategóriaként bizonyos diszkurzív gyakorlatok terméke:

A 'nemiség' fogalma nemcsak azt tette lehetővé, hogy valamiféle mesterséges egységbe foglaljon anatómiai elemeket, biológiai funkciókat, különböző viselkedésformákat, érzeteket és élvezeteket, de azt is, hogy ezt a képzeletbeli egységet okozati elvként, mindenütt jelen

lévő jelentésként, mindenütt lappangó titokként működtesse: így működhet a nemiség egyszerre egyetlen jelöltként és egyetemes jelölőként (Foucault 1996: 161. p.).

Foucault alapgondolata szerint a „biológiai nem” fogalma nem létezik azelőtt, hogy valamilyen diskurzus meghatározná és jelentéseinek együttállását részletezné, és hogy ebből következően a testeknek nincsen „nemük” ama diskurzusokon kívül, amelyek szexuálisan megjelölik őket. Ilyeténképpen a kötött bináris nemek konstrukciója, a kötött kategoriális különbségekkel együtt, egy bizonyos diskurzus eredménye. Sőt, ha a bináris nemek egy diskurzus eredményei, akkor nem lehet egységes esszenciának sem tekinteni, ám ennél is fontosabb, hogy nem lehet változhatatlannak vagy természetesnek tartani őket. Ebből a gondolatból két igen radikális álláspont következik.

Először is az antropológiai diskurzusban háttérbe szorul a biológiai nem és a társadalmi nem megkülönböztetése, melyre a korábbi feminista antropológia alapozta álláspontját. A fenti Foucault-passzust olvasva Judith Butler megállapítja, hogy annak értelmében végeredményben nem lehet megkülönböztetni a biológiai a társadalmi nemtől. A második megállapítás következik az elsőből, és aszerint - miként Yanagisako és Collier állítja - nem feltételezhetjük, hogy a biológiai nemek bináris rendszere szükségképpen megadná a „férfi” és „női” kulturális kategóriák egyetemes alapját. Ha a társadalmi nemi konstrukciók kultúránként változnak, akkor változnak a szexuális különbség kategóriái is. Nem ez az első eset az antropológiában, hogy a nemek bináris kategóriáit megkérdőjelezzük; csupán a „harmadik nemre”, a hermafroditizmusra és androgíniára vonatkozó kutatásokra kell itt utalnunk. Csakhogy újabban az antropológiai kutatás más célt tűzött ki maga elé.

Tudjuk, hogy a nők és a férfiak anatómiai különbségeinek elismerése nem szükségképpen vezet a nemek diszkrét és kötött, bináris kategorizálásához, amiként a nyugati diskurzusban történt. Az etnográfiai kutatásokból az tűnik ki, hogy a férfiak és a nők különbségei, melyeket más kultúrák az emberi testben, illetve a fizikai és kozmológiai környezetben helyeznek el, nem feltétlenül egyeznek ama vonások együttállásával, amelyekre a nyugati diskurzus alapozta kategorizálásait. Például a nők és a férfiak társadalmi különbségeit mint természetes különbségeket el lehet helyezni a testben is. Nepálban kutató antropológusok írtak le olyan helyzeteket, amelyekben úgy fogják föl nő és férfi különbségét, mint hús és csont különbségét. Ugyanakkor ezekről a nemi különbségekről azt tartják, hogy minden testben megtalálhatók, így aztán összeomlik az antropológiai diskurzusban általában fenntartott különbség szexuálisan meghatározott testek és társadalmilag megalkotott nemek között. A férfi és a női, miként a hús és a csont, a testi azonosság szükséges vonása. Ez azután olyan diszkurzív teret teremt, amelyben a társadalmi (nemi) különbségekről alkotott elméletek a test fiziológiáján alapulnak, és következésképpen a nemi különbség biológiai tényeinek részeként működnek.

Ez természetesen igen közel áll Foucault programjához, amely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a szexuális különbségeket és a biológiai nem kategóriáit mi módon építheti föl úgy valamely diskurzus, hogy ezek a test vonásai legyenek. A nyugati diskurzusban, úgy tetszik, nem egyszerűen arról van szó, hogy test kell ahhoz, hogy nemünk legyen, hanem arról is, hogy biológiai nem kell ahhoz, hogy testünk legyen. Éppen ezt a különös észjárást, a testek és a szexuális különbség kategóriái közötti kapcsolat modellálásának ezt a furcsa módját ássa alá az etnográfiai anyag. Az embereket szerte a világon olyan különbségek foglalkoztatják, amelyek testükön belül, azaz magukon belül, nem pedig közöttük vannak. A kérdés tehát az, hogy ezek a különbségek a biológiai nem avagy a társadalmi nem különbségei-e. Ezt a megkülönböztetést nehéz megragadni, mert csak óriási erőfeszítéssel tudjuk megérteni a



kategóriáit és a szexuális különbségek fogalmait, ha ezek nem egyeznek a szexuálisan differenciáltnak nyilvánított, különálló testekkel. A biológiai nem tehát, már ahogyan a nyugati diskurzus összefüggésében felfogjuk, olyasvalami, ami testeket különböztet meg, míg a társadalmi nem olyan változó társadalmi konstrukció, amelyet eme megkülönböztetett testek fölébe helyeznek. Ez a megfogalmazás éppenséggel inkább elhomályosítja a dolgot, semhogy megvilágítaná, amikor a biológiai nem, a szexuális különbségek és a társadalmi nem összehasonlító kulturális elemzésére kerül sor. Számos esetben, mint már utaltam rá, a társadalmi nemi különbségekben foglaltnak minden testben, és részét képezik a testek szexuális meghatározásának. Az ilyen helyzetekben egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy miként lehetne megkülönböztetni a biológiai nemet a társadalmi nemtől, sőt még bonyolultabb a kérdés, mivel nem világos, mire vonatkozik a társadalmi nem fogalma vagy kategóriája. Ez az érv teljesen eltér azoktól, amelyek a „harmadik nem”, a hermafroditizmus és az androgínia kapcsán születtek.

Riasztó kilátásnak tetszik, hogy a kultúrák összehasonlító elemzésében a társadalmi nem kategóriája potenciálisan legalábbis bizonytalan - valószínűleg bizonytalan. Ha általánosságban beszélünk a nemet, illetve a biológiai és társadalmi nem kapcsolatát taglaló diskurzusokról, még ha ezen csupán az előbbiekről kialakult különböző eszméket értjük is, mindenképpen föl kell tennünk a kérdést, hogy mely diskurzusokra gondolunk.

Volt idő, hogy az antropológia úgy tartotta, hogy minden kultúra kialakította a maga „nemi mintáját”, a maga meghatározását a nő és a férfi kategóriáiról. Ez a felfogás, noha korábban külön megerősítést nyert a durkheimi kultúraszemlélettől és e tudományágban ma is uralkodó liberális kulturális relativizmustól, mára megváltozott, minthogy az antropológusok olyan kulturális modellekkel dolgoznak, amelyek a konfliktust és a meghatározatlanságot hangsúlyozzák, és egyre inkább a kultúrákon belüli, semmint a köztük lévő különbségekre összpontosítanak. Mindazonáltal ez nem oldja meg azt a kérdést, hogy miként lehet összekapcsolni azt, amit a nem uralkodó kulturális mintáinak nevezhetünk, a valamely társadalmi összefüggésen belüli csoportok vagy egyének sajátos tapasztalataival és helyzeteivel. Ez persze nem kizárólag az antropológia problémája, de ugyancsak fölveti a pozicionalitás és a reprezentativitás kérdéseit.

Ebben az összefüggésben az egyik problémacsoport az, hogy a faj, a nemiség és az osztály, illetve az egyéb szembeszökő különbségek tapasztalata miként alakítja át a nem megtapasztalását. De további kérdések merülnek föl a tekintetben, hogy miként kellene fogalmilag megragadnunk és elemeznünk azt a túldeterminált kapcsolatot, amely a nemről, a testről, a nemiségről és a szexuális különbségről szóló domináns és szubdomináns diskurzusok között áll fenn. Ezek a kérdések elevenünkbe vágnak, nem csupán munkánkat, hanem az életünket is befolyásolják. Hogyan viszonyulnak a társadalmi nem feminista értelmezései az uralkodó nemi mintákhoz és ideológiákhoz; vajon az előbbiek lehetnek-e valaha is függetlenek az utóbbiaktól? Ez a szubjektivitás és az önazonosság kérdése, de ugyanakkor politikai kérdés is. Amikor mások nemről folytatott diskurzusát, testről alkotott nézeteit, nemi identitását és szubjektivitását firtatjuk, vajon mennyire könnyű előállnunk olyan elemzéssel, amelyet magunkra is szívesen alkalmaznánk? Miként Adrienne Rich megjegyezte:

Talán moratóriumot kellene hirdetnünk arra, hogy kimondjuk a „test” szót. Mert még „a testtől” is elvonatkoztathatunk. Amikor leírom: „a test”, nem látok semmi különöset. Amidőn ezt írom: „testem”, ezzel rögvést alámerülök a megélt tapasztalásban, az egyediségben... Ha

ezt mondom: „a test”, ez kiemel abból, ami az elsődleges távlatomat adta. Ha ezt mondom: „testem”, ez csökkenti a szertelen állítások kísértését (1986: 215. p.).

„Szertelen állításokon” Rich bizonyára egyetemes igényű, összehasonlító elméleteket ért. Mint leszbikus feminista, nagyon is tisztában van vele, hogy a saját kulturális környezetének nemről, testről és nemiségről szóló uralkodó diskurzusai mennyire nem egyeznek azzal, ahogyan ő maga személyesen érti ezeket a kategóriákat és/vagy folyamatokat. A leszbikusok, miként egyéb csoportok is, kialakították a maguk, mint egyesek nevezik, szubdomináns vagy alternatív diskurzusát ezekről a kérdésekről. Ilyen alapon beszélnek egyes szerzők a különféle tapasztalatokról - például a „leszbikus tapasztalatról”, a „fekete tapasztalatról” -, és igyekeznek a feminista elmélet keretén belül lefektetni azon elméleti megközelítések alapjait, amelyek a pozicionalitásból és reprezentativitásból indulnak ki.

Mindazonáltal nem csak arról van szó, miként ismerhetjük fel a sajátos egyedi csoportokat, amelyeknek alternatív perspektívájuk van és esetleg nem rendelik alá magukat az uralkodó diskurzusoknak. Az igazán sürgető kérdés a nem, a test és a szexuális különbség tekintetében az, hogy miként befolyásolják az egyéni tapasztalást a társadalmi és a kulturális diskurzusok.

Ez természetesen a szociológia és az antropológia régi problémájának, egyén és társadalom viszonyának modern változata. Az antropológiában ezt a kérdést gyakran abban az összefüggésben vetették föl, hogy miként viszonyulnak egymáshoz az uralkodó kulturális szimbólumok és az, ahogyan ezeket az egyén megérti és értelmezi. Ez a feminista elméletalkotásban is fontos szerepet játszik. A feminista nézőpont arra szólít föl, hogy a nők tapasztalatait tegyük elemzésünk alapjává (lásd például Harding 1987). A nézőpontelmélet szerint a nőknek más a perspektívájuk, mint a férfiaknak, illetve a nők különböző csoportjai ugyancsak különböző szempontból látják a dolgokat. Ebben az értelemben ez az elmélet előnyben részesíti a csoportokat az egyénekkel szemben, de premisszáinak radikálisabb értelmezése azt vetné föl, hogy mindannyian másképpen tapasztaljuk meg és értelmezzük a kulturális diskurzusokat, szimbólumokat és intézményeket. A kérdés az, hogy mindebből min osztozunk egymással.

Hogyan lehet az egyedit és az egyetemeset, a partikulárisat és az összehasonlító módszert - ezt a két polaritást - összekapcsolni egymással? Jómagam mindig is az egyedit és a sajátost támogattam az egyetemessel és az összehasonlítással szemben - ezt a következtetést szűrtem le Afrikában szerzett kutatási tapasztalataimból. Ugyanakkor végighallgattam Catherine MacKinnon előadását a nőkről és az emberi jogokról. MacKinnon a nézőpontelmélet radikális feminista változatát vallja; munkájában folyvást azt hangsúlyozza, mi az, amin a nők egyetemesen osztoznak - eredményeit pontosan ezen a ponton érte sok bírálat. Előadásában arról beszélt, hogy a nőket tömegesen erőszakolják meg és kényszerrel ejtik teherbe Horvátországban és Bosznia-Hercegovinában. Egyszerűen azt állította, hogy mindezeket a bűncselekményeket nőknél követték és követik el sokszor és sok helyütt. Anélkül, hogy semmibe vennék mindannak az egyediségét, ami az egykori Jugoszláviában folyik, fontos felismernünk, hogy a nők férfiaktól szenvedik el ezeket a bűncselekményeket, és pedig azért, mert nők. A nők valójában *egyetemesek* a maguk partikularitásában. Nehéz volt abban a pillanatban tagadnom érvelése erejét, sőt meggyőző magyarázatot találnom arra, hogy miért nem értettem vele soha egyet. Ha ilyen egyetemes érvényű állítást empirikusan kívánunk igazolni, elég, ha megnézzük a világszerte működő alapszintű nőszervezeteket és azt, hogy mi ellen küzdenek.

Rosi Braidotti egészen más feltevésekből kiindulva jut olyan következtetésekre, amelyek erős párhuzamban állnak MacKinnonéval. Ő a nők *kollektív különösségének* (*collective singularity*) látomásáról beszél, hogy ezzel a fogalommal átmenetileg támogatni tudja a „nők valóságos és többrendbeli küzdelmét” (1991: 132. p.). Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük érvelését és megfontoljuk, mire alapozza a kollektív különösséget, nyilvánvalónak látjuk, hogy érvelése rokon MacKinnonéval. Például ezt mondja: „A nők ama közös tapasztalatukból kiindulva kezdtek el saját hangjukon megszólalni, távolságot tartani a hímnemű tapasztalástól, hogy biológiailag és kulturálisan nőnemű lények” (1991: 139. p). Testek. Az egész valahogyan a testek körül forog.

Vajon valóban igaz, hogy hasonlóságaink a testünkben gyökereznek? Ez egyben példa is arra a pillanatra, amikor a személyes elevenség kapcsolatba lép az elméletivel.

Olyan erősek ellenérzéseim pusztán e kérdés felvetésével kapcsolatban is, hogy figyelmeztetnem kell magamat: ne csikorgassam a fogam. Ugyanakkor tudván tudom, hogy a feminista elmélet visszatérése a testhez és számos kutató azon törekvése, hogy visszanyerje a női testet és a nőiességet - ami részben tiltakozás a testről szóló társadalmi konstruktivista diskurzus testtelenített természeté ellen -, sokak szemében reményt kelt és erőt ad. Ez a visszatérés a testhez nem magától értetődő, mert egyes kutatók megkülönböztetik az eltérő fajtájú női testeket. Egyesek nem kívánják szexuális és szaporító funkcióira egyszerűsíteni a női testet, és azt a női testet akarják megjelölni, amely nem az anyai test. Mások szemében azonban az elsődleges kapcsolat anya és lánya, anya és gyermeke között áll fenn, és az anyait óhajtják a női testben ünnepelni.

A francia *écriture feminine* iskolájához tartozó feministákat biológiai esszencializmussal vádolták, noha e tekintetben munkájukat újabban átértékelték (Brennan 1989; Schor 1989). Különösen Rosi Braidotti vitatta ezt, mondván, hogy az esszencializmus vádja hamis, és hogy a női libidorend tárgyalása e munkákban tekintetbe veszi a posztstrukturalizmus és a pszichoanalízis azon alapvető ismeretelméleti meglátását, hogy a test „kulturális alkotás” (1991: 219., 243. p.). Braidotti szerint az a reménykeltő a női testhez való visszatérésben, hogy a szubjektivitás megtestesült természetének felismerésére vall.

Itt azonban meg kell különböztetnünk érveit a magától értetődő újfoucaultianus vagy társadalmi konstruktivista érvektől, mert Braidotti kerül minden olyan kísérletet, amely elszakítaná a testet a biológiától, és minden olyan állítást, mely szerint a test társadalmi konstrukció vagy mező, s csupán valamely diskurzus eredménye. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert ez az az eset, amikor a radikális társadalomkonstruktivista álláspont, például legújabb könyvében Judith Butleré (1990), a testet oly módon próbálja beállítani, mint üres felületet, melyre a „társadalmi” felíródik, amiből bizonyos értelemben az következik, hogy a test megelőzi a társadalmat.

Braidotti szerint a női test rehabilitálásában a testről való beszéd gondolata az igazán forradalmi, mindazzal együtt, ami ebből következik a pozicionalitásra és az ember világhoz való viszonyának megtestesült, anyagi természetére nézvést. Braidottit főként az ihlette meg, ahogyan az *écriture feminine* iskola írásait Adrienne Richsel szembeállítva olvasta - az utóbbtól vette át egyébként a „női testi valóság” [*feminine corpor(e)ality*] fogalmát. Rich így ír az *Of Woman Bornban* (Asszonytól született; 1976, 39-40. p.):

Ahhoz, hogy teljes emberi életet élhessünk, nemcsak az kell, hogy testünket irányítsuk. ... hanem az is, hogy megéljük testiségünk összhangját és egységét, a természeti rendhez való kötődésünket, értelmünk testi valóságát.

Rich a nőnek nőhöz fűződő kötelékét tekinti a szubjektivitás és a társadalmi viszonyok mintájának. Braidotti a női testi valóságról szóló érvelést egy fokkal továbbviszi, és azt hangsúlyozza, hogy a test érintkező felület, az anyagi és a szimbolikus közötti küszöb. A test tehát nem lényeg és nem is az anatómiai végzet valamely formája, hanem „az egyén elsődleges elhelyezkedése a világban, elsődleges helyzete a valóságban” (Braidotti 1991: 219. p.).

Így a testből kiinduló beszéd az egyik módja volna annak, hogy elismerjük a nőknek a világban elfoglalt helyét, férfiaktól való különbségét, különösségét. Annak is módja volna, hogy hangsúlyozzuk a nők anyagi és szimbolikus kapcsolatát a világgal. A test ilyen szemléletével elvben, bár ezt Braidotti nem fejt ki, tárgyalni lehet mind a reprodukció és a nemi erőszak politikáját, mind a szexuális különbség szimbolikus megalkotását, beleértve a „nő” kategóriájának diszkurzív túldeterminálását. Braidotti tisztában van azzal, hogy ez az elmélet bizonyos dolgok kizárásával és indokolatlan egyetemességigénnyel vádolható, de azzal, hogy a testnek mint a szubjektivitás helyének anyagi voltát és sajátosságát hangsúlyozza, reméli, figyelembe tudja venni mind a különbségeket, mind azt, amit MacKinnon *egyetemes partikularitásuknak* nevezne.

Mindezzel az újabb biológiai kutatások érdekes párhuzamban állnak. Kultúra és biológia radikális elkülönítését a biológusok ma már nemigen fogadnák el. Az emberi biológia kortárs felfogása inkább azt hangsúlyozza, hogy a biológia lehetővé teszi a kultúrát, míg a kultúra biológiai változásokat idéz elő. Ódivatúnak hangoznék, ha azt mondanám, hogy biológia és kultúra dialektikusan viszonyul egymáshoz. E biológiai felfogásban a test valóban érintkezési felület, küszöb, közvetítő. A biológiai és a társadalomtudományi metaforák találkoznak vagy kapcsolatba lépnek egymással.

Mindent összevéve érvelhetünk amellett, hogy a testnek az a fajta szemlélete, amelyet Rosi Braidotti is magáévá tesz, igen sok lehetőséget rejt magában. Különösen azzal, hogy ötvözi a francia és észak-amerikai feminista elméletet, igen kreatív diszkurzív teret alkot.

Ugyanakkor a testnek ez az elgondolása számos nehézséghez vezet, és ezek jobbra abból fakadnak, megítélésem szerint, hogy Braidotti olyan tudósok munkájából merít, akiket a pszichoanalitikus gondolkodás befolyásolt. A kérdés sarkalatos pontja a test lételméleti státusa és a szexuális különbség lételméleti státusa. Ahhoz, hogy e kérdés tárgyalásában továbblépjünk, fel kell ismernünk, mennyire hajlamosak vagyunk mi, feministák hajtogatni a magunkét anélkül, hogy értenénk egymás szavát, amikor a biológiai nem, a társadalmi nem és a szexuális különbség kerül szóba. Be kell látnunk: a francia feministák szemében a szexuális különbség nem biológiai és nem is társadalmi jellegű. Szerintem valamilyen köztes fogalom. Ez azért van így, mert munkájukra erősen hatott a pszichoanalitikus gondolkodás, és abból a feltevésből indulnak ki, hogy az embernek magáévá kell tennie egy szexuálisan meghatározott identitást. Ám akármilyen elméletet alkotunk is arról, hogy milyen szakaszokban történik ez az azonosulás, ennek semmi köze az anatómiai nemhez, sem pedig a társadalmi nemmel való azonosuláshoz.

Braidotti visszatérése a női testhez újból bevezeti a bináris szexuális különbséget, és a kölcsönösen kizárólagos kategorizálást teszi a nők világgal való kapcsolatának alapjává.

Ebben az értelemben nem számít, hogy az univerzalizmus vádját vissza tudja utasítani azzal, hogy teret ad valamely megtestesült, akár történetileg, akár kulturálisan egyedi szubjektivitásnak, mert nem tudja feladni a szexuális különbség eredendő természetét, hiszen erre épül testelmélete. A kérdés az, hogy vajon számít-e ez. Annak talán van alapja, hogy a szexuális különbség elsődlegessége mellett érveljünk, ha a nőket *partikularitásukban/sajátosságukban* óhajtjuk leírni, és főképpen, ha az uralom és hatalom kérdéseit akarjuk taglalni.

Csak hogy, mint már sokan mások is rámutattak, igen sok nehézségbe ütközünk, ha a szexuális különbség elsődleges, lételméleti státusa mellett érvelünk: ezzel ugyanis mindenekelőtt kizárjuk a különbség minden más formáját, nevezetesen: a fajét és az osztályét; és újra bevezetjük a szexuális különbség kettős kategorizálását, amely a nőt a férfihoz képest „másikként” határozza meg és egy hierarchikus viszonyt intézményesít.

Azok az elméletek, amelyek szerint a szexuális különbség elsődleges, támadhatók, mert ahhoz, hogy meggyőzőn állítsák ezt, el kell vonatkoztatniuk az összefüggésektől. Abban a pillanatban, hogy felvetődik a kérdés: „kinek a szexuálisan meghatározott identitása?”, azon nyomban világossá válik, hogy a megélt identitás valóságát nem lehet tiszta formában megtapasztalni.

Mikor volt valaha is tiszta a nem, mikor nem viselte magán más különbözőségformák, egyenlőtlenségi viszonyok nyomát? Életünket megannyi más különbség formálja: ezeket megismerhetjük kategóriaként is, de csak egymással való viszonyukban éljük meg őket.

Ezen a ponton a szexuális különbség és a társadalmi nemi különbség újfent összetalálkozik, és aligha hasznos újból elkülönítenünk őket egymástól, habár soha nem válnak és nem is válhatnak egygyé. Ami pedig a nemi diskurzust illeti: nem létezik nemről szóló diskurzus a fajról, az osztályról, etnikumról, nemiségről és egyebekről való diskurzuson kívül. A felvázolt elmélet értelmében tehát a lényeg az, hogy noha elvben mindannyian különböző módokon élhetnénk meg testünk kategorizálásait és azonosságunkat - miként Braidotti utal rá -, be kell ismernünk, hogy testünk elsősorban ama bináris szexuális rendhez való viszonyban differenciálódik, amely megelőzi a különbség minden más formáját.

Meglehet, igazából nem is a testtel van baj, hanem az identitással, jobban mondva azzal, ahogyan e kettő viszonyát felfogjuk. Ezt a kérdést igen sajátos módon veti föl, legalábbis néhányunk szemében, a pszichoanalízis. A pszichoanalitikus elmélet, mint már megjegyeztük, történetileg és kulturálisan is sajátos elmélet, miként bármely más elmélet.

De az identitás megszerzésének általa javasolt folyamatait egyetemes alkalmazásra szánja, és úgy állítja be az általa érvényesnek tartott viszonyt anatómia, szexualitás és identitás között, mint a nem patológikus fejlődés útját. A pszichoanalízis kínálta merev szexuális kategóriák erősen vitathatók. Például Jacqueline Rose azt fejtegette, hogy a pszichoanalitikus elmélet nem dolgozik kötött és változtathatatlan identitásokkal, és hogy a pszichoanalízis volt egyike azon kevés nyugati gondolatkörnek, amelyben föl lehetett ismerni, hogy „a nők nem fájdalommentesen öltik magukra a rájuk osztott női szerepeket, ha egyáltalán felöltik” (Rose 1983: 9. p.). Annak ellenére, hogy liberálisabb értelmezések szerint a pszichoanalízis a szexuális különbséget magyarázandó, nem pedig feltételezendő ténynek tekinti, még mindig az a helyzet, hogy a pszichoanalitikus elmélet kiköti: ahhoz, hogy valaki tagja legyen a társadalmi rendnek, azonosulnia kell a „nő” vagy a „férfi” kategóriával. Ez a kérdés magva. Mit is akar a pszichoanalitikus elmélet elérni azzal, hogy azt mondja, ezzel vagy azzal a

kategóriával azonosulnunk kell? Valóban úgy kell-e értelmeznünk ezeket a kategóriákat, mint amelyeket diskurzusok hoznak létre és következésképpen időben és térben változhatnak? Sokat beszélnek arról, miként kellene elképzelnünk egy olyan jelölési rendet, amely nem a phalloszt veszi az elsődleges jelölőnek, de ezt inkább lehetőségnek, semmint ténylegességnek látják. A kultúrákat összehasonlító elemzés szemszögéből nézve okkal mondhatjuk, hogy Lacan apatörvénye etnocentrikus, és minthogy elvont és az összefüggésektől elvonatkoztatott jelölélmélet, és a biológiai nemet leszámítva semmilyen más különbözőségekre nincsen tekintettel, többféleképpen is kirekesztő.

Lacannak mindig is a javára írták, hogy Freudot megtisztította a biologizmusoktól, valamint a testtel és annak a szubjektivitással való kapcsolatáról szóló gondolatai is sokatmondóak. Eltávolodik Freudnak ama gondolatától, hogy a szexuális ösztönöket a biológiai fejlődés alakítja, és inkább a nyelv és a nyelvi folyamatok működése révén elemzi ezeket az ösztönöket. Az ő szemében az ösztönöket nem a biológia határozza meg, azok inkább a jelölési folyamatokban alakulnak ki. Hasonló módon tárgyalja Lacan a testet is, azt vetve föl, hogy a gyermek által tapasztalt és észlelt test töredékes, diribdarabokból áll.

Az észleletek és lélektani tevékenységek eme biológiai zűrzavarából épül föl a megélt anatómia, rajzolódik ki a test pszichés térképe, melyet nem a biológia, hanem a személyes, valamint a kollektív jelölések és fantáziák határoznak meg (Grosz 1990: 43-44. p.).

Elizabeth Grosz így írja le ezt a „testet”:

Mivel a szülői fantáziákhoz kötődik már jóval a gyermek születése előtt, a gyermek teste a biológiától elszakadva az egyedi jelentés vagy jelentőség vonalai mentén oszlik meg. A testet az egyén saját és kultúrája biológiai *fogalmaival* összhangban éli meg (1990:44. p.).

Ez elég foucault-ian hangzik, megtoldva a psziché és a kultúra vonatkozásával. Lacan megélt anatómiája a képzelet műve, egység, mely az én és a mások közötti viszonyok interiorizálásából jön létre. A „testkép” azon erősen egyedi jelentések eredménye, amelyekkel az egyének, a kultúrák és - Lacan szerint - a nukleáris családok a testet felruházzák.

Ezt a nukleáris családdal kapcsolatos felvetést aligha fogadhatjuk el kritikátlanul, de ebből a gondolatból az látszik következni, hogy a testképet vagy a testiségsémát mások, különösen az elsődleges gondoskodó testképének az interiorizálása eredményezi. Mindent összevéve az a fontos ebben a testképben, hogy az se nem kulturális, se nem egyéni, de még csak nem is társadalmi, hanem valószínűleg amolyan küszöbfogalom, mely mindkét helyet elfoglalja (Grosz 1990: 46. p.).

Ez valamelyest egybehangzik Braidotti „női testi valóságával”, habár ahhoz, hogy a megtestesült szubjektivitásról működőképes elméletet alkothassunk, össze kellene kapcsolnunk Braidotti anyagiságát és Lacannak a szimbolikushoz való ragaszkodását. Ez persze különösen nehéznek, sőt kockázatosnak bizonyulna, hiszen Braidotti „női test”-ét és Lacan „nőiesség”-ét semmi sem köti össze - hacsak nem néhány maradványszerű és megoldatlan anatómiai probléma. A baj ugyanis abból adódik, hogy a női és a nőies nem ugyanaz a dolog. Ezen a ponton ütközik össze a biológiai nem, a társadalmi nem és a szexuális különbség. Jelentésük kicsúszik a markunkból, és pedig nagyjából azért, mert kiszakadnak kontextusukból. Csak a faji megkülönböztetés, a vallási türelmetlenség, az újimperialista politika és egyéb konkrét társadalmi-gazdasági meghatározottságok összefüggésében tudjuk megmondani, hogy mi különbözteti meg a biológiai társadalmi

nemtől, tudjuk megérteni a szexuális különbség rendjét, tudunk megbirkózni a szimbolikus materiális jelöltjeivel. Alkalmassint megvan rá a lehetőség, hogy a megtestesült szubjektivitásnak olyan feminista elméletét alkossuk meg, amely tekintetbe veszi a faji, osztály-, szexuális és egyéb formájú különbözőségeket. De ez minden bizonnyal nem sikerül, ha ragaszkodunk hozzá, hogy a biológiai nem, a társadalmi nem és a szexuális különbség valamilyen értelemben, akár kategóriaként, akár viszonycsoportként alapvető. Ha az eddigiekben tárgyalt testelméletek posztstrukturalista feltevésekből indulnak ki, akkor egyértelműen megalapozásellenesek; bár az én megítélésem szerint nem igazán azok, mert ama feltevésen alapulnak, hogy a testek két, egymást kölcsönösen kizáró kategóriára oszlanak. A biológiai nemek bináris rendszerén alapul a „férfi” és a „női” kulturális kategóriája. A szexuális identitás változó és bizonytalan természetét, melyet Lacan vet föl, az eleve létező szexuális kategóriák összefüggései rajzolják ki, illetve e háttér előtt jelenik meg. Ez persze nemigen számít, ha egy új metaelmélet helyett valamiféle kritikai gyakorlatot kívánunk kialakítani, azaz a politikai cselekvésről való kritikai gondolkodás és a politikai cselekvés terét.

Mint antropológus mondom, hogy a biológiai nem eleve adott kategóriája — amely a teoretikusok kezében valahogyan átváltozik szexuális, majd társadalmi nemi különbséggé - áll utunkban. A testrészek, a testi anyagok és a társadalmi cselekvések társadalmi nem szerinti kategorizálására (*gendering*) vonatkozó újabb kutatásokból egyértelműen kitűnik, hogy a nyugati diskurzus értelmében vett biológiai és társadalmi nem, valamint a szexuális különbségek nem feleltethetők meg egy az egyben egymásnak. Mint már utaltam rá, elképzelhető, hogy egy egyénnek vannak felismerhető biológiai vonásai, de nincsen különálló és egyedi neme, abban az értelemben, ahogyan ezt a fogalmat a feminista diskurzus hagyományosan értette. A Pápua Új-Guinea keleti fennsíkján élő hua népcsoport körében végzett kutatásai alapján Anna Meigs amellet érvelt, hogy az egyéneket külső anatómiai jegyek szerint csoportosítják, de aszerint is, hogy mennyi női vagy férfiúi anyag van testükben. E nép felfogása szerint ezeket az anyagokat a genitális osztályok átadhatják egymásnak étkezés, heteroszexuális vagy mindennapi érintkezés útján (Meigs 1990: 108-109. p.). A „női” és „férfi” nem mereven elkülönülő kategóriák, és nem is azon a diszkrét, bináris biológiai nemi kategorizáláson alapulnak, amelyet a külső genitáliák bizonyítanak.

A huák meggyőződése, hogy az ember neme élete során megváltozik, ahogyan teste a másik nemtől átvesz különböző anyagokat és folyadékokat. Meigs leírása alapján úgy tűnik, hogy a huák eleve létező biológiai nemi kategorizálással élnek, hiszen az anyagoknak is nemi azonosságot tulajdonítanak, aszerint hogy milyen testből származnak. Az ondo például férfiúi anyag. A kérdés azonban az, hogy a huák biológiai nemről, társadalmi nemről és szexuális különbségről alkotott elméleteit mennyire tudják megjeleníteni azok az elméleti modellek, amelyek az európai és észak-amerikai néphagyomány mintáiból indultak ki. Amikor az alternatív nemi mintákat kívánjuk megértetni hallgatóinkkal, kollégáinkkal és olvasóinkkal, olyan fogalmakkal kell bemutatnunk őket, amelyek egyáltalán nem képviselik és ezáltal még egzotikusabbnak tüntetik föl őket. Mindezt csak tetézi, hogy az alternatív minták, amelyek alapján más népek a biológiai nem, a társadalmi nem és a szexuális különbség kapcsolatait megélik és elgondolják, arra világítanak rá, hogy az uralkodó elméletek az európai és észak-amerikai mintáknak sem igazán felelnek meg.

Sokan vélik úgy, hogy a szexuális különbségről alkotott elméletük és az, ahogyan megtapasztalják a társadalmi nemi identitásokat, nem felel meg az elkülönülő bináris kategorizálásnak. Újabban mintha a nemmel kapcsolatos elméleti munkák is elismernék ezt: a

szerzők elkezdtek hangsúlyozni a nemi identitás performatív vonatkozásait és a kategorikus azonosságok kiforgatásának lehetőségeit (lásd például Butler 1990, és Garber 1992).

A performancia kiemelése örvendetes dolog, de antropológiai szemszögből aligha látszik forradalminak. Ez azért van, mert az etnográfiai anyagból arra kell következtetnünk, hogy a nemi kategorizálás gyakran szerepeken alapul - tehát azon, hogy mit tesznek a nők és a férfiak, nem pedig az anatómián. Az észak-amerikai *berdache* ma már közismert példa a harmadik nemre, amely keresztezi a biológiai és a társadalmi nem kettős kategorizálásának egy az egyben való megfeleltetését: egy férfi attól válik *berdache*-á, hogy női szerepeket és feladatokat tölt be (Williams 1986; Whitehead 1981; Roscoe 1988). Az antropológiai szakirodalom erősen hangsúlyozza a performancia által meghatározott nemet és azt, ahogyan ez a nem szimbolikus megalkotásához viszonyul. A legújabb irodalom pedig azt emeli ki, hogy a nem eme különféle vonatkozásai feltehetőleg együtt élnek, még ha olykor vannak is egymásnak ellentmondó modelljei vagy diskurzusai. Ha egyes diskurzusok a szexuális különbség abszolút és visszavezethetetlen elemi természetére összpontosítanak, ez még nem ok arra, hogy ezeket egyéb diskurzusok fölébe helyezzük, vagy nekik alapvető státust tulajdonítsunk. Az azonban nagyon is lényeges, hogy megvizsgáljuk azokat az összefüggéseket, amelyekben bizonyos diskurzusok jól és hatékonyan alkalmazhatók. A házasságkötés szertartása például olyan helyzet lehet, amelyben a szexuális különbség fontos szerepet kap; ezzel szemben a filozófiai fejtegetés egészen más leírást eredményezhet, minthogy - különösen az életrajzi idő során - háttérbe szorítja nőknek és férfiaknak a szaporodásban betöltött szerepét és kiemeli lényegi hasonlóságukat. Az antropológiai beszámolók gyakran igen eleven képet festenek arról, hogy az emberek miként észlelik „megélt anatómiájukat”, és arról, hogy a test, a nemi azonosság és a szexuális különbség felfogása miként testesül meg a nap mint nap ismétlődő teladatok és a társadalmi viszonyok konkrét természete révén. Innen nézve aligha lepődünk meg azon, hogy a kor, az osztály, a faj, a szexualitás és a vallás mennyire átformálja a „megélt anatómiát” és a biológiai nem, a társadalmi nem és szexuális különbség jelentésének érzékelését. A performancia természetesen a társadalmi nemi viszonyokra vonatkozik.

Azok a teoretikusok, akiket a posztstrukturalizmus vagy Lacan munkássága ihletett, nemigen használják a „nemi viszonyok” kifejezést. Az antropológusok ritkán beszélnek „szexuális különbségről”, hacsak nem biológiai nemet értenek ezen, továbbá soha nem hozzák szóba a „szexuális viszonyokat”, kivéve a szexuális közösülés értelmében. Ismét láthatjuk, mennyire könnyen hajtogatjuk a magunkét anélkül, hogy értenénk egymás szavát. Különösen így van ez, amikor a performanciára és a nemi viszonyokra és a kettőnek a megtestesült szubjektivitással való kapcsolatára gondolunk.

Lacan kifejezetten állítja, hogy a nyelvben megosztott szubjektum nyelvben megalkotott szubjektum; de nyelven nem társadalmi diskurzust, hanem jelölési rendszert, jelrendszert ért. Ennél még több bajt okoz, hogy a lacani szubjektumot nem szabad összetéveszteni sem a személlyel, sem pedig az énnel. Ha a szubjektum szexuálisan meghatározott, ez a cselekvés és az önazonosság előfeltétele, és ily módon a szubjektivitás az én tulajdonsága, de a szubjektumok nem egyének. Éppen ezért van, hogy a szubjektivitás megalkotásának lacani eszméi-még ha fölszabadítanak is a szubjektumról és annak a tudás teremtésében vitt szerepéről kialakított karteziánus nézetek alól - aligha vezetnek ama tapasztalatunk mélyebb megértéséhez, hogy társadalmi nemmel felruházott emberek vagyunk. Ehhez össze kellene kapcsolnunk a szubjektivitás megalkotásának lacani eszméit a társadalmi diskurzusokkal és diszkurzív szokásokkal. Éppen erre törekedett jó néhány feminista, talán a leginkább figyelemre méltó módon Teresa de Lauretis (1986).



Az a lényeg ebben az összefüggésben, hogy a szexuálisan meghatározott szubjektum nem azonos a társadalmi nem által meghatározott egyénnel. Szakadék van köztük, és ezt a szakadékot hivatott betölteni a megtestesült szubjektivitás és női testi valóság elgondolása.

Ugyanezt a szakadékot de Lauretis azzal igyekszik áthidalni, hogy az interszubjektivitást és a viszonyosságot (*relationality*) hangsúlyozza. Felhasználja ugyan a lacani elmélet meglátásait, de ő az „énre” összpontosít, melyen versengő szubjektivitások és azonosságok mezőjét érti. Napnál világosabb, hogy ez az „én” konkrét egyén, aki viszonyul másokhoz. A szubjektivitásnak ez a felfogása nem lépteti a nemet más különbözőségformák elé, minthogy azonban az interszubjektivitást és a társadalmi viszonyosságot emeli ki, tökéletesen egybehangzik a megtestesült szubjektivitás fogalmával és a performancia eszméivel. De Lauretis meggyőzően érvel amellett, hogy jobban megértjük a nők közötti különbségeket, ha a nők belső különbségeiként fogjuk föl őket. Másként szólva, a nemi identitásnak a faji, az osztály-, a szexualitásbeli stb. különbségek is konstitutív elemei. Mint de Lauretis írja:

a női szubjektum különbségek helye; ezek nem csak a szexuális vagy csak a faji, a gazdasági vagy a (szub)kulturális különbségből állnak, hanem mindezekből együttesen, és gyakran meg is hasonlanak egymással... ha egyszer megértjük, hogy ezek a különbségek nemcsak létrehozzák minden egyes nő tudatát és megszabják annak szubjektív határait, hanem teljes egyediségében meghatározzák a feminizmus női szubjektumát is ...akkor ezeket a különbségeket nem lehet újból egy rögzített identitásra, minden nőnek a Nőben azonos voltára, a feminista reprezentációra mint összefüggő és elérhető képre egyszerűsíteni (1986: 14-15. p.).

A különbség természetesen viszonyfogalom, és csakis viszonyokban, azaz a politikai megkülönböztetés, a hatalmi egyenlőtlenségek és az uralmi formák összefüggésében lehet megtapasztalni. Következésképpen semmi hasznosat nem mondhatunk a nemről, ha azt nem a konkrét, egyedi nemi viszonyok összefüggésében vizsgáljuk. Éppen ez az egyediség biztosítja, hogy maga a társadalmi nem önmagában nem létezik más különbségformákkal való anyagi és szimbolikus metszéspontján kívül. Tulajdonképpen jobban tennénk, ha visszafelé jutnánk el a biológiai nemhez, a társadalmi nemhez és szexuális különbséghez, illetve a testhez, s nem tekintenénk ezeket kiindulási pontnak. Ha van jelentősége *egyetemes partikularitásunknak* és el akarunk valamit érni *kollektív különösségünkben*, talán az a legjobb, ha igyekszünk megérteni a megtestesült szubjektivitást, amely nem részesíti jogtalan előnyben a társadalmi nemet és a szexuális különbséget csupán azért, mert bizonytalanok vagyunk benne, hogy mi más közösbennünk, ha egyáltalán vanbennünk valami közös.

## ELSŐ ÁTTEKINTÉS

## TOVÁBBI AJÁNLOTT IRODALOM TÉMÁK SZERINT

### 1. A MULTIKULTURALIZMUSRÓL, A DISKURZUS VÁLTOZATAIRÓL

Feagin, Joe R. (1990): Theorien der rassischen und ethnischen Beziehungen in den USA. Eine kritische und vergleichende Analyse. In: Dittrich-Radtke, Hrsg., *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, 85-118.

Goldberg, Theo David (1994): Introduction: Multicultural Conditions. In: Goldberg, T. D., ed., *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1—44.

## **2. AZ IDEGENSÉGRŐL: A MODERNITÁS, A POSZTMODERN ÉS A MULTIKULTURALIZMUS KONTEXTUSÁBAN**

Appadurai, Arjun (1990): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Featherstone, Mike, ed., London, Sage, 295-320.

Schütz, Alfred (1984): Az idegen. In: Hernádi Miklós szerk., *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 405-413.

Stichweh, Rudolf (1993): Az idegen. Megjegyzések a világtársadalom fejlődéséhez. *Régió*, 4., 12-30.

## **3. AZ IDENTITÁSDISKURZUSOKRÓL, A KULTURÁLIS IDENTITÁSRÓL, EGYÉN ÉS DISKURZUSOK, EGYÉN ÉS HATALOM VISZONYÁRÓL**

Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Régió*, 7. 1., 2-25.

Bourdieu, Pierre (1994): Férfiuralom. In: Hadas Miklós szerk., *Férfiuralom*. Replika könyvek, Budapest, 7-54.

Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története*. Budapest, Atlantisz, különösen: I., II., V. fejezetek, 7-38., 139-167.

Jenkins, Richard (1994): Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. *Ethnic and Racial Studies*, 17., 197-223.

## **KÉRDÉSEK**

1. Hogyan képzelték el a multikulturalizmust mint egy állam önazonosságát meghatározó ideológiát? Miben hasonlít és milyen mértékben különbözik ez a sokféleség kezelésének más módjaitól Amerika bevándorló országaiban?
2. Milyen területeken milyen célokat fogalmazott meg a multikulturalizmus mint program? Milyen pontokon, milyen érvekkel támadja a multikulturalizmust Radtke kritikája?
3. Milyen a nemzetállamok viszonya az idegenséghez? Hogyan változott ez a viszony a globalizáció hatására?
4. Hogyan változott a társadalmilag marginális helyzetek kulturális reprezentációja az utóbbi évtizedekben? Milyen tényezők hatására történt ez a változás?
5. Mit jelent az identitás esszencialista és társadalmi konstruktivista értelmezése a nemzeti identitás és az etnikai identitás vonatkozásában?

6. Milyen szerepe lehet az egyéni tapasztalatnak a társadalmi identitás megalkotásában, és az miként érvényesülhet a strukturális kényszerrel és a hatalom különböző formáival szemben?

ANTHONY P. COHEN

# A KULTÚRA MINT IDENTITÁS EGY ANTROPOLÓGUS SZEMÉVEL\*

## KULTÚRA MINT IDENTITÁS:

a rövidke címet alkotó két szót állandóan kifogásolják. A kultúra mint identitás fogalmát elsősorban az antropológusok kritizálják, nem mintha nyelvi puristák volnának, hanem mert azzal fenyeget, hogy elveszi a kenyerüket. A *kultúra* a *mi* dolgunk, a mi tudományunk fogalmi fókusza és rendező elve - mondják. A manapság divatos *identitás* pedig a laikus beszédmódban úgy működik, mint egy szörnyű bőrönd, amelybe mindenféle homályos rendeltetésű holmi belefér.

A továbbiakban megkísérlem, hogy megingathatatlanul empirikus legyek: az identitást minden szemantikai szörszálhasogatás nélkül olyan képnek tekintem, melyet mások látnak valakiről, vagy amelyet valaki láttatni szeretne magáról. A „kultúra mint identitás” tehát arra utal, hogy személyek vagy csoportok egy objektív vagy emblematizált kultúrán keresztül próbálnak megnyilvánulni. Ez voltaképpen olyan politikai gyakorlat, amely rendszerint az „etnikus”-ként jellemzett folyamatokban jelenik meg, melyek alkotóelemeit „szimbólumoknak” nevezzük. Hogy világosabb legyen, miről van szó, nem kerülhetjük meg a pontosabb definíciót. Lássuk hát először a *kultúrát*, aztán a *szimbólumot*, majd az *etnicitást*! E fogalmakat használják a köznyelvben is, ezért antropológiai és a tudományos használatuk meglehetősen problematikus. A *kultúra* szó az antropológiában egy sor paradigmaváltáson ment keresztül. Régebben vagy úgy értelmezték, mint a viselkedés közvetlen meghatározóját - azaz például azt jelentette, hogy csak azt vagyunk képesek elgondolni, aminek verbalizálására a kultúránk szavakat adott (lásd a hírhedt Sapir-Whorfhipotézist) -; vagy pedig azt mondták, hogy a környezet, a technológia, a termelési mód olyan kongruens kultúrát alakít ki, amely meghatározza a megfelelő viselkedést. Ezután következett az a szellemi hagyomány, amely a kultúrát eszköznek tekintette, melynek segítségével a társadalmi élet állítólag elkülönülő folyamatai - a politika, a gazdaság, a vallás vagy a rokonsági kapcsolatok rendszere - úgy integrálódnak, hogy logikai összefüggésbe kerülnek egymással. E nézet szerint az individuum csupán a nagyobb társadalmi és kulturális entitás másolata kicsiben. Az utóbbi időben a kultúrát sokkal tágabban értelmezik: inkább aggregálja, mintsem integrálja az embereket és a folyamatokat. Azért fontos ez a különbségtétel, mert az emberek között inkább *különbséget*, mint hasonlóságot feltételez. Így tehát ha egy adott kultúráról beszélünk, nem olyan emberek sokaságára gondolunk, akik csupán egymásnak, illetve valamilyen szervező elvnek a klónjai. Ez különösen fontos, mert a köznap nyelvben a szót túl gyakran használják ilyen értelemben.

\* Cohen, Anthony P. (1993): Culture As Identity: An Anthropologist's View. In: *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation* 24 (1993), 195-209. Fordította Farkas Krisztina.

Továbbá ha a kultúra nem *sui generis* gyakorol hatalmat az emberek fölött, akkor valami másnak az eredménye kell hogy legyen: ha nem más társadalmi folyamatok logikus tükörképe - mondjuk a termelési viszonyoké -, akkor magáé a társadalmi interakcióé.

Ebből a szemszögből a kultúrát az interakció eredményének és termékének látjuk, más szavakkal, felismerjük, hogy az emberek tevékenyen részt vesznek a kultúra megteremtésében, és nem csak passzív befogadói annak. Ha - mai zsargonnal szólva - a kultúra *ágensei* vagyunk, ebből az következik, hogy akarataink szerint formálhatjuk, attól függően, mennyire vagyunk kreatívak és mekkora a hatalmunk. A kulturális identitás politizálódásának kérdésében ez is olyan fontos jellemző, amelyre még vissza kell térnünk.

E nézet szerint tehát a kultúra eszköz, mellyel jelentéseket hozunk létre, s amelynek segítségével a világ jelentéssel telítődik számunkra, mi pedig jelentést nyerünk a külvilág szempontjából. Hordozója a szimbólum. A szimbólumok annyira egyszerű jelentéshordozók, hogy akkor lehetnek hatásosak, ha egyben elnagyoltak is. Csak így képes arra a lehető legtöbb ember, hogy egy közös szimbólumot saját akarata szerint, saját értelmezési elvárásainak megfelelően módosítson: egy szűken definiált szimbólum szinte használhatatlan, nem más, mint tisztán formális jel. A szimbólumhasználat az antropológiai irodalom egyik leggazdagabb területe, így kénytelen vagyok mondanivalómat nagymértékben leegyszerűsíteni. Szeretném, ha az olvasó szem előtt tartaná, hogy a szimbólumoknak eredendően nincs jelentésük, nem lexikálisak; nincs igazságértékük. Olyan gyakorlati eszközök, amelyek valamely társadalmi folyamat során jelentéssel telítődnek, s gazdag tartalékként szolgálnak a politika és az identitás küzdőterein.

Végül nézzük az *etnicitást*. Bizonyos tekintetben ez a legnehezebb fogalom a három közül, mert látszólag jelöl valamit - emiatt került át a köznyelvbe is -, de a gyakorlatban vagy pontosan meghatározható jelentése van, vagy egyáltalán semmit sem jelent. Amikor egy angol munkáspárti politikus vagy egy birminghami rendőr az „etnikum” kifejezést használja, a „feketéket” érti alatta. Amikor az Indiai Dolgozók Társasága vagy a Notting Hill-i *Karneváli Bizottság* használja a szót, az „etnikum” „kisebbséget”, rendszerint „hátrányosan megkülönböztetett kisebbséget” jelent. Amikor a fajelmélet teoretikusa mondja, akkor a vér és a leszármazás kapcsolatára utal. Ha a szót az antropológia számára szeretnék használhatóvá tenni, ezek közül egyikre sem utalhatunk kizárólagosan. Az etnicitás a cselekvés és a reprezentáció egyik módjává vált: arra a döntésre utal, melyet az emberek azért hoznak, hogy magukat vagy a többieket szimbolikusan egy bizonyos kulturális identitás hordozóiként jelenítsék meg. Az e cél érdekében felhasznált szimbólumok majdnem megmásíthatatlanul e világi jellegűek, a mindennapi életből származnak, nem annyira megformált ünnepi vagy rituális alkalmakból. Az etnicitás a kultúra politikával átítatott formájává vált (Paine, 1984: 212. p.), vagyis az adott kultúráról megfogalmazott állítások formáját ölti, azok minden velejárójával. (...)

Régen az antropológia azon az állásponton volt, hogy az etnicitás - a politikával átítatott kulturális identitás - pusztán kontrasztív: csak azért folyamodnak hozzá, hogy meghúzzanak egy valódi vagy konceptuális határvonalat. Ez a nézet, melyet főleg Fredrik Barthhoz kapcsolnak, több mint húsz éven át uralta az etnicitáskutatást. Számomra különösen elégtelen magyarázatnak tűnik, olyan okokból, melyek túl összetettek ahhoz, hogy itt részletesen kifejtsem őket. Most elégedjünk meg azzal, hogy mivel az etnicitást kizárólag *taktikai* identitásként kezelte, figyelmen kívül hagyta mind az öntudatot, mind az etnikai identitás *szimbolikus* kifejeződését. Az első megállapítással fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy amikor feltesszük magunknak a kérdést, kik vagyunk tulajdonképpen, akkor az többet jelent

annál, mint amikor körülírjuk, „kik *nem* vagyunk”. Szerepet játszik benne az önéletrajzunk is: azok a dolgok, amiket tudunk magunkról, arról a személyről, akinek gondoljuk magunkat. A másoddikkal, az etnikai identitás szimbolikus kifejeződésével az etnicitás többszólamúságára utalok. Ha ahelyett, hogy Sri Lanka-inak nevezném magam, azt mondom: tamil vagyok, nem arra gondolok, hogy olyan vagyok, mint bármelyik más tamil. Nem kell beolvadnom egy anonim „tamilságba” ahhoz, hogy jelezzem, a tamilok közösen birtokolnak valami fontosat, ami megkülönbözteti őket a szingalézektől. Mivel az etnikai identitás szimbólumokon keresztül fejeződik ki, ez a belső heterogenitás megőrizhető, még akkor is, amikor azt közös szimbolikus formák kendőzik el.

Azért tárgyalom együtt ezt a két jelenséget - az etnicitás öntudatát és az etnikai identitás szimbolikus kifejeződését -, mert jelezni szeretném, hogy a kulturális identitás két hangnemben jelenhet meg a politikában. Az elsőt egy többé-kevésbé objektív tantétel *látszólag* dogmatikus kinyilvánítására használják - pl. „palesztin vagyok” -; bizonyos dolgokat ennek ismeretében lehet megérteni. A második olyan állításokra vonatkozik, amelyekben az etnicitás egy bizonytalan tartalmú identitás egyik aspektusa vagy kontextusa: pl. „én egy bizonyosfajta palesztin vagyok”. Az etnikai identitás láthatólag monolitikus jellege a *kollektívum* szintjén tehát nem biztosítja az etnicitás állandó rekonstrukcióját a személy szintjén. Az etnicitás nem dogma, jóllehet bizonyos feltételek mellett egyes politikai vezetők megkísérelhetik olyan mértékig feltölteni politikával, hogy végül már dogmaként viselkedik. Ez azonban viszonylag ritka, mivel az etnicitás igen gyakran vita tárgya, és csak ritkán diktálhat konszenzust egy-egy politikai kampány rövid időszakán túl. Az etnicitásnak határozott megjelenése, de elég meghatározatlan tartalma van.

Az etnicitás tehát átpolitizált kultúra; az etnikai identitás pedig átpolitizált kulturális identitás. Vajon a kultúra milyen körülmények között nyer politikai tartalmat, és hogyan állítható szándékosan az identitás szolgálatába? Ennek három minimális feltétele van: az, hogy az emberek felismerjék: ha mások figyelmen kívül hagyják kultúrájukat, az hátrányukra válik; hogy megtapasztalják kultúrájuk marginalizálódását; és hogy érezzék viszonylagos tehetetlenségüket e marginalizálódással szemben.

Ha egy kultúrát semmibe vesznek, az együtt jár identitásának tagadásával is. Mivel a kultúra szimbólumokon keresztül fejeződik ki, és így nem rendelkezik rögzült jelentésekkel, gyakran láthatatlan mások, főleg a hatalom birtokosai számára. *To Square With Genesis* című könyvében kollégám, Alan Campbell leírja, hogy a brazil állam nem hajlandó elismerni: meggyalázta az Amazonas-indiánok kultúráját, ami az Amazonas-vidék elpusztításának egyenes következménye volt - bányászattal, autópálya építésével stb. -, mivel szerintük ott *nem létezett* olyan kultúra, amelyet lerombolhattak volna (Campbell 1989).

A kulturális identitás tagadását vagy fenyegetettségét az emberek sokféle módon megtapasztalhatják: például ha egy bennszülött nyelvet alárendelnek a hegemon nyelvnek mondjuk a tamilt a szingaléznek, a bretont a franciának, Quebecben a franciát az angolnak; ha megvetik hagyományaikat (itt korlátlan a példák száma - gondoljunk csak az ausztrál bennszülöttekre, a burját-mongolokra vagy a baszkokra); és ha egyenesen tagadják másságukat - mondjuk az örményekét vagy a legtöbb nemzetiségét a Szovjetunióban, a dél-ázsiai szektás csoportokét, és így tovább.

Történelmi méretekben is előfordulhat, hogy kultúrájuk állandó lekicsinylése visszavonulásra készíteti az embereket, ezért vagy *elrejtik*, vagy látszólag elhagyják tradíciójukat.

A Black Power-mozgalom felbukkanását megelőző asszimilációs törekvés is erre utal az amerikai faji kapcsolatokban. Lehet, hogy a gael nyelv elhalása is ezzel magyarázható. Az idevonatkozó irodalom a norvég számik, az észak-amerikai indiánok, Francia-Afrika népei és mások igen hasonló reakcióit örökíti meg. Ezt a kérdést talán Edward Said *Orientalism* (Orientalizmus) című könyve veti fel a legélénkebben (Said 1978). Said szerint a nyugati szellemi tradíció megteremtette a saját verzióit a keleti kultúrákról, melyeket rávetített a keleti népekre, azután ezek alapján alacsonyabb rendűnek kiáltotta ki őket, így igazolva, fontos civilizációs küldetésként, a Nyugat uralmát a Kelet fölött. Ugyanez az eljárás jellemezte a gyarmati terjeszkedést Afrikában, Dél-Ázsiában és ennél jóval korábban Dél-Amerikában. Fentebb azt mondtam, hogy a leigázott kultúráknak ez az „olvasata” hibás - mégpedig azért, mert abenszülött válaszok formáját összekeveri tartalmukkal.

Egyrészt tudjuk, hogy az a történelmi korszak, amelyet ez a visszavonulás jellemezett, az 1960-as évek végén befejeződött, és egy olyan öntudatos alapállás vette át a helyét, amelyben a kulturális alacsonyabbrendűség feltételezett stigmája a felsőbbrendűség emblémájává alakult át — voltaképpen ez áll a címválasztás háttérében is.

A kulturális identitás politikával való feltöltése azt kívánja az emberektől, hogy válaszoljanak az őket ért sérelmekre és a megvetésre. Úgy tűnik, ez sajátos gazdasági és politikai helyzetekben szokott megtörténni. Az előbbi esetében a fő tényező látszólag a makrogazdaság könyörtelen központosítása - vagyis a növekvő politikai, földrajzi és fogalmi távolság azok között, akik termelnek, és azok között, akik ellenőrzik a gazdasági döntéshozatalt. Ez a távolság megnehezíti a sajátos különbségek kifejezését, ezért el is hanyagolják őket. Ezt a közönyt a különbségekkel szemben alátámasztja a tömegpiaci termelés is. A távolság azt is jelenti, hogy a termelésből és a befektetésből származó bevételek nemcsak hogy egyenlőtlenül, de kétszeresen is igazságtalanul oszlanak el a távoli központ látható érzéketlensége miatt. A skót halászok és a francia juhtenyésztők heves és elkeseredett reagálása a Brüsszelben hozott döntésekre nemcsak elfogultságról tanúskodik, hanem a döntések mögötti ismeretek feltételezett hiányára is utal. A makrogazdaság mindenkinek sokat ígér, de látható, hogy egyenlőtlenül jut el az emberekhez.

„Ezért ad a liberális kilátások mítosza szabad utat az etnikai sokféleség valóságának” - írja M. Elaine Burgess (Burgess, 1978: 280. p.).

Vajon mik ennek a politikai feltételei? A politikai központosítás, a soknemzetiségű állam, az államfeletti folyamatok kontextusában felmerült az igény egy új platformra, a reprezentáció új módjára. A hatalom székhelyének egyre növekvő távolsága partikuláris identitások létrejöttét ösztönzi - a régió, a hely, a szekta, a nyelv, az osztály stb. függvényében. A kormányzó hatalom távolsága helyi szervezetek tesz szükségessé, melyek ellentmondásos módon precedens teremtenek a közigazgatás decentralizálódására. A BBC vagy az eddig központi Egyetemi Alapítványi Tanács skóciai hivatala modellként szolgál a közigazgatás decentralizációjára, és annak helyénvalóságát és szükségességét bizonyítja.

A precedens kapcsán még annyit kell megjegyezni, hogy a dekolonizáció folyamatának nincs objektív vége: logikája szerint egy olyan folyamatról van szó, amely valami örökké tartó föderalizálódásba torkollik. Pierre van den Berghe az iparosodott világ etnicitását „a birodalmak felbomlásának utolsó fázisaként” jellemzi. Azt kérdezi: „ha a Fidzsi-szigetek lehet független, Skócia miért nem?” (van den Berghe, 1976: 247. p.). Ha Sri Lanka igen, akkor egy tamil állam a szigeten belül miért nem? Ha Etiópia igen, Eritrea miért nem? És még folytathatnánk. Akármerre fordulunk, eposzi küzdelem folyik a jogok - mindenekelőtt a

kulturális identitás - elismeréséért. E küzdelem tétje maga a kultúra, amely mára politikai árucikké vált, melyet a politikában a résztvevők számára igen összetettnek és bonyolultnak tűnő szabályok szerint értékesítenek, ezek a szabályok ugyanakkor a külső megfigyelők számára legalább ennyire egyszerűnek és egyoldalúnak tűnnek.

A kultúrát mint identitást szimbólumok segítségével mutatják fel, melyek egyszerű formával és összetett tartalommal rendelkeznek hajlíthatóságuk, pontatlanságuk, többértelműségük miatt. Könnyen utalhatnak egy kultúra ikonjaira - a konyhaművészetre, a népviseletre, a zenére -, ezek jelentése azonban meghatározhatatlan, mivel a jelentések aszerint változnak, hogy ki használja az adott ikonokat. Bizonyos szempontból jelentés nélküliek, de nagyon hatásosak, olyannyira, hogy elvesztésüket vagy tiltásukat a kultúra hangjának durva elnémításaként tapasztalják meg. Amikor az inkatha harcos így szól: „a férfiasságomat veszítem el, ha nem vihetem a lándzsámat”, az nem a férfiasság indokolatlan fitogtatása, hanem a kulturális személyiség integritásának védelmezése, bármilyen feleslegesnek tűnhet is ez a tőle különbözők számára. Azt a folyamatot, melynek során a mindennapi életből kiválogatják a kultúra darabkáit, hogy azok az identitást reprezentálják, Theodore Schwartz amerikai antropológus „etnognomóniának” nevezte (Schwartz 1975).

A kifejezés azt sugallja, hogy a kultúrák, mint a napórák mutatói, a földre vetik saját árnyékukat - hívjuk ezeket szimbolikus határoknak. Schwartzot az Admirális-szigeteken végzett kutatásai vezették arra a felismerésre, hogy az az egyediség, melyet az emberek saját viselkedésüknek tulajdonítanak, észrevehetetlen marad a határ másik oldalán elhelyezkedők számára; ezenfelül a kívülálló egy másik nép viselkedésének egészen más elemeire mutathatnak rá, amikor különbözőségüket akarják hangsúlyozni. Legfontosabb következtetése az, hogy a kultúra inkább azoknak a tekintetében tükröződik, akiket megfigyelnek, nem pedig a megfigyelőkében. Erre az antropológusok már régen felhívták a figyelmet. Ez a jelentősége a gyakorlati cselekvés „expresszív” vagy ritualizált kifejezőmódjának, melyet Edmund Leach az instrumentális cselekvés „esztétikai sallangjának” nevezett (Lesch 1954), vagy a „szabványyszerű kulturális cselekvés” elsajátításának - G.

Bateson látta, hogyan ünneplik ezt az iatmulok az egyébként is érdekes Naven-rítusokban (Bateson 1958). Azonban sem ezek a korai írók, sem maga Schwartz nem vitték végig következetesen az érvelést, ezért nem ismerhették fel, hogy a kultúra az emberi cselekvés terméke és végeredménye, és hogy az identitás formálása, irányítása és bemutatása képlékeny és igen hatásos kulturális folyamat.

Ha megnézzük azokat a politikai folyamatokat, amelyek a dekolonizációért folytatott küzdelmeket és a különállóbennszülött entitások egybeolvadását kísérték, újra meg újra valamilyen folklorisztikus „kultúra” fortélyos használatát látjuk: egy idealizált nép felnagyított ikonjainak kivetítését. A sokat idézett példák: Nyerere „afrikai szocializmus” fogalma, Senghor „négritude”-je, a gandhizmus egyes arcainak szinkretisztikus egybeolvasása szokásszerűnek feltételezett alapelvekkel és gyakorlattal. E példák nem korlátozódnak a harmadik világra, de egy olyan pragmatista politika kísérőjelenségei, amelyben egy kultúra kiagyalt változatát *taktikai* célból használják fel adott politikai helyzetben. Ezt a jelenséget nevezte Hobsbawm és Ranger a hagyomány *feltalálásának* (Hobsbawm és Ranger 1983).

Én azonban egy eltérő folyamatra utalok: nem a kultúrára mint taktikára, hanem a kultúrára mint problémára, a stratégia tárgyára. Azokra a feltételekre, amelyek mellett a kultúra olyan krízishelyzetbe kerül, hogy elvesztésének következménye nemcsak a társadalmi szintér



elszegényedését jelentené - mint egy szép épület elvesztése -, hanem egyfajta társadalmi halált, mivel az emberek az identitásukat alapozzák a „kultúrára”.

1970-ben a norvég állam először jelentette be azt a tervét, hogy gátat épít az Alta folyóra Kautokeinónál, eközben elárastva Masi falut, valamint több stratégiai ponton megzavarva azokat az útvonalakat, melyeket a rénszarvastenyésztő számik használnak évente a transzhumáló pásztorkodás során. A terv hol felbukkant, hol eltűnt mindaddig, amíg 1981-ben a Legfelsőbb Bíróság felkérte Robert Paine antropológust, hogy írjon egy jelentést a tervezett fejlesztés lehetséges hatásairól. Paine kimutatta, miért olyan fontosak az útvonal e pontjai a vándorló csordák ökoszisztémájában. Továbbá rámutatott arra is, hogy bár a rénszarvaspásztorok csak apró kisebbséget jelentenek Norvégia teljes számi népességéhez képest, a rénszarvastenyésztésnek több okból is alapvető jelentősége van a számi kultúra reprezentációjában (Paine 1982). A számikat régóta a társadalom perifériájára szorították és megbélyegezték. Ez a legutóbbi behatolás arra a területre, amelyre őslakosokként igényt tartanak, kultúrájuk végső felszámolásával fenyegetett. 1982-ben Paine ezt írta: „A tervezett Alta/Kautokeino gát terve a norvégiai számik létét veszélyezteti.

Valóban ilyen mélyreható következményekkel járna. Hatással lenne mind a letelepedett, mind a pásztorkodó számikra: ökológiájukra, gazdaságukra, demográfijukra és így *számi öntudatukra* is" (90. p.).

A Legfelsőbb Bíróság nem vette figyelembe az ellenérveket, megadta az engedélyt a gát megépítésére, és ezt aztán hosszú időn keresztül heves megmozdulások kísérték Oslóban és Masiban is, amelyek valósággal hipnotizálták az ország lakosságát. Robert Paine úgy írta le ezeknek a megmozdulásoknak a metatextusát, hogy nem maradhatott semmi kétség: maga a számi kultúra az, ami kockán forog. Íme, egy kis *ízelítő* a leírásból: az oslói tüntetés éhségsztrájkként indult, amit hagyományos viseletbe öltözött fiatal számik tartottak egy hagyományos számi sátorban (*lavvo*), melyet a Parlament épülete közelében állítottak fel:

*Október 10., szerda...* A média figyel és tudósít. Külön megemlíti, hogy a sztrájkolók „értékes és változatos »bemutatót« tartanak a számi kultúráról" - megafonnal a kezükben: énekelnek, számi verseket, *joikokat* és történelmi mondákat szavalnak. Néha egy-egy személy kilép a tömegből, megragad valakit a számik csoportjából, és elmondja neki (számi nyelven), hogy ő is számi - és hozzáteszi, hogy ezt titokban tartotta, mióta Oslóban él. Most a számi csoport elkezdett nyugtalankodni, nehogy a tömeg haragjában a rendőrök ellen forduljon, és azok elvigyék a sztrájkolókat. Mindenkinek felhívják a figyelmét arra, hogy a megmozdulás a passzív ellenállás megnyilvánulása. „A számi nép a passzív ellenállás igen erős hagyományával rendelkezik.”...

*Október 11., csütörtök...* Helyszíni jelentéseikben a riporterek „néma”, „fekete” alakokról írnak, akik a parlamenti épületnek a sátorra és az Eidsvolls téren kavargó sokaságra néző ablaka mögött álldogálnak. A fekete szilüettek parlamenti képviselők. A kép és a kontraszt félreérthetetlen: az épületen belül minden sötét, és most az egyszer a politikusok nem beszélnek, kint azonban minden világos és élettel teli. (Paine, 1985: 196-197. p.)

A sztrájkolókat őrizetbe vették, a sátrakat pedig lebontották. „Szóvivőjük” arról biztosította az újságírókat, hogy nem adják fel, és csendben, „számik módjára” folytatják tovább éhségsztrájkukat (198. p.). Valóban így is tettek.

A számik kultúrájuknak azokat a mindennapi emblémáit, melyek alapján a múltban felismerték és megbélyegezték őket, ma a kormányzat ellen fordítják, hogy megvetésüket fejezzék ki iránta, és kinyilvánítsák saját morális indítékaikat.

A sztrájkolók, igen ravaszul, saját szimbólumaikat használták - a *lavvót*, a *joikot* (balladát), a passzivitást-kultúrájuk átpolitizálására és identitásuk megítélésének megváltoztatására. Paine megfogalmazásában: „a számi etnicitást azáltal demonstrálták, hogy értékeket tulajdonítottak önmaguknak és saját védelmükben szólaltak fel” (201. p.). A megbélyegzett állapot visszajára fordítása az öntudat egyik fontos stratégiája lett a század utolsó negyedében: a feketék „szépek” lettek, a hölgyek „nők”, az eszkimók és a lappok pedig inuitok és számik.

Ahhoz, hogy a kultúrát identitásként posztulálják, sok feltételnek kell teljesülnie.

Korábban említettem a küszöbönálló és legtöbbször kataklizmaszerű krízis érzékelését, vagy azt a kísérletet, hogy a csoportot ért veszteségeket visszájukra fordítsák. Ez akkor is bekövetkezhet, ha egy csoport egyedisége kerül veszélybe az asszimiláció, illetve határainak elbizonytalanodása következtében, vagy esetleg belső eltérések és viták tagolják.

Ekkor történik meg azon kultúrának, hagyománynak vagy annak az igaznak vélt dogmának az átpolitizálása, amely a csoport *raison d'être-jét* adja. Erre jó példa a *dzsihadra* való felszólítás, amely nemzeteket egyesít egy közös ellenséggel szemben, azért, hogy elkendőzze a nemzetek közötti viták testvérharc jellegét, a cionizmus gyors felemelkedése a vallási elkötelezettség státusára, és végül a kultúra „metaforizálása” olyan történelmi körülményekre adott válaszként, mint a demográfiai és a gazdasági változás, a szekularizáció, az integráció és az új információkkal szembeni értetlenség. (...) Nem lenne becsületes, ha az identitásnak ezeket a reprezentációit úgy értelmeznénk, mint a kiábrándultság mesterséges kulturális eszközök segítségével történő kifejezését: kifejezésmódjuk és használatuk inkább a kultúra és a csoport integritására irányuló elkötelezettségről beszél. Az emberek csakis azáltal kerülhetnek tudatába annak, hogy mit kell megvédeniük, ha láthatóvá teszik kultúrájukat- azok pedig, akik úgy gondolják, hogy ez a kultúra megtámadható, csakis ezáltal ismerik fel, hogy mit rombolhatnak le, akár véletlenül, akár szándékosan. Ami a bennszülötteket illeti, számukra a kultúra „ikonizálása” nem más, mint eszköz arra, hogy egyetértésre jussanak azt az igen korlátozott számú és hatókörű szimbólumot - mint legkisebb közös többszöröst - illetően, melyet mindenki úgy értelmez és használ fel, ahogy a leginkább megfelel neki. A nyilvános diskurzus fogalmainak látszólagos egységessége a jelentésváltozatok megszámlálhatatlan sokaságát fedi el. A kívülállók számára azonban figyelmeztetés a kultúrával szembeni vakságra. (...) A norvég Számiföldön, a Torres-szoros szigetein, a kajapó indiánok között, a dél-ázsiai "kommunalizmusban" vagy a Dél-Afrikában folytatott küzdelmeket látva az ember készletet érez, hogy ezt a viselkedést a kultúra hatásaként magyarázza: azt mondják a zuluokról vagy janomamökről, hogy harciasak és agresszívek, más társadalmakról pedig, hogy gondolkodásukat és cselekedeteiket korlátozza kozmológiájuk, rokonsági rendszerük stb. Alapvető zavar van a kultúra mint önálló tény (ami nem létezik) és mint szimbolikus formák halmaza között, amely a kifejezés eszközéül szolgál, de nem határozza meg, hogy mi fejeződjék ki, és annak a jelentését sem írja elő, ami végül kifejeződik. Ebben az értelemben a kultúra „testetlen”: keresése csak árnyak kergetése. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezik, inkább azt, hogy nincs ontológiája: nem létezik attól függetlenül, amit az emberek csinálnak, így azt, amit az emberek csinálnak, nem lehet a kultúra eredményeként magyarázni. A kultúrát olyan eszközként lehet használni, amely „megmutatja” az embereket - például amikor identitásuként nevezik meg. Ebben az esetben azonban úgy kell tekintenünk, mint más szimbolikus kifejeződési formákat: alapvetően nem rendelkezik jelentéssel, de képes

önállósodni azok belátása szerint, akik használják - egy sok jelölttel rendelkező, sok hangon szóló, végtelenül variábilis eszközzé.

Azt a régi mondást, hogy „ha a »kultúra« szót hallom, a puskámért nyúlok”, olyan különböző szerzőknek tulajdonították már, mint T. S. Eliot, Hermann Göring, Bertrand Russell és Malcolm Muggeridge. A *kultúra* szó, ha helytelenül használják, engem is nagyon fel tud bosszantani. *Nem* szinonimája az *ideológiának*; nem réges-régi cserépdarabkákból kell összerakni. Bosszankodásom azonban akkor hág tetőfokára, ha azt látom, hogy a kultúrát „egy nép kultúrájaként” nagyítják fel és tárgyiasítják. Ha mi vagyunk kultúránk cselekvői és mi ruházzuk fel értelemmel, nem pedig a kultúra teremt meg minket, ellent kell állnunk a kísértésnek, hogy a kultúrát viselkedésünk monolitikus meghatározójának tekintsük. Ha a kultúra rendelkezne ezzel a képességgel, akkor inkább uniformissal, mint identitással látna el minket. A kultúra inkább értelmezés, mint dokumentáció tárgya kellene hogy legyen; hívebben és érzékenyebben ábrázolják a metaforák, mint a múzeumok. Azért pezsdíti fel gondolkodásunkat, mert hihetetlenül sokoldalú, ezért tudja ékesszólóan képviselni az identitást is.

TERENCE TURNER

## AZ ANTROPOLÓGIA ÉS A MULTIKULTURALIZMUS,

### avagy miért törődjön a multikulturalizmus az antropológiával?\*

Az antropológusok sokat panaszkodnak amiatt, hogy sem a „kultúra” új tudományos specializációi - például a kritikai kultúrakutatás -, sem a multikulturalizmus” tudományos vagy tudományon kívüli megnyilvánulásai nem vesznek róluk tudomást. Úgy tűnik azonban, néhányan mégiscsak megkísérlik megérteni ennek a közönynek az okait, igyekeznek megérteni, mivel foglalkoznak a multikulturalisták; néhányan pedig aktívan részt is vesznek a multikulturalizmust övező vitákban. Legtöbben azonban, szomorú intellektuelek, a fal mellett ücsörögve petrezselymet árulunk, és arra várunk, hogy felkérjenek, osszuk meg másokkal is bölcsességünket - és több mint enyhe megbántottságot érzünk, amikor a felkérések elmaradnak.

\* Turner, Terence: Anthropology and Multiculturalism: That is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*, 8(4).411-429. (1993), Fordította Farkas Krisztina.

### *A kultúra mint az antropológia elmélete, szemben a kultúrával mint identitáspolitikával: a süketek párbeszéde?*

A multikulturalizmus fogalmát elsősorban fekete és más kisebbségi csoportok azon követeléseivel kapcsolatban használják, melyek a felsőoktatási tantervekben és a tudományon kívüli kulturális programokban és eseményekben való önálló és egyenlő képviseletre irányultak. Általánosabb jelentése szerint olyan ideológiai álláspont, amely ezeknek a kisebbségeknek a helyére vonatkozika nemzeti „kultúrákban” és társadalmakban, és a nemzeti és nemzetek feletti kultúrák változó természetével foglalkozik. Mint a kisebbségi követelések kulcsszava, a tudományos és más kulturális intézmények általi elismertség igénye, a multikulturalizmus az identitáspolitika egyik formája, amelyben a *kultúra* fogalma egybemosódik az etnikai identitásával. Antropológiai szempontból azonban ez az elmozdulás, legalábbis egyszerűbb ideológiai formáiban, mind elméleti, mind gyakorlati veszélyekkel terhes. Ugyanis a kultúrát egy etnikai csoport vagy faj lényegének határozza meg s ezzel tárgyiasítja a kultúrákat, túl nagy súlyt fektet zártságukra és kölcsönös különbözőségekre; és úgy ábrázolja a kultúrák belső homogenitását, hogy ez potenciálisan legitimálja a közösség konformitását szolgáló elnyomó törekvéseket. Azzal pedig, hogy a kultúrákat a csoportidentitás jelvényeinek tekinti, hajlamos fétisként bánni velük - így aztán kívül kerülnek a kritikai elemzés és így az antropológia hatósugarán is.

Ezekkel a kockázatokkal azonban együtt járnak fontos elméleti és politikai lehetőségek is. A multikulturalisták joggal állíthatják, hogy egyfajta liberális szemlélettől indítva a mai nagyvárosi társadalmak kulturális és etnikai képének *de facto* heterogenitását képviselik és ismerik el, és hogy a kultúra és a politikai társadalom kapcsolatának olyan elméleti újraértelmezésére tesznek kísérletet, amely jobban illik az identitások és társadalmi csoportok azon sokaságához, mely az ilyen társadalmakra jellemző. A multikulturalizmus jelenlegi formájában olyan találkozóhely ahol a mai nemzeti kultúrák természetébe bepillantást nyújtó kritikai álláspontok szembesülhetnek a kultúra mai átalakulásával, a médiatechnológiával, az áru fogyasztással és más politikai és gazdasági változásokkal. A multikulturalista gondolkodás minden formája egyfajta társadalmi aktivitással társul mind a tudományok területén, mind a tudományokon kívül, amely az etnika és más kisebbségek ma megfigyelhető kulturális leértékelődési folyamatának visszafordítására irányul. Ez az aktivitás pedig fontos módja az e csoportok folyamatos társadalmi és politikai elnyomása elleni küzdelemnek.

Az antropológusok sokféle, építő vagy kritikus módon járulhatnak hozzá a multikulturalista gondolkodáshoz és gyakorlathoz, ezáltal egyszersmind kiszélesíthetik saját elméleti és gyakorlati horizontjukat is. Az antropológusoknak bármilyen hasznos beleszólása a multikulturalizmus vitáiba mégis azzal a felismeréssel kell hogy kezdődjön, hogy a multikulturalizmus a kultúra fogalmát másképpen és más célból használja, mint az antropológia. A *multikulturalizmus* az antropológiától eltérően elsősorban változásra irányuló mozgalom. Elsősorban olyan fogalmi keretet jelent, melynek segítségével megkérdőjelezhető az uralkodó etnikai csoport (vagy az uralkodó osztály, mely legtöbbször szinte kizárólag az uralkodó etnikai csoportból áll) kulturális hegemoniája az Egyesült Államokban és az Egyesült Királyságban,\* azáltal hogy az oktatási rendszerben a nem hegemón csoportok kulturális kifejezési formáinak egyenlő elismerését követeli. Így tehát a *kultúra* a multikulturalizmus számára elsősorban a társadalmi egyenlőségért folytatott küzdelem mellett elkötelezett kollektív társadalmi identitásokra utal. A multikulturalizmusban ezért a *kultúra* nem cél önmagában (legyen akár az elméleti vizsgálódás, akár a tanítás tárgya), hanem egy cél elérése érdekében felhasznált eszköz; ennek a célnak az elérésére pedig a kultúra, ahogy azt az antropológusok felfogják, nem minden vonatkozásában alkalmas.

\* *Köszönetnyilvánítás.* Ezt a tanulmányt eredetileg az Amerikai Antropológiai Társaság gyűlésén ismerttettem az „Antropológia és multikulturalizmus” című elnöki szekciójában, 1992-ben, San Franciscóban. Akkor James Peacock alapos és építő kommentárt fűzött a dolgozathoz. Mélyen lekötelezve érzem magam sok barátomnak és munkatársamnak, akik időt és energiát szakítottak, hogy figyelmemet a multikulturalizmus kérdései és irodalma felé fordítsák. Kathleen Hall, John Comaroff, Robert Stam, Ella Shohat, Steve Sangren és Fred Myers nem felelősek azokért a nézetekért, melyeket ebben az írásban kifejtek, de a tanulmány nem születhetett volna meg nagy tudásról tanúskodó, kiterjedt, az irodalmat illető és kritikai javaslataik nélkül. Jane Fajans alaposan és kritikusan átnézte a kéziratot, ami végül sok változtatást eredményezett. Köszönettel tartozom Kathleen Halinak, amiért megismertetett a multikulturalista vita történetével és áttekintést adott a vitáról az Egyesült Királyságban, főleg arra való tekintettel, ahogy az oktatást és a dél-ázsiai kisebbségeket befolyásolja Angliában.

A multikulturalisták és az antropológusok közötti félreértések, a kölcsönös közöny és neheztelés nagyrészt ebből az alapvető különbségből fakad. Az antropológia és annak sokféle kultúrafogalma elsősorban nem a társadalmi változás, a politikai mozgósítás vagy a kulturális átalakulás programjára irányul. Ahelyett, hogy az antropológusok amiatt panaszkodnának, hogy a multikulturalisták átnéznék rajtuk, előbb talán maguknak kellene feltenniük azt a nehéz kérdést, hogy vajon ők és az ő kultúraelméleteik hogyan tudnának hozzájárulni az

oktatási reform multikulturalista tervezetéhez és tágabban a társadalmi, politikai és kulturális átalakuláshoz. Mi haszna van kultúrafogalmainknak (Tylor enciklopédikus leltárjának, benedict konfigurációinak, Lévi-Strauss struktúráinak, a Chicagói Iskola hajdan újparsoniánus szimbólum- és jelentésrendszereinek vagy Harris visszatérésének a proteinhez) azoknak a társadalmilag és kulturálisan marginalizálódott kisebbségeknek a szempontjából, akik kollektív identitásuk újradefiniálásáért és újraértékeléséért küzdenek? A kultúra koncepciójának az antropológusok által kidolgozott egyes aspektusai (mint például a kultúra és a faj megkülönböztetése) kétséget kizáróan megállják a helyüket a multikulturalista álláspontokban is, ezek azonban nagyrészt már asszimilálódtak az angol-amerikai kultúra mindennapi felfogásához egyfajta vulgáris kulturális relativizmus formájában, amely szerint elviekben minden kulturális tradíció egyformán értékes. Attól eltekintve azonban, hogy a kulturális relativizmus e tágan értelmezett „antropológiai” fogalmát az eurocentrizmus elleni ideológiai fegyverként használja, a multikulturalizmust lényegében semmilyen antropológiai értelemben nem foglalkoztatja a kultúra.

*Egymásnak ellentmondó multikulturalizmusok és antropológiák: a kultúra kritikai és különbség szempontú megközelítése*

De vajon helytálló-e ez az érvelés? Ezután ugyanis rögtön fel kell tennünk azt a kérdést is, hogy a kultúrának milyen antropológiai fogalmai járulhatnak hozzá egy olyan, a kulturális hatalom megszerzésére irányuló politikai mozgalomhoz, mint a multikulturalizmus. Előtte azonban pontosítanunk kell, melyik multikulturalizmus az, amelyhez az antropológus hozzá kíván tenni valamit. Ahogy már említettük, a jelenkori angol-amerikai multikulturalizmusban vannak olyan egymásnak ellentmondó áramlatok, melyeket az egyszerűség kedvéért két csoportba oszthatunk: a *kritikai multikulturalizmus* és a *különbség szempontú multikulturalizmus* csoportjába.

\* A Chicagói Egyetemen tartott előadásában kollégám, John Comaroff hasonlóképpen különböztette meg az *enciklopédikus* és a kritikai multikulturalizmust, ez a megkülönböztetés mára a „szóbeli hagyomány” részévé vált, írott formában azonban még nem jelent meg. Pollitt a *különbség szempontú feminizmus* kifejezéssel azokat a feminista álláspontokat jelölte, melyek azon a tételre alapulnak, hogy a társadalmi, politikai-gazdasági és kulturális különbségek a férfiak és nők helyzetében olyan inherens különbségek eredményei, melyek a nők eltérő „kultúrájában” nyilvánulnak meg. Gitlin megkülönbözteti azt a multikulturalizmust, amely „a másság romantizálásán” alapszik, attól, ami a „valós” társadalmi és kulturális különbségek tiszteletét veszi alapul. Ez tulajdonképpen azonos az előbbivel.

A kritikai multikulturalizmus a kulturális sokféleséget megpróbálja olyan alapként használni, mely megkérdőjelezi, felülvizsgálja és relativizálja az uralkodó és a kisebbségi kultúrák” által közösen használt fogalmakat és elveket, hogy így egy élettelibb, nyitottabb és demokratikusabb közös kultúrát építsen fel. Ebben az értelemben jól példázza a kritikai multikulturalizmust a Tanárok a Demokratikus Kultúráért Nyilatkozata (*Statement of Principles of Teachers for a Democratic Culture*):

Míg néhány évvel ezelőtt a felsőoktatási intézmények olyan fellegrákok voltak, melyek gyakran zárva maradtak a nők, a kisebbségek és a hátrányos helyzetűek előtt, ma erőfeszítéseket tesznek azért, hogy minél többféle amerikai juthasson be a felsőoktatásba. Elkezdődtek az alaptanterv tartalmi reformjai is annak érdekében, hogy a tanításban minél jobban képviselhesük nemzetünk különböző népeit és hiedelmeit, és hogy történelmünknek

és kulturális örökségünknek minél hívebb összegzését adhassuk... Nézetünk szerint a közelmúlt tantervi reformjai, amelyeket a multikulturalizmus és a feminizmus befolyásoltak, inkább gazdagították, mintsem rontották oktatásunkat. Az a véleményünk, hogy azok az ellentmondások, melyek megzavarták a felvételiket és az alkalmazási gyakorlatot, a tanítás és a műveltség társadalmi funkcióit és az olyan fogalmaknak a státusát, mint az objektivitás és az ideológia, az oktatás egészséges voltának és nem hanyatlásának a jelei...De mit jelent a „demokratikus kultúra” fogalma, és hogyan viszonyul az oktatáshoz? Szerintünk a demokratikus kultúra elismeri, hogy a művészet értékkritériumait a tradíció nem rögzíti folyamatosan, és hogy ezek állandó felülvizsgálat tárgyai. Olyan kultúráról van szó, melyben a kánon, az irodalom, a tradíció, a művészi érték, a közös kultúra, sőt az igazság inkább vitás, mint adott fogalmak. Ez nem azt jelenti, hogy a művészet és a tudomány megítélésének alapelveit el kell vetnünk, hanem azt, hogy ezek az alapelvek olyan demokratikus folyamatok nyomán is megszülethetnek, melyekben ugyanakkor értelmesen vitatni is lehet őket (Tanárok a Demokratikus Kultúráért 1992: 67-70. p.).

A kritikai multikulturalizmus szöges ellentéte a *különbség* kulturális nacionalistáinak és fetiszálóinak multikulturalizmusa, akik számára a *kultúra csupán* az etnikai identitás egyfajta toldaléka, és igazolás a politikai és intellektuális szeparatizmusra. Ez a multikulturalizmusnak az a sztereotípiája, amellyel a „politikai korrektség” neokonzervatív kritikusai üzérkedtek a tudományos életben, akik egyéb torzításaik mellett úgy írták le a multikulturalizmust, mintha az gondolatok és viselkedési formák egynemű készlete volna. Afelől azonban nincs kétség, hogy a multikulturalizmus körüli viták egyes résztvevői olyan álláspontokat képviseltek, melyek közel állnak ezekhez a sztereotípiákhoz; ezek pedig élénkebb érdeklődést és kíméletlenebb kritikát váltottak ki a baloldalon, mint a jobboldalon. Todd Gitlin szerint például a különbség szempontú multikulturalizmus a baloldal zavarodottságának tünete:

A hagyományos baloldal a marginális csoportok gyakran kannibalisztikus, a másság változatait romantizáló laza tömörülésévé degenerálódott. Az érdekcsoportoknak ebben az újdonsült pluralizmusában az identitáspolitikáé bevásárlóközpontja a kisebbség erényeiből féltéseket gyárt, ami végső soron nemcsak az intellektus szempontjából hat nevésegesen, de politikailag is öngyilkos tett. Eredménye az olyan elfogultság, amelynek következtében bárki jogosan szentelheti minden érdeklődését a különbségnek, a hasonlóság figyelembevétele nélkül. Az érdekcsoporttal való azonosulás az első és utolsó szó, amely megnyitja és bezárja a szellemi kíváncsiság kapuját. Amint kijelentem, hogy zsidó, fekete, spanyol-amerikai, nő, homoszexuális vagyok, nincs többé szükségem arra, hogy megfogalmazzam a véleményemet...

Ha a multikulturalizmus Amerikában a valódi különbség iránti tiszteletet jelenti, akkor ennek a valóságát kell fenntartanunk és bátorítanunk a Disneyland Amerikájának láncos-lobogós változatával szemben.

Ha viszont a multikulturalizmus azt jelenti, hogy csakis különbség létezik, akkor határozottan vissza kell utasítanunk. Nem nézhetjük el a baloldalnak, hogy olyan különálló kulturális rezervátumokat hoz létre, amelyeken aztán jól mulathat (Gitlin 1992: 188-189. p.).

Katha Pollitt azokat a feminista megközelítéseket illeti kritikával, melyek a férfiak és a nők közötti örökletes biológiai, pszichológiai vagy kulturális különbségeken alapulnak. Ezeket a *különbség szempontú feminizmus* fogalommal jelöli, melynek jellemzői ugyanúgy alkalmazhatóak a *különbség szempontú multikulturalizmusra* is:

Az elmélet támogatói számára... a különbség szempontú feminizmus jó lehetőség arra, hogy kijelöljenek egy biztonságos helyet azzal az ellenállással szemben, amit a tudományos élet tanúsít a nők fejlődésével kapcsolatban. Működése abban nagyon hasonló a multikulturalizmushoz, hogy statikus és diszkriminatív foglalkoztatási struktúrát támogat, mivel olyan szellemi *niche-t* hoz létre, amely csakis a diszkriminációval szemben álló csoport tagjaival tölthető ki. Ahogy a multikulturalizmus más formái is, mindenhol igazolást keres - a biológiában, a pszichológiában, a szociológiában, a kulturális identitásban -, csak a gazdaságban nem. E feminizmus hívei nem mondhatják, hogy a nők és a férfiak közötti különbségek az egymáshoz viszonyított gazdasági helyzetük eredményei, mivel ezzel a vita kikerülne a pszichológia és a jóleső kulturális büszkeség birodalmából, és átcúsúzna a kemény politikai küzdelem tartományába, amely a jogi és a pénzforrások elosztása felett folyik (Pollitt 1992: 806. p.).

Amit Gitlin „a másság romantizálásának” nevez - ami tulajdonképpen a szemiotikai ellentétek tárgyiasítását jelenti a kulturális (vagy antropológiai) szövegek szintjén azokban a társadalmi/politikai ellentétekben, melyek a hatalmi egyenlőtlenségek eredményei -, valójában visszatérő trükkje annak, ami a kultúrával és a multikulturalizmussal foglalkozó tudományok divatos és kevésbé kritikus formáiban „elméletnek” számít. Mint az objektivizálás vagy a romantikus esszencializmus egy formája, előfeltételezi a kulturális jelenségek elvonatkoztatását valós társadalmi és politikai-gazdasági kontextusuktól (ahogy azt Pollitt csípősen megjegyezte), és így a „különbség” társadalmi és politikai jelentőségének a helyén olyan vákuumot hoz létre, melyet a kultúra teoretikusainak kell majd kitölteniük. Ez a gyakorlat olyan intellektuális álpolitikához vezet, amely kimondatlanul hatalomhoz juttatja a teoretikust, a kultúra valódi szubjektumát pedig megfosztja hatalmától. Ezzel együtt láthatatlanná teszi a kulturális kontinuitás és identitás közös terepeit, melyek kizárólagos jelentéssel ruházhatják fel a kulturális és társadalmi különbségeket a valós kulturális és politikai gyakorlatban. Kétségtelenül ez az a pont, ahol az antropológiának segítséget kell nyújtania a gyakorlatban, és kritikus hozzáállásával is, annak érdekében, hogy Gitlin szavaival „a valós különbség tisztelete” demisztifikálódjék.

Ehhez azonban az szükséges, hogy az antropológia számot vessen régi és új keletű belső különbségeivel.

Természetesen az antropológia—a multikulturalizmushoz hasonlóan, messze nem egységes a kultúra megközelítésének tekintetében. Az antropológiai gondolkodás nagyrészt kritikátlanul viszonyult a kultúrához, a különbség szempontú multikulturalizmushoz hasonlóan. Ezzel indokolhatjuk az antropológiának azt a krónikus betegségét - ami legalább annyira származik az intenzív terepmunka gyakorlatából, mint az elméletből -, hogy a kultúrákat különálló, izolált egységekként szemléli. Említést érdemel továbbá az az (Egyesült Államokban) különösen erős) szemlélet, amely a kultúrával autonóm tartományként bánik: a „szimbólumok és jelentések rendszerének tekinti”, amely lényegében független az anyagi, társadalmi vagy politikai folyamatoktól, vagyis a kulturális változást elvonatkoztatja a politikai vagy társadalmi viszonyoktól, főként az egyenlőtlenség, az uralom és a kizsákmányolás összefüggéseitől. A történelmet és a változást értelmező antropológiai paradigmák többsége beleesett ebbe a hibába: az *evolúciós* és az *akkulturációs* megközelítésen át a *vándorlás* és a *diffúzió* elméleteiig. Ehhez még hozzátehetjük azon antropológusok meglehetősen kudarcát, akik a kultúrát szimbolikus rendszernek vagy *jelentésrendszernek* tekintik. Ők ezeket a struktúrákat vagy jelentésteli konstrukciókat jóval az individuális szimbólumok vagy trópusok szintje fölött elemzik. (E terület érdekesebb eredményei legalább a szövegorientáltabb multikulturalistáknak okot adhattak volna, hogy több figyelmet szenteljenek az antropológiai



írásoknak.) Az Európa-központúság multikulturalista kritikája megkísérelt szembeszállni azokkal a kimondatlan kulturális előfeltevésekkel, melyek beágyazódtak társadalmunk politikai és oktatási intézményrendszerébe, és megpróbálta oktatási programjába integrálni az irodalmi szövegekbe kódolt társadalmi és politikai jelentések kritikai szemléletét. Lévén, hogy maga az antropológia is bizonytalan ezeken a pontokon, nemigen vádolhatjuk a multikulturalistákat amiatt, hogy máshol kutatnak elméleti modellek után.

Másrészt, történetileg az antropológia elősegítette, hogy az Európa-központú elfogultságot mind a társadalomtudományi gondolkodásban, mind a köztudatban háttérbe szorítsa egyfajta kritikai szemlélet: az antropológiai *kulturális relativizmus* a kritikai multikulturalizmus egyenes ági elődje. Az olyan fogalmak azonban, mint a kulturális relativizmus és az, hogy az antropológia magukat a kultúrákat minden embercsoport által hasonló formában birtokolt közös tudatformákként, értékeként és viselkedési mintákként fogja fel, többé már nem az antropológia kizárólagos tulajdona. Az antropológia alapvető szerepet játszott egy kritikussabb kulturális tudat kialakításában, például visszautasította a kultúra és a faj fogalmának esszencialista szemléletű azonosítását, és megdöntötte a kulturális különbségnek azokat az evolúciós fogalmait, melyek más kultúrákat „fejletlenebbnek” vagy alacsonyabb rendűnek tartottak annak függvényében, hogy mennyire különböztek a hegemon nyugati kultúrától. Ezek az adalékok mára saját társadalmunk közös kultúrájának részeivé váltak, és beolvadtak a multikulturalizmus legtöbb vagy talán minden ágába.

Az antropológia legnagyobb fogyatékosága, hogy elmulasztotta továbbfejleszteni ezeket az alapvető ismereteket a kulturális jelenségek társadalmilag és történetileg megalapozott értelmezésévé. Ezalatt azt az elméleti szinten is megfogalmazott felismerést értem, hogy a kulturális formák nem hordozóik társadalmi létezésétől elvonatkoztatva jönnek létre, s nem is pusztán valós társadalmi életvilágokat vagy történelmi tapasztalatokat fejeznek ki, kódolnak vagy testesítenek meg. Ezek a formák inkább *félrevezetően* reprezentálják és elfedik e világ leglényegesebb arcait, főleg az uralom és a kizsákmányolás viszonyait.

Mit tud tehát a kritikai antropológiai szemlélet felkínálni a multikulturalista gondolkodás számára? A multikulturalizmus mint tudományos pozíció annak az oktatási tervnek a bírálatából alakult ki, amely eszközül szolgál az uralkodó társadalmi csoport hegemoniájának újratermelésére. E bírálat alapvető állítása az, hogy a humán tárgyak kanonizált tanterve és a történelemtanítás hagyományos megközelítései a „magaskultúrának” és a társadalomhoz való tartozásnak olyan fogalmait testesítik meg, melyek bevésik és újratermelik a társadalmi és politikai egyenlőtlenség viszonyait, mivel az uralkodó társadalmi csoport kulturális hagyományait természetesen a legfontosabbnak és elsődlegesnek mutatják be. Eközben a marginális vagy alávetett kisebbségek nem kapnak semmiféle képviselőt, és így láthatatlanok maradnak. A multikulturalizmus kifogásai a hagyományos tantervnek” ezen oldalával szemben furcsa módon mégis arra indítottak számos multikulturalistát, hogy miközben elkötelezték magukat a magaskultúra domináns, Európa-központú fogalmának decentralizálása mellett, mégis átvegyék e tanterv sematikus tartalmának nagy részét saját, az előbbivel ellentétes kisebbségi „kultúra”-konceptiójuk formájaként. Ennek az lett az eredménye, hogy a kultúra és a történelem bevett, hegemon fogalmainak ideológiai formái és értékei átkerültek a multikulturalizmusnak az e formák ellen irányuló vitájába. Így a multikulturalista alternatív tantervek gyakran továbbra is hangsúlyozzák a humán tárgyak elfogadott kánonjában központi szerepet játszó elit esztétikai formákat, a „művészetet”, a zenét, az „irodalmi” jellegű szövegeket, ugyanúgy, ahogy a kimagasló teljesítmények - felfedezések, találmányok stb. - iránti történelmi igényt is. Míg a multikulturalizmus megkérdőjelezi a *magas* és az *alacsony* vagy *népi* kultúra értékkelő megkülönböztetését abban

a formában, ahogy az a tradicionális kánonban a kisebbségi csoportok kulturális termékeinek marginalizálását szolgálta, bírálatát ennek ellenére úgy alakította ki, hogy azoknak az esztétikai kritériumoknak az alapján értékelte újra a kisebbségi kulturális termékeket, melyekkel a kánonban szereplő „magaskultúra”-beli művészeti, irodalmi vagy zenei formák értékeit jelölték. Így azok a hegemon Európához központi kategóriák (irodalom, művészet), melyek a *kultúra* fogalmát mint *magaskultúrát* határozzák meg, nem váltak vitatottá.

A kultúra kritikai szociálintropológiai szemléletével szemben - amely a társadalmitörténeti folyamatok kontextusában kifejlődő társadalmi tudat kollektív formáinak összességét jelenti - a *kultúra* humanisztikus felfogása - amely az elit esztétikai kánonját elfogadja - olyan kritikái elemzést végez, melynek világos funkciója azoknak az egyenlőtlenségeknek a legitimizálása, melyeket a multikulturalisták valójában vitatni kívánnak.

A szociálintropológusok és a multikulturalisták kultúráról szóló diskurzusa közötti eltérések lényege az, hogy az utóbbi továbbra is elfogadja a kultúra konvencionális humanisztikus koncepcióit, melyeknek a fogalmai továbbra is a kanonikus művek elit esztétikai kritériumait tükrözik. Így pedig szemet huny afölött, hogy a kultúra elit formái a társadalmi, politikai, etnikai és osztályeltek hegemoniájának megalapozását szolgálják. Antropológiai szempontból az eredmény inkább csak lázadás, nem forradalom: mégpedig a kulturális elitizmus hegemonikus mintájának utánpótlása olyan új hegemon eltek létrehozásán keresztül, melyek a kisebbségi kultúrák újraértékelt produktumainak tudományos specialistáiból állnak.

Más szavakkal: addig, amíg a multikulturalisták programja pusztán a kánonok pluralizálásának követelésére szorítkozik, melynek eredményeként minden elismert etnikai csoport saját (kritikátlanul meghatározott) kultúráján alapuló külön tantervvel rendelkezik, végül csak oda jutnak, hogy a megváltoztatni kívánt társadalmi rendszer által kitermelt elhatárolásokat és egyenlőtlenségeket szentesítik. Valóban, e társadalmi és politikai elhatárolásokat *kulturális* különbségekhez kötik, és eközben elhomályosulnak azok politikai és gazdasági gyökerei - szól Pollitt vádjá. Ez oda vezet, hogy a képviselt csoportokat kifordított módon, a visszajukról misztifikálja valamiféle kritikátlan liberális pluralizmus, amely a multikulturalista oktatási programban, illetve az egyenlő kulturális képviseletben kulturális „megoldást” lát a társadalmi és a politikai egyenlőtlenségekre. Ez igen kevésbé emlékeztet arra, amit a multikulturalizmus értelmes szószólói mondtak (ahogy alább látni fogjuk), azonban tagadhatatlanul köze van a különbség szempontú multikulturalizmusként jellemzett pozíció kimondatlan állításaihoz.

Így tehát léteznek olyan érvényes alapok, melyekből kiindulva az antropológusok azt mondhatnák, hogy kultúraértelmezésük kritikai szempontból helytálló a multikulturalista gondolkodásnak legalább néhány változata szempontjából. Hogy ezt mégsem teszik, az nagymértékben annak a ténynek köszönhető, hogy viszonylag kevés antropológus képviseli a kultúrkritikai szemléletet. Ilyen antropológiai előzmények híján pedig a multikulturalista tudósok és gondolkodók saját kritikai megfogalmazásaikkal álltak elő.

Vegyük például Gates válaszát arra (az előző bekezdésben összefoglalt) vádra, hogy a multikulturalizmus a nemzet balkanizálásának veszélyét hordozza:

Azok, akik azt gondolják, hogy a balkanizálódás és a társadalom fragmentálódása fenyeget (mint Roger Kimball, Dinesh D'Souza, George Will), pont fordítva látják a dolgot. Olyan világban élünk, melyet már keresztülszabdaltak a nemzetiség, az etnicitás, a faj és a nem repedései. Az egyetlen út arra, hogy átlépjünk ezeken a repedéseken - hogy olyan polgári

kultúrát segítsünk életre, amely egyformán tiszteli a különbséget és a közösséget -, egy olyan oktatáson keresztül vezet, amely az emberi kultúra sokféleségének megértésére törekszik (Gates 1991: 36. p.).

Shohat és Stam tovább viszik ezt a gondolatot:

Azzal vádolják a multikulturalistákat, hogy elválasztják egymástól az embereket, hogy balkanizálják a nemzetet, hogy azt hangsúlyozzák, ami megosztja az embereket, nem azt, ami összehozná őket. A konzervatív írók, népművelők és politikusok szerint a multikulturalizmus egyfajta fenyegetés, mert úgy tűnik, összefogja az „etnikai” közösségeket, hogy azok hermetikusan zárt enklávékat alkossanak... Azt, hogy a hatalmi viszonyok jelenlegi formája maga generálja a megosztottságot az Egyesült Államokban és rajta kívül, nem ismerik el; azt, hogy a multikulturalizmus a képviselőnek egy egyenlőségelvűbb vízióját vetíti előre, semmibe veszik (Shohat-Stam é. n.: 14-15. p.).

Shohat és Stam további érvelése szerint „a képviselő egyenlőségelvűbb multikulturalista víziója” nem kritikátlan „pluralizmust” von maga után, hanem előfeltételezi a kultúra hegemónikus ideológiai fogalmainak felülvizsgálatát:

A multikulturalizmus és az Európa-központúság bírálata elválaszthatatlan egymástól... Az előbbi az utóbbi nélkül csak a föld kultúráinak szaporodását - valamiféle bevásárlóudvart - jelentene az euroamerikai hegemonia megingatása nélkül (Shohat-Stam é. n.: 13-14. p.).

Ez a kritikai szemléletű multikulturalista megközelítés nem merev, ideológiai konstrukció: „nézetünk szerint a sokközpontú multikulturalizmus a kulturális közösségek kapcsolatainak teljes újraértelmezésére hív fel, nemzeteken belül és kívül egyaránt”, ami - állítják a szerzők - a kulturális közösségek - és maga a kultúra - természetének legalább ilyen teljes körű újraértelmezését feltételezi:

A kritikai multikulturalizmus visszautasít minden olyan „gettósító” jellegű diskurzust, amely az egyes csoportokat [azaz „kultúrákat”] elszigetelve vizsgálja. Pontosán az különbözteti meg [a multikulturalizmust] a liberális pluralizmustól, hogy hangsúlyozza, a kultúrák egymással kölcsönhatásban léteznek. A pluralizmussal ellentétben, a kritikai, eurocentrizmus-ellenes multikulturalizmus a tolerancia diskurzusról egy olyan diskurzusra vált, amely minden megnyilatkozást a társadalmi hatalom torzító hatásával való viszonyában lát... Visszautasítja az identitás egynemű, esszencialista fogalmát, a gyakorlatok, jelentések és tapasztalatok statikus készletét. Az Ént inkább sokközpontúnak, többretegűnek, instabilnak és történelmileg szituáltnak tekinti, folyamatos különbségtevések és többféle azonosulás termékének... [Ezért] a verbális vagy a kulturális cserét nem úgy fogja fel, mintha kötött individuumok között menne végbe, hanem mint amely alakítható, változásra képes szubjektumok között játszódik le. A hegemonia és az ellenállás állandó küzdelmében a kulturális beavatkozás minden formája megváltoztatja mindkét résztvevőt (Shohat-Stam: 15-16. p.).

Gates lényegében ugyanezt állítja: „[A multikulturalizmus] a kultúrákat sok sejtből állónak, dinamikusnak és egymással kölcsönhatásban lévőnek tekinti, nem pedig egyes etnikai csoportok rögzített tulajdonának. Így megkérdőjeleződik magának a monolitikus, homogén »Nyugat«-nak a képzete is” (Gates 1991: 37. p.).

(...)

## ***A multikulturalizmus mint kulturális és politikai-gazdasági jelenség.***

*Útban a kultúra új jelentésének antropológiai értelmezése felé* A multikulturalizmus sajátos társadalmi és politikai feltételek között született meg, egyfajta válaszként ezekre a feltételekre. A multikulturalizmus kulturális és politikai jelentőségét ezeknek a körülményeknek a függvényében kell megértenünk.

A multikulturalizmus a posztmodern egyik válasza arra, hogy a fejlett kapitalista országokban felbomlott az uralkodó kultúra hegemoniája, és az állam elvesztette legitimitását. A „központok” e gyengülése annak a kézzelfogható *decentralizálódási folyamatnak* a része, melyet a tőke világméretű megszerveződése alapozott meg, és amely az országok közötti munkaerő-áramlás, az áru- és tőkepiacok és a szervezeti struktúrák kialakulásában nyilvánul meg. Ezek csökkentették a hagyományos politikai és társadalmi struktúrák hatalmát arra, hogy ellenőrizzenek vagy védelmezzenek egyes társadalmi csoportokat az államon belül. Mivel az állami struktúrák nagyrészt elvesztették hatalmukat arra, hogy ellenőrizzék a társadalmi és a gazdasági körülményeket határaikon belül, és mivel erősödött a társadalmi-gazdasági hatalom és a kizsákmányolás nemzetek közötti centralizációja, az emberek az egész világon az etnikai és a kulturális identitásra támaszkodva mozdultak meg társadalmi és gazdasági-politikai érdekeik védelmében. A kultúra mint az etnikai nacionalizmus és az identitáspolitika új formáinak ideológiai hordozója egyre nagyobb politikai jelentőségre tett szert a soknemzetiségű államok és a gyarmati birodalmak hanyatlásának vagy összeomlásának kísérőjelenségeként. A kultúra így kedvelt jelszavává vált a központi politikai hatóságokkal és a hegemon nemzet kultúrákkal szembeni ellenállásra szólító politikai mozgósításnak. Ebben a tekintetben az etnikai kulturális nacionalizmus erősödése egybeesik az identitáspolitikának és a szimbolikus ellenállás szubkultúráinak felbukkanásával a nem etnikai (feminista, ifjúsági és alternatív szexuális) csoportokban a nyugati világ nagyvárosi társadalmában. A társadalmi egyenlőtlenségekkel szembeni ellenállás új kulturális politikájának kifejlődésével egybeesett a kapitalista áruterelés és fogyasztás addig nem ismert mértékű felvirágzása, és azt ellentmondásos módon megerősítette. Ezt kísérte az „identitásstermelés” olyan, a fogyasztói társadalomra jellemző formáinak megsokszorozódása, melyeket az *életstílus*, az *életpolitika* stb. kifejezések jelölnek. Ezek az én kialakításának olyan, alapvetően kulturális formái, melyek az árut szimbolikus hordozóként használják. Itt a *kultúra* úgy jelenik meg, mint a késő kapitalizmus fogyasztószubjektumának *jouissance*-a, mely az én kialakításának azokkal az új, súlyos lehetőségeivel játszik, melyeket az áruk folyamatosan bővülő világa szolgáltat. A kapitalizmus mai valóságának ez az arca megerősítette azt az értelmezést, hogy a *kultúra* az én kialakításának terepe kollektív méreteken is, amely látszólag felszabadít a normatív társadalmi és politikai struktúrák korlátozása alól. A kultúrának ez a posztmodern értelme pedig hozzájárult a multikulturalizmus által alkalmazott kultúrafogalmak kialakulásához.

Ebben a vonatkozásban a kultúra végül alapjául szolgált azoknak az *elképzelt közösségeknek*, valamint azoknak az egyéni *identitásoknak*, melyeket az elnyomó, idegen vagy más tekintetben „hiteltelen” normatív kódokkal, társadalmi intézményekkel és politikai struktúrákkal szemben „autentikusnak” tartanak. Az, hogy a *kultúra* és a társadalom politikai-gazdasági struktúrái alól a történelem során eltávolították a támasztékokat, átfedte és megerősítette a multikulturalizmussal eljegyzett tudományok és gondolkodók idealisztikus

kulturalizmusát (vagyis hogy elkerülik vagy visszautasítják a materialista elemzés szociológiai, politikai-gazdasági vagy egyéb formáit).

Más szavakkal, a *kultúra* jelentése napjainkban még egy történelmi átalakuláson megy keresztül. A tőke világméretű megszerveződésének mai állapota, ennek következményeként a nemzetállam meghaladása, az etnikai és az identitáspolitikai felbukkanása, az új információs technológia és a média robbanásszerű terjedése, a késő kapitalista fogyasztói kultúra virágzása olyan helyzetet hoztak létre, melyben a kultúra új jelentéseket és vonatkozásokat vett fel. Ezek között a legfontosabb az a gondolat, hogy a nemzetiségtől megkülönböztetett kultúra az önmeghatározásra szolgáló kollektív jogok forrása vagy színhelye. A kultúra az értékek olyan forrásává válik, melyből politikai tőkét lehet kovácsolni - belülről a csoportszolidaritás és a mobilizáció alapjaként, kívülről pedig más társadalmi csoportok, kormányzati formák és a közvélemény támogatásának követeléseként. A kultúrát mint az egyes kultúráktól különböző, de azokat magában foglaló egyetemes kategóriát ezen új értelmezések szerint az új globális történelmi helyzet kulturális formájaként lehet felfogni: végső soron egyfajta metakultúráként, „a kultúrák kultúrájaként” (Sahlins 1993: 5. p.).

A társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális tényezőknek ez az együttállása jelenti a multikulturalizmus materiális kontextusát. Ez a helyzet jelentősen eltér azoktól a gyarmatosítás előtti, alatti és utáni pillanatoktól, melyekben az antropológia alkotta meg a kultúráról szóló elméleteit. Ezért van, hogy az antropológia kultúrára vonatkozó nézeteinek egy része már nem illik azokra a jelentésekre, melyeket a kultúra mára felvett, és főleg nem igaz arra a sok öntudatos „kulturális” csoportra és mozgalomra, melyek az új helyzet adta lehetőségeket felhasználva határozzák meg kulturális identitásukat. A multikulturalizmushoz és a kritikai kultúrakutatáshoz (*cultural studies*) hasonló új ideológiai és elméleti pozíciók ezeket az új jelentéseket próbálják kifejezni, nekem úgy tűnik, gyakran több sikerrel, és találékosabban, mint az antropológia.

## ***A kritikai szemléletű antropológia és a kritikai multikulturalizmus közeledése: a kultúra mint képesség és mint hatalom***

A kritikai szemléletű antropológia lehetővé tenné, hogy jobban megértsük azt a viszonyt, amely a multikulturalizmus, valamint a *kultúra új jelentései* és politikai jelentősége és a mai világtörténelmi helyzet társadalmi és gazdasági feltételei között áll fenn. A megértéshez vezető utat azok az antropológusok mutatják meg, akik olyan politikai és társadalmi vonatkozásokkal terhes kulturális formákat vizsgálnak, mint az etnicitás, a nemi és a szexuális identitás, a reprodukciós választás politikája, a gyarmatosítás utáni tudatformák, a földműves- és más periférikus csoportok ellenállása a centralizált politikai vagy gazdasági rendszerekkel szemben, az emberi jogok és abenszülöttek pártfogása, csak hogy néhányat említsünk. E fontos területeken az antropológusok olyan munkát végeznek, mely kritikusan viszonyul a multikulturalista gondolkodáshoz is. Mindent összevéve azonban ezek az antropológusok arra még nem szakítottak időt saját teendőik közben, hogy munkájuk elméleti következtetéseit multikulturalista álláspontok és programok vonatkozásában is kifejtsék. Jelen esszé tulajdonképpen kísérlet arra, hogy viszonylag elvont és általános fogalmakban megfogalmazza az efféle munka fontosságát napjainkban.

Igen fontos a mai politikai kérdések és küzdelmek kulturális dimenzióinak az a kritikus értelmezése, mellyel az antropológusok szolgálhatnak - és sok sajátos kutatási területen szolgálnak is -, nem is csak elméleti, de politikai síkon is, azon gondolkodók és csoportok számára, akik és amelyek elméleti következtetéseket próbálnak megfogalmazni a „kultúra” és az „identitások” elválasztó és integráló szerepeit illetően, vagy ezek köré szerveződnek a mai társadalmakban. Különösen fontos ez azért, hogy felismerjük a multikulturalizmusnak mint a kulturális, társadalmi és politikai átalakulás programjának forradalmi jellegét.

Amellett, hogy az állam és annak oktatási rendszere körében minden kultúra formális egyenlőséget követel, a multikulturalizmus azt az igényt is megtestesíti hogy a politikai közösség és annak közös szociális intézményei mentesüljenek a bármely egyetlen kulturális hagyománnyal való azonosítás alól. (A multikulturalista program tagadja egyetlen kultúra privilegizált szerepét; tagadja a hegemon eurocentrikus szubkultúra alapján létre jövő társadalmi konszenzust - és ez az a pont, amely a legjobban felbőszíti a multikulturalizmus konzervatív kritikussait.) Az igény a kultúra (kultúrák) kimozdítására a politikai rendszer és a társadalmi közösség középpontjából többet foglal magában a kulturális különbségek vagy az egyes kultúrák önmagukért való egyszerű ünneplésénél, és többet jelent a kultúrák kölcsönös függőségének, átfedésének és hibridizálódásának a hangsúlyozásánál. Az egyetlen hegemon kultúra konzervatív híveinek burke-i vízióját, amely a kultúrát a nemzeti politikai intézmények elengedhetetlen konszenzusos alapjának tekinti, fel kell cserélni azzal az elvvel, hogy az állam politikai intézményei létjogosultságukat a különböző kulturális csoportok, hagyományok és identitások együttélésének a támogatásából és koordinálásából kell hogy nyerjék. Ez pedig annak a gondolatnak a tagadását jelenti, hogy a nemzeti politika életképessége *bármiféle* közös kultúrától vagy esetleg a különböző kultúrák konföderációjától mint olyantól függene. Kimondatlanul biztosítja azt az elvet, hogy a kulturális önmeghatározásra és „öntermelésre” való egyetemes jog támogatása és védelme általában a politikai legitimáció végső alapja.

Ezen felül magában foglalja a „kultúra” kiemelését mint a kollektív emberi jogok új kategóriáját, és mint ilyet, a nyilvános szektorban való egyenlő képviselést folytatott politikai küzdelem jogos céljaként határozza meg. Ezek a példátlan követelések a „kultúrák” olyan közös tulajdonságának vagy tulajdonságainak az elismerését feltételezik, melyek érdemessé teszik őket arra, hogy az állam egyenlő mértékben védje és támogassa őket, és feljogosítanak e támogatás követelésére. A kultúra leglényegesebb jellemzőinek a meghatározása így többé már nem az antropológiaelmélet tisztán tudományos foglalatossága, hanem alapvető politikai kérdés. Ezen a ponton a multikulturalizmus mint politikai mozgalom kitarja kapuit az antropológia előtt, mivel ez az egyetlen diszciplína, amelyet hasonló kérdések érdekelnek. Az antropológia által nyújtandó segítség tehát egyedülállóan értékes lehet nemcsak a multikulturalizmus elmélete és gyakorlata számára, hanem a nemzetek közötti politika újabb sémáinak azokban az általánosabb problémáiban is, melyeknek a multikulturalizmus csak az egyik megnyilvánulása.

Bár az ehhez hasonló általános elméleti kérdések már kimentek a közelmúlt antropológiai divatjából, ha a multikulturalizmust és az identitáspolitikát övező viták politikával átitatott kontextusában újra feltesszük őket, az új gyakorlati felhasználhatóságot és megalapozottságot, valamint új elméleti irányulást kölcsönözhetnek nekik. Csakúgy, mint a *kultúra* multikulturalista fogalmainak esetében, a kérdés antropológiai megközelítései is megoszlottak egyik oldalról a kultúrák *enciklopédikus* koncepciói, melyek a kulturális jegyek többé-kevésbé gyakorlati szempontú, merev elrendezését végezték, másik oldalról a kultúrának azon praxisra irányuló

meghatározásai között, melyek szerint a kultúra az ember önmaga létrehozására és átalakítására való kollektív képességének megtestesülése.

Az utóbbi gondolatot olyan antropológiai témák képviselték korábban, mint „az ember kultúrateremtő képessége” vagy „az ember létrehozza önmagát”. Az emberi kultúrák megsokszorozhatóságának és történelmi módosíthatóságának gondolata az antropológiában igen fontos; elsősorban azt mutatja meg, hogy a kollektívumra általánosan jellemző emberi képesség az, hogy egy közösség meg tudja alkotni önmagát, azaz az ember rendelkezik a „kultúrateremtés képességével”. A kultúra az a mód, ahogy a sajátos történelmi és anyagi feltételek között cselekvő egyes társadalmi csoportok „megalkotják saját magukat”. Tehát, összefoglalva, az antropológiai megközelítés elméleti hozzájárulása a kultúrához az, hogy ráirányította a figyelmet a kollektív kultúrateremtő képességre, amely az emberek közötti társadalmi érintkezés során jelenik meg; valamint hogy olyan módon helyezte el az egyes kultúrákat, hogy azok kollektív tevékenység történelmileg összefüggő termékeiként tűnnek fel. Az antropológia figyelme a kultúrateremtő képesség iránt, amely az egyes kultúrákban természetüknél fogva benne rejlő, de ugyanakkor felettük létező emberi képesség, elmozdítja a (mono-, bi-, multi-) kulturalizmus öncélúan az egyes kultúrákra vagy kulturális identitásokra irányított fókuszát. Ehelyett az összes kultúra esetében figyelembe veszi, mit tettek azok a történelem során annak érdekében, hogy a kollektívumot hatalomhoz juttassák, és hogy folyamatosan képesek legyenek egyfajta kulturális „öntermelésre” a jelenben.

A kultúrateremtő képesség antropológiai koncepciójának két jellemzője különösen fontos ebben a kontextusban: eredendően társadalmi jellege, és jóformán határtalan formálhatósága. A kultúrateremtő képesség mint olyan nem az egyén által öröklődik, hanem a kollektív társadalmi élet egy arcaént jelenik meg, és kooperatív emberi és társadalmi újratermelődés kíséri. Csaknem végtelen formálhatósága azonban azt jelenti, hogy gyakorlatilag határtalan a száma azoknak a társadalmi csoportoknak, hálózatoknak és viszonyoknak, melyek saját kulturális identitást képesek létrehozni. A csoport lehet „természetes”, például egy létfenntartó tevékenységet folytató törzs, vagy lehet önállóan kialakított önkéntes csoportosulás, mint a mai társadalmak generációs, nemi, foglalkozási vagy osztályalapú szubkultúrái. Azok az önállóan kidolgozott kulturális identitással rendelkező etnikai csoportok, melyek részt vesznek a jelenkori iskolai és egyetemi multikulturalista programokban, jobban megközelítik az utóbbi, mint az előbbi típust, de még a kicsiny, az utóbbi időben megismert törzsi társadalmak is gyorsan megtanulják, hogyan fogalmazhatják „kultúraként” újra magukat, annak érdekében, hogy politikai kapcsolatot létesítsenek a mai világrendszerrel - mégpedig olyan módon, amely emlékeztet a nyugati társadalmak szubkultúráinak identitáspolitikájára (Turner 1991). Vagyis a lényeg az, hogy a multikulturalizmus szélesebb elméleti és történelmi kontextusban kimondatlanul is egyfajta programmá válik, nem pusztán a létező kulturális csoportok és identitások közötti viszonyok kiegyenlítésére, hanem annak a folyamatnak a felszabadítására és bátorítására is, hogy újakat hozzanak létre. Ahogy a késő kapitalista világ kulturális és szubkulturális identitásainak önmeghatározását, termelését és megerősítését ösztönző konjunkturális erők egyesülnek e pillanatban, nyitva áll az út az új kulturális identitások biztos elburjánzása és ezzel együtt a már megalapozottak megszilárdulása előtt.

A *konjunkturális* jelző így egyre inkább egyfajta metakulturális keret jelentését veszi fel, amely az erők, intézmények, értékek és politikák metakulturális hálózatát segíti napvilágra, ami elősegíti és alátámasztja a kulturális csoportok, identitások és problémák elszaporodását a közzsférában.

Amíg az új konjunktúra általában pártolja a kulturális csoportok és identitások önmeghatározását, létrejöttét és megszilárdulását, addig általános elvének vagy erejének materiális hordozójaként viselkedik. Más szavakkal a konjunktúra történelmi hordozójává és katalizátorává válik nemcsak az egyes kultúrák politikai megszilárdulásának és ideológiai értékadásának, hanem a létrehozásukra való általános emberi képességnek és jognak is.

Így tehát valamiféle közeledés tapasztalható a korunkra jellemző materiális viszonyok, valamint a kultúrára való képesség viszonylag homályos antropológiai fogalma között, amely a multikulturalizmus újabban kifejlődött formái mögött húzódik meg. A találkozás azonban csak akkor fog megvalósulni, ha az antropológusok átalakítják a kultúrateremtő képességről alkotott elméletüket, és azt az önmeghatározásra és az önreprodukcióra való kollektív hatalom társadalmi és politikai fogalmaiban ragadják meg, nem pedig az evolúciós kognitív, fizikai és társadalmi jégyek elvont készleteként értelmezik.

Ennek következtében az antropológia kénytelen lenne szembenézni azokkal a módokkal, ahogy a kollektív hatalom társadalmi és politikai kontextusa, tágabban a politikai-gazdasági erők mai konjunktúrája magába olvasztja azokat az ellentétes erőket, melyek korlátozzák, támadják és misztifikálják a csoportalkotás képességét, és ugyanakkor megpróbálják támogatni is azt. A *multikulturalizmus*, mely ösztönzi minden lehetőségeitől megfosztott, kulturálisan determinált csoport kollektív hatalommal való felruházását, így felvinné a harcot azokkal az erőkkel is, melyek egyértelműen nem kulturális természetűek, mint például a gazdasági kizsákmányolás és a politikai elnyomás.

Ebből az antropológiai perspektívából tehát a *multikulturalizmus bármiféle* általános politikájának végső célja egyértelműen az emberek önmaguk megalkotására való alapvető képességének (vagyis a kultúrának) az elősegítése lenne a társadalom minden csoportja és tagja számára. Azoknak a formáknak a tisztelete és bátorítása, melyekben ez a képesség a történelem során megvalósult (például a létező kultúrák és etnikai csoportok), általánosságban nem önmagáért való cél, hanem az előbbi, általánosabb cél elérésére szolgáló eszköz. A multikulturalista mozgalom ebben a történelmi perspektívában elvállalja a csoportok és identitások szabadabb és rugalmasabb alakításáért folytatott történelmi küzdelem egy pillanatának feladatát, amely az öntudatosan közös értékeken, törekvéseken, tevékenységeken és a politikában és a gazdaságban elfoglalt azonos pozíció alapszik.

Más szavakkal, abból a kritikai perspektívából nézve, mely szerint a kultúra a kollektív cselekvésre, önalakításra és küzdelemre való hatalom, a *multikulturalizmus* újabban megjelenő formái annak a forradalmi elvnek a kezdetleges kifejeződései, hogy az ember kultúrateremtő képességének a védelme és pártfogása általános emberi jog, és mint ilyen, a politikai alapon szerveződő társadalom jogos célja. Az antropológiának sok mindent el kellene mondania erről a célról és arról, hogy bizonyos feltételek melletti támogatása pontosan mit foglalhat magában. Ezalatt, hasonlóan Szent Pálhoz, aki a kolosszébeliieknek felfedte az általuk tisztelt, de ismeretlen Istennek a természetét, az antropológusok igen fontos szerepet játszhatnak abban, hogy a multikulturalisták felismerjék annak az útnak a forradalmi következményeit, melyen elindultak.



CHARLES TAYLOR

## AZ ELISMERÉS POLITIKÁJA\*

### I

A kortárs politika számos irányzata alapul az *elismerés* igényén, néha követelésén. Sok érv szól amellett, hogy ez az igény a nacionalista mozgalmak mögött meghúzódó hajtóerők egyike. A követelés is sokféleképpen kerül előtérbe a mai politikában: a kisebbségi vagy „alávetett” (*subaltern*) csoportok részéről, a feminizmus néhány formájában és abban, amit ma a 'multikulturalizmus' politikájának neveznek.

Az elismerés követelésének az utóbbi esetekben az elismerés és az identitás feltételezett kapcsolata ad nyomatékot. Az identitás itt az emberek önértelmezését jelenti: azt, hogy mit tartanak az emberi lények alapvető, meghatározó jellemzőinek. A tézis az, hogy identitásunkat részben az elismerés vagy annak hiánya, gyakran a rossz értelemben vett elismerés formálja. Így egy ember vagy egy csoport valódi kárt, valódi torzulást szenvedhet, ha a többi ember vagy az őket körülvevő társadalom korlátozó, lealacsonyító, megvető képet tükröz vissza róluk. Az el nem ismerés vagy a rossz értelemben vett elismerés okozhat sérelmet, lehet az elnyomás egyik formája, hamis, eltorzított, túlságosan is leegyszerűsített létmódokba zárhatja az embert.

Így néhány feminista amellett érvelt, hogy a patriarchális társadalom arra kényszerítette a nőket, hogy lekicsinylő képet fogadjanak el magukról. Interiorizálták saját alacsonyabb rendűségük képét, úgyhogy még ha előrelépésük objektív akadályai közül elhárul is néhány, mégis képtelenek lehetnek kihasználni az új lehetőségeket. Ráadásul külön szenvedésre vannak ítélve az önbecsülés alacsony foka miatt. A feketékkel kapcsolatban is létezik egy ezzel párhuzamos elmélet: a fehér társadalom generációkon át lealacsonyító képet alkotott róluk, amelynek néhányan közülük nem tudtak ellenállni, és elfogadták. Eszerint önmaguk lebecsülése lett elnyomásuk egyik leghatásosabb eszköze: első dolguk az kellene hogy legyen, hogy megtisztítsák magukat a rájuk kényszerített destruktív identitástól. Mostanában hasonlóakat mondanak a bennszülött és gyarmatosított népekről általában. Azt tartják, hogy 1492 óta az európaiak olyan képet alkottak ezekről a népekről, mintha valamilyen módon alacsonyabb rendűek, „civilizálatlanok” volnának, és a hódítás erejével gyakran sikerült is ezt a képet a meghódítottakra kényszeríteni. Caliban figuráját tartják az újvilágbeli bennszülötteket elítélő kép sűrített összefoglalásának.

\* Taylor, Charles (1994): *The Politics of Recognition*, In: Gutmann, Amy, ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994, 25. Fordította John Éva.

Mindezt figyelembe véve a rossz értelemben vett elismerés nem egyszerűen a méltányos megbecsülés hiányának tűnik. Fájdalmas sebeket okozhat, áldozatait megnyomorító

öngyűlölettel terhelve meg. A méltó elismerés nemcsak valamiféle udvariasság, amellyel felebarátainknak tartozunk, hanem életbe vágó emberi szükséglet.

Ahhoz, hogy megvizsgáljak néhány itt felmerülő problémát, egy lépést hátra kell lépnem, hogy távolságot nyerjek, és először megvizsgálhassam, hogyan vált ez az elismerésről és identitásról szóló diskurzus megszokottá vagy legalábbis érthetővé számunkra.

Mert nem volt ez mindig így - elődeink pár száz évvel ezelőtt értetlenül bámultak volna ránk, ha ezeket a terminusokat a mai értelemben használtuk volna. Hogyan kezdődött el ez az egész? Rögtön elsőként Hegel jut az eszünkbe, az úr és a szolga híres dialektikájával. Ez fontos lépcsőfok, de még egy kicsit vissza kell mennünk az időben, hogy lássuk, hogyan kapta meg ez a tétel azt az értelmet, amelyet megkapott. Minek kellett megváltoznia, hogy ez a fajta beszéd jelentést kapjon számunkra? Két változást kell figyelembe vennünk, amelyek együtt tették elkerülhetlenné, hogy a modernitás figyelmét ennyire lekössék az identitás és az elismerés problémái. Az első azoknak a társadalmi hierarchiáknak az összeomlása, amelyek a becsület alapjául szolgáltak. A *becsületet* abban a régi világbeli értelemben használok, amelyben lényegileg összefüggött az egyenlőtlenségekkel. Mert annak, hogy néhány embernek ebben az értelemben becsülete legyen, az a feltétele, hogy ne legyen mindenkinek. Ez az az értelem, amelyben Montesquieu használja a terminust a monarchia leírásánál. A becsület lényegében kitűnés és kitüntetés dolga.\* És akkor is ebben az értelemben használjuk a terminust (honor), amikor arról beszélünk, hogy valakit állami díjjal tüntettek ki (honouring), például, megkapja a Kanadai Érdemrendet. Világos, hogy a díj értéktelen lenne, ha holnap úgy döntenénk, hogy minden felnőtt kanadainak megadjuk.

A becsületnek ezzel a fogalmával szemben áll a *méltóság* modern fogalma, melyet univerzalista és egalitárius szellemben használunk, amikor az emberi lények veleszületett vagy polgári méltóságáról beszélünk. Az alapfeltevés itt az, hogy mindenki osztozik benne.\*\* Nyilvánvaló, hogy a méltóságnak egyedül ez a fogalma egyeztethető össze a demokratikus társadalommal, és hogy elkerülhetetlen volt, hogy kiszorítsa a becsület régi fogalmát. Ez azonban azt hozta magával, hogy az egyenlő elismerés formái alapvető jelentőségűek lettek a demokratikus kultúra számára. Például azt, hogy mindenkit Mr.-nek, Mrs.-nek vagy Missnek szólítsanak, és ne hívjanak egyeseket Lordnak vagy Ladynek, másokat pedig egyszerűen a vezetéknevükön - vagy még megalázóbban, a keresztnévükön -, nagyon fontosnak tartják néhány demokratikus társadalomban, így az Egyesült Államokban. Újabban, hasonló okokból, a Mrs. és a Miss összeolvadt Ms.-szé. A demokráciával kezdetét vette az egyenlő elismerés politikája, amely az évek során különböző formákat öltött, és most a nemek és kultúrák egyenlő státusa iránti igények alakjában tért vissza.

\* „La nature de l'honneur est de demander des preferences et des distinctions...” Montesquieu: *A törvények szelleméről*, 3. könyv, 7. fejezet.

\*\* Ezt a becsülettől a méltóságra való váltást érdekesen tárgyalja Peter Berger: *On the Obsolescence of the Concept of Honour*. In: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, szerk. Stanley Hauerwas és Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983), 172-181.

Az elismerés jelentőségét árnyalja és megerősíti a személyes identitás új fogalma, amely a tizennyolcadik század végén tűnik fel. Mi már beszélhetünk egy olyan *indivi dualizált*

identitásról, amely csak az enyém, és amelyet magam fedezek fel. Ez a fogalom együtt jelenik meg az önmagunkhoz és saját különös létmódunkhoz való hűség eszméjével. Ezt az eszmét, Lionel Trilling kiváló esszéjének szóhasználatát követve, az „autenticitás” ideáljának fogom nevezni (Trilling 1969). Hasznos lesz kifejtetni, miben áll ez és hogyan keletkezett.

Tekinthetjük úgy, hogy e fejlődés azzal a tizennyolcadik századi gondolattal veszi kezdetét, amely szerint az emberi lények rendelkeznek egyfajta morális érzéssel, a jó és a rossz megkülönböztetésére való intuícióval. Ez a gondolat eredetileg azzal a rivális elmélettel szemben fogalmazódott meg, amely szerint a jó és a rossz ismerete következmények, nevezetesen az isteni jutalommal és büntetéssel kapcsolatos következmények kiszámításának dolga lenne. Az új gondolat lényege az volt, hogy a jó és a rossz megértéséhez nem száraz számításokkal jutunk, hanem mélyen gyökerezik érzéseinkben.\* A moralitás valamilyen értelemben belülről szól.

Az autenticitás ideálja az új elméleten belüli morális hangsúly áthelyeződéséből ered.

Az eredeti nézet szerint a belső hang azért volt fontos, mert megtudtuk tőle, hogyan helyes cselekednünk. Annak, hogy érintkezésben legyünk saját morális érzelmeinkkel, itt a helyes cselekvéshez vezető eszközként van jelentősége. Amit a morális hangsúly áthelyeződésének nevezek, akkor jön létre, amikor az érzelmeinkkel való érintkezés döntő és független morális jelentőségre tesz szert. Valami olyasmivé lesz, amit meg kell valósítanunk ahhoz, hogy igazi és teljes emberi életet élhessünk.

Hogy észrevegyük a gondolat újdonságát, látnunk kell az analógiát azokkal a korábbi morális nézetekkel, amelyek a valamilyen forrással - mondjuk Istennel vagy a Jó ideájával - való érintkezést a teljes élet elengedhetetlen feltételének tekintették. Most azonban a forrás, amellyel érintkeznünk kell, mélyen bennünk van. Ez a tény a modern kultúra átfogó szubjektív fordulatának része, a bensőségesség új formája, amelyben magunkra mint belső mélységekkel bíró lényekre gondolhatunk. Az, hogy a forrás belül van, első közelítésben még nem zárja ki, hogy létünk kapcsolatban legyen Istennel vagy az Ideákkal: tekinthetjük úgy, hogy ez a megfelelő módja annak, hogy kapcsolatban álljunk velük. Bizonyos értelemben tekinthetjük ezt az ágostoni út folytatásának és elmélyítésének - ő úgy látta, hogy az Istenhez saját öntudatunkon keresztül vezet az út. Az új nézet első változatai teisták vagy legalábbis panteisták voltak.

\*A *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989) 15. fejezetében hosszabban foglalkozom az elmélet kialakulásával, mindenekelőtt Francis Hutcheson munkájával kapcsolatban, aki merít Shaftesbury írásaiból, és ellenséges Locke elméletével szemben.

A legfontosabb filozófus, aki segítette ennek a változásnak a végbemenetelét, Jean Jacques Rousseau volt. Azt gondolom, hogy Rousseau nem azért volt jelentős, mert ő kezdte a változást. Inkább azt mondanám, hogy nagy népszerűsége részben annak köszönhető, hogy megfogalmazott valamit, ami akkor már jelen volt a kultúrában. Rousseau gyakran mondja a moralitással kapcsolatban, hogy a természet hangját követjük, amely belőlünk szól. Ezt a hangot gyakran elfojtják a szenvedélyek, melyek a másoktól való függőség miatt támadnak, főleg az '*amour propre*', vagyis a hiúság. Morális megváltásunk akkor mehet végbe, ha újra felfedezzük az autentikus morális kapcsolatot önmagunkkal. Rousseau még nevet is ad ennek

a bensőséges kapcsolatnak, mely annyival alapvetőbb minden morális nézetnél, és amely akkora öröm és megelégedés forrása: *'le sentiment de l'existence'*\* Az autenticitás ideálja egy olyan változásnak köszönhetően válik döntő jelentőségűvé, amely Rousseau után következik be, és amelyet én Herder nevéhez kötök - aki megint csak nem megindítója, hanem legjelentősebb megfogalmazója a változásnak. Herder fogalmazta meg azt a gondolatot, hogy mindegyikünknek megvan a maga módja arra, hogy ember legyen: minden személynek megvan a saját mértéke.\*\* Ez a gondolat mélyen befészkelte magát a modern tudatba. A gondolat új. A tizennyolcadik század végéig senki nem gondolta volna, hogy az emberek közötti különbségeknek efféle morális jelentősége lehetne. Van az emberi létezésnek egy sajátos útja, amely az *én* utam. Arra vagyok hivatva, hogy ezen a módon éljem az életem, és ne valaki mást utánozzak. Ez az eszme azonban új jelentőséget ad a magamhoz való hűségnek. Ha hűtlen vagyok magamhoz, akkor hibát követek el, elvétem azt, ami *számomra* emberi.

Ez az az erős morális ideál, amelyet örököltünk. Morális jelentőséget tulajdonít a magunkkal, saját belső természetünkkel fenntartott kapcsolat egy fajtájának, és úgy látja, hogy ez a kapcsolat veszélyben van: részben a körülményeknek való megfelelés kényszere miatt, de azért is, mert ha távolságot tartok magamtól, elveszíthetem képességemet a belső hang meghallására. A kapcsolat jelentőségét nagyon megnöveli az eredetiség elvének bevezetése: mindegyikünk hangjának valami egyedit kell mondania.

\* „Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et de a qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.” Rousseau, Jean-Jacques: *Les Reveries du promeneur solitaire*, „Cinquième Promenade”. In: *Ouvres complètes* (Paris, Gallimard, 1959), 1., 1047. („A lét érzése minden más gerjedelemtől megfosztva is a megelégedésnek és békének értékes érzelme, amely egymaga elegendő lenne, hogy ezt a létet kedvessé és édessé tegye arra nézve, aki mindazon érzéki és földibenyomásokat el tudná távolítani magától, amelyek szakadatlanul előnyomulva elszakítanak minket azoktól, és megzavarják itt alant azok édességét. De a legtöbb ember folytonosan szenvedélyektől háborgatva kevéssé ismeri ezt az állapotot és minthogy csak tökéletlenül ízlelte meg azt néhány pillanatig, csak homályos és zavaros képzetet őriz meg arról, amely nemigen érezteti velők annak báját.” Egy magányos sétáló álmodozásai [Bp., Franklin Társulat, év nélkül], ford. Rác Lajos.)

\*\* Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.” Herder, Johann Gottlob: *Ideen*, 7. fejezet, 1. szakasz. In: *Herders Samtliche Werke*, szerk. Bernard Suphan (Berlin, Weidemann, 1877-1913), 13., 291.

Nemcsak hogy nem szabad életemet a körülmények szerint alakítanom, de külső modellt sem találhatok, amely szerint alakíthatnám az életemet. Ezt a modellt csak magamban találhatom meg.\* Hűségesnek lenni magunkhoz - ez annyit jelent, hogy hűségesek vagyunk saját eredetiségünkhöz, amelyet csak mi tudunk felfedezni és megfogalmazni. Amennyiben megfogalmazom, annyiban meg is határozom magamat. Megvalósítok egy lehetőséget, amely sajátosan az enyém. Ez a háttere az autenticitás modern ideáljának és az önmegvalósításnak meg az önbeteljesítésnek - ezekkel a kifejezésekkel szokás utalni erre az eseményre. Meg kell itt jegyeznem, hogy Herder két szinten alkalmazta eredetiségfogalmát: nem csak az egyes

emberre a többi ember közt, de a kultúrahordozó népre más kultúrák között is. Ugyanúgy, mint az egyénnek, a *Volk*nak is hűnek kell lennie önmagához, azaz saját kultúrájához. A németek nem lehetnek másodkézből való és így szükségképpen másodrangú franciák, amire Nagy Frigyes látszott bátorítani őket. A szláv népeknek meg kell találniuk saját útjukat. Vissza kell szorítani az európai gyarmatosítást, hogy megadhassuk a népeknek azt, amit ma úgy hívunk, hogy a harmadik világ esélye a szabadságra. A modern nacionalizmus eszméjének csíráit fedezhetjük itt fel, mind jó-, mind rosszindulatú formáiban.

Az autenticitás új ideálja csakúgy, mint a méltóság eszméje, részben a hierarchikus társadalom hanyatlásának velejárója. A korábbi társadalmakban azt, amit ma identitásnak hívunk, nagyban meghatározta az illető társadalmi helyzete. Azt a hátteret, amely megmagyarázta, hogy az emberek mit tartanak fontosnak, nagyrészt a társadalomban betöltött helyük és az annak tulajdonított szerepek és tevékenységek határozták meg. A demokratikus társadalom születése önmagában még nem vetett ennek véget, hiszen az emberek még mindig meghatározhatják magukat társadalmi szerepeik által. Ami döntően aláássa ezt a társadalmi identitást, az maga az autenticitás ideálja. Amint megjelenik, például Herdernél, azonnal arra szólít fel, hogy fedezzem fel saját eredeti életmódomat. Ez az életmód pedig *per definitionem* nem vezethető le a társadalomból, belsőleg kell kialakítanom.

Az identitást azonban a dolog természeténél fogva nem lehet monologikusan kialakítani. Ahhoz, hogy az identitás és az elismerés szoros kapcsolatát megértsük, számításba kell vennünk az emberi állapot egy olyan fontos vonását, amely szinte láthatatlanná vált a modern filozófia fő áramlatának monologikus elfogultsága miatt.

Ez a fontos vonás az emberi élet alapvetően *dialogikus* karaktere. A kifejezés gazdag emberi nyelveinek elsajátítása révén leszünk önmagunk megértésére és identitásunk meghatározására képesek, teljes emberi lényé. A *nyelvei* itt széles értelemben veszem: nem csak a szavakat értem alatta, de a kifejezés más módjait is, amelyek mind alkalmasak az önmeghatározásra, beleértve a művészet, a gesztusok, a szerelem és hasonlók 'nyelveit'.

\* John Stuart Millre is hatott ez a romantikus gondolkodásmód, amikor *A szabadságról* című művének legerősebb érvét olyasmire alapozta, amely nagyon hasonlít az autenticitás ideáljára. Lásd főleg a 3. fejezetet, ahol amellet érvel, hogy „az utánczás majomképeességénél” többre van szükségünk. „Az olyan emberre, aki a magáénak tudja vágyait és indítékait - akiben ezek természetének olyan kifejeződései, melyeket saját kultúrája fejlesztett tovább és módosított -, az ilyen emberre azt mondjuk, hogy jelleme van.” „Ha valaki rendelkezik a józan ész és a tapasztalat minimumával, az a legjobb, ha maga tervezi meg életmódját, nemcsak azért, mert így a legjobb, hanem mert ez a sajátja.” Mill, John Stuart: *A szabadságról* (Bp., Helikon, 1980), ford. Pap Mária, 117., 119., 133.

Ezeket a kifejezésmódokat azonban a másokkal való érintkezés során sajátítjuk el. Az emberek nem egyedül tanulják meg az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket, hanem a számukra fontos másokkal - akiket George Herbert Mead „szignifikáns másoknak” nevez (Mead 1973) - való interakció során. Az emberi lélek genezise ebben az értelemben nem monologikus - nem olyasmi, amit mindenki egyedül visz végbe -, hanem dialogikus.

Mi több, ez nem csak a *genezisére* áll, amitől még később figyelmen kívül lehetne hagyni. Nem egyszerűen arról van szó, hogy dialógusban tanuljuk meg a nyelveket, hogy aztán saját

céljainkra használjuk őket. Persze elvárjuk magunktól, hogy véleményünket, szemléletmódunkat jórészt magányos reflexió által fejlesszük, hogy távolságot tudjunk tartani a dolgoktól. Az igazán fontos dolgok azonban, mint amilyen az identitásunk kialakítása is, nem így működnek. Identitásunkat mindig másokkal való dialógusban alakítjuk ki, néha harcban azzal, ahogy a számunkra szignifikáns mások akarnak látni minket. Még ha kinőttünk is közülük néhányat, és eltűnnek az életünkéből, mint a szüleink, a velük való társalgás akkor is folytatódni fog, amíg csak élünk.\* A szignifikáns mások így életünk során mindvégig hatással vannak ránk, akkor is, ha ez a hatás életünk kezdetén ért minket. Néhányan még mindig ragaszkodnának a monologikus ideál valamilyen formájához. Ezek szerint annak ellenére, hogy sohasem szabadulhatunk meg teljesen azoktól, akiknek szeretete és gondoskodása fiatal korunkban formált minket, mégis arra kell törekednünk, hogy a lehető legönállóbban határozzuk meg magunkat, ellenőrizve így a szülők befolyását, és elkerülve a hasonlóan függő kapcsolatokat. A kapcsolatok arra valók, hogy beteljesítsük, nem pedig arra, hogy meghatározzuk magunkat.

A monologikus ideál komolyan alábecsüli a dialógus szerepét az emberi életben.

Amennyire lehetséges, a genezisre akarja korlátozni. Nem veszi figyelembe, hogy mennyire átalakíthatja az élet jó dolgainak felfogását az, ha szereteteinkkel együtt élvezzük őket, és hogy bizonyos javak csak így, közösen válhatnak hozzáférhetővé. Épp ezért sok fáradtsággal és valószínűleg fájó kudarcokkal járna, ha megpróbálnánk *megakadályozni*, hogy az identitásunkat az általunk szeretett emberek formálják. Nézzük meg, mit is értünk *identitás*on. Azt, hogy kik vagyunk, „honnan jövünk”, a hátteret, amelyhez képest ízlésünk, vágyaink, véleményeink és várankozásaink értelmezhetővé válnak. Ha az általam nagyra értékelt dolgok közül néhány csak egy általam szeretett személyen keresztül hozzáférhető számomra, akkor az illető az identitásom részévé válik.

Egyesek számára ez korlátozásnak tűnhet, amelytől jobb lenne megszabadulni. Így érthetjük meg a remete vagy, hogy egy, a mi kultúránkhoz közelebb álló példát vegyünk, a magányos művész élete mögötti motivációkat. Más szempontból azonban még az ilyen élet is egyfajta dialogikusságra épül. A remete esetében a beszélgetőtárs Isten. A magányos művész esetében maga a mű egy jövődöbéli közönségnek van címezve, még akkor is, ha a műnek kell létrehoznia azt. A műalkotásnak maga a formája mutatja a *címzettséget*\* De akármit gondoljunk is erről, identitásunk kialakítása és fenntartása, a mindennapi létezésből való heroikus kitörési kísérleteket nem számítva, egy életen át dialogikus marad.

\* Ezt a belső dialogicitást M. M. Bahtyin fejtette ki, és mindazok, akik az ő munkájára támaszkodtak. Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. In: Bahtyin: *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok*. Bp., Gondolat, 1976; Holquist, Michael — Clark, Katerina: *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991; Wertsch, James: *Voices of the Mind*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Saját identitásom felfedezése így nem azt jelenti, hogy magányosan dolgozom ki azt, hanem hogy másokkal való részben nyílt, részben rejtett dialógusban alakítom ki. Ez az, amiéit abent kialakított identitás gondolatának megjelenése új jelentőséget ad az elismerésnek. Saját identitásom döntően függ a másokkal való dialogikus kapcsolataimtól.

Ezzel persze nem azt akarom mondani, hogy a másoktól való függőség az autenticitás korával jelent volna meg. Valamiféle függőség mindig jelen volt. A társadalmi identitás természeténél fogva függött a társadalomtól. De korábban az elismerés sohasem merült fel problémaként, be volt építve a társadalmi identitásba, éppen azért, hogy olyan társadalmi kategóriákra épült, amelyeket mindenki magától értetődőnek tekintett. De a belsőleg kialakított, személyes, eredeti identitás nem élvez ilyen *a priori* elismertséget. A kommunikáció segítségével kell elnyernünk, és ez a kísérlet akár kudarccal is végződhet.

Ami a modernitásban jelent meg, az nem az elismerés igénye, hanem a feltételek, amelyek mellett az elismerésre való törekvés kudarcba fúlhat. Ezért van az, hogy ezt az igényt most először ismerik fel. A premodern időkben az emberek nem beszéltek 'identitásról' és 'elismerésről', nem mintha nem rendelkeztek volna azzal, amit mi identitásnak nevezünk, vagy ne függtek volna az elismeréstől, hanem mert ezek nem voltak annyira problematikusak, hogy érdemes lett volna beszélni róluk.

Nem meglepő, hogy a polgári méltóság és az univerzális elismerés eszméinek csíráit Rousseau-nál - akit az autenticitás modern diskurzusának egyik kiindulópontjaként említettem - találjuk meg, ha nem is pont ezeket a terminusokat használja. Rousseau a hierarchikus becsület, a kiváltságok éles kritikusa. Az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* egyik fontos bekezdésében azt a végzetes pillanatot, amelyben a társadalom a korrupció és az igazságtalanság felé fordul, arra az időre helyezi, amikor az emberek vágyakozni kezdenek a kitüntető megbecsülésre. A republikánus társadalomban ezzel szemben, ahol mindenki egyenlően osztozik a közfigyelem fényében, az egészség forrását látja.\*\* De az elismerés témájának legnagyobb hatású korai elemzését Hegelnél találjuk meg.\*\*\* Az elismerés fontossága ma már ilyen vagy olyan formában, általánosan elismert.

Személyes síkon mindannyian tudatában vagyunk annak, hogy az identitást milyen kedvezően vagy kedvezőtlenül alakíthatja a szignifikáns másokkal való kapcsolat. Társadalmi síkon az elismerés politikáját találjuk. Mindkét síkot az autenticitás kialakuló ideálja formálta, és az elismerés lényeges szerepet játszik abban a kultúrában, amely ezen ideál köré nőtt.

\* Bahtyin: *The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences*. In: *Speech Genres and Other Late Essays*, szerk. Caryl Emerson és Michael Holquist (Austin, University of Texas Press, 1986), 126., itt van szó a létező beszélgetőtársakon kívüli címzett fogalmáról. Magyarul: *A szöveg problémája a nyelvészetben, a filozófiában és más humán tudományokban*. In: Bahtyin: *A beszéd és a valóság*. Bp., Gondolat, 1986.

\*\* Lásd például azt a bekezdést a *Gondolatok a lengyel kormányzatról*ban, ahol a régi nyilvános ünnepeket írja le, amelyekben az egész nép részt vett, és a Levél D'Alembert-hez párhuzamos részeit. Az alapelv az volt, hogy nem szabad szétválasztani az előadókat és a közönséget, hanem mindenki egyszerre legyen mindkettő.

\*\*\* Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Bp., Akadémiai Kiadó, 1979), 4. fejezet.

Személyes síkon láthatjuk, hogy az eredeti identitás mennyire rá van utalva a szignifikáns mások elismerésére, illetve mennyire sebezhető, ha megtagadják ezt tőle. Nem meglepő, hogy az autenticitás kultúrájában a kapcsolatok az önfelfedezés és önmeghatározás kulcshelyeinek

számítanak. A szerelmi kapcsolatok nem csak azért fontosak, mert a modern kultúra általában is nagy súlyt fektet a mindennapi szükségletek kielégítésére.

Azért is jelentősek, mert e kapcsolatok a belül kialakított identitás olvasztótégelyei.

Társadalmi síkon az a felismerés, hogy az identitás nyitott dialógusban, előre meghatározott társadalmi forgatókönyv nélkül formálódik, hangsúlyosabbá és központi jelentőségűvé tette az egyenlő elismerés politikáját. Ez a belátás nagyon megemelte a téteket. Az egyenlő elismerés nem egyszerűen az egészséges demokratikus társadalomnak megfelelő eljárás. Hiánya, egy elterjedt modern nézet szerint, ahogy az elején már jeleztem, kárt tehet azokban, akiktől megtagadják. Egy alacsonyabb rendű vagy megalázó kép másokra kényszerítése tényleg torzíthatja vagy elnyomhatja őket, attól függően, hogy a képet mennyire interiorizálták. Nemcsak a mai feminizmus, hanem a rasszok közti viszony és a multikulturalizmus elemzése is azon az előfeltevésen alapulnak, hogy az elismerés megvonása az elnyomás egy formája lehet. Vitatkozhatunk azon, hogy eltúloztuk-e ennek jelentőségét, de annyi biztos, hogy az identitás és az autenticitás új felfogása új dimenziót vezetett be az egyenlő elismerés politikájába, amely ma saját autenticitás fogalmával dolgozik, legalábbis annyiban, amennyiben az idegen beavatkozást károsnak tartja.

## II

Így vált az elismerés diskurzusa megszokottá számunkra, két szinten is: először a személyes szférában, ahol belátjuk, hogy az identitás és az én megformálása a szignifikáns másokkal való folyamatos dialógusban és küzdelemben megy végbe. Másodszor pedig a nyilvános szférában, ahol az elismerés politikája mind nagyobb szerepet játszik. Bizonyos feminista elméletek megpróbálták kimutatni a kapcsolatot a két szféra között.\* Itt a nyilvános szférára fogok koncentrálni: megpróbálok kifejtetni, mit jelentett és mit jelenthet az egyenlő elismerés politikája.

Valójában két elég különböző dolgot jelenthet, az általam leírt két nagy változásnak megfelelően. A becsülettől a méltóság felé való elmozdulással jött létre az univerzalizmus politikája, amely minden polgár egyenlő méltóságát hangsúlyozza, és amelynek célja a jogok egyenlővé tétele volt. Mindenáron el kell kerülni, hogy „első és másodosztályú” polgárokat különböztessünk meg. Az elv által igazolt részletes és tényleges intézkedések persze nagyon különbözőek és gyakran vitathatóak voltak. Egyeseknek az egyenlőség polgári jogokat és szavazati jogot jelentett, mások szerint kiterjed a társadalmi és gazdasági szférára is. E nézet szerint azok, akiket a nyomor megakadályoz abban, hogy polgári jogaikból kihozzák a legtöbbet, arra ítéltettek, hogy másodosztályú polgárok legyenek, és ezért a helyzetüket javító intézkedésekre van szükség az egyenlőség biztosításához. De a polgárok egyenlőségének elve minden értelmezési különbség ellenére általánosan elfogadottá vált. Minden álláspontot, nem számít, mennyire reakciós, erre az elvre hivatkozva védnek. A legnagyobb győzelmet legutóbb az Egyesült Államokban aratta, a 60-as évek polgárjogi mozgalmaival. Érdemes megjegyeznünk, hogy még azok is, akik a déli államokban elleneztek a választójog kiterjesztését a feketékre, találtak az univerzalizmussal összeegyeztethető érvet: a leendő szavazóknak teszteket kellett volna kitölteniük a regisztrációnál.



\* Sok irányzat köti össze ezt a két szintet, de az utóbbi években talán a pszichoanalitikus beállítottságú feminizmus a legjelentősebb, amely a társadalmi egyenlőtlenségek okát a fiúk és a lányok korai nevelésében találja meg. (Lásd Chodorow 1989, Benjamin 1988).

Ezzel szemben a második változás, az identitás modern fogalmának kialakulása a különbözőség politikáját indította útjára. Persze ennek is van univerzalista alapja, emiatt a kettő néhol átfedi egymást, és gyakran össze is keverik őket. Mindenki egyedi identitását el kell ismernünk, de az elismerés itt valami mást jelent. A jogoknak és mentességeknek az a csoportja, amelyet az egyenlő méltóság politikája alapoz meg, egyetemesen egyenlőnek van szána. Amit a különbözőség politikája el akar ismertetni, az egy bizonyos személy vagy csoport egyedi identitása, mindenki mástól való különbözősége. Az elgondolás lényege az, hogy pontosan ezt a különbözőséget nem vették tudomásul, hamisították meg, s asszimilálták a többségi identitáshoz. Az autenticitás ideálja szempontjából pedig az asszimiláció a legfőbb bűn.\*

A követelés alapjául mármint az univerzális egyenlőség elve szolgál. A különbözőség politikájában mindenütt felbukkan a diszkrimináció vádja és a másodosztályú állampolgárság visszautasítása. Ez az a pont, ahol az univerzális egyenlőség elve a méltóság politikájához kapcsolódik. De az elv következményeit nehéz összeegyeztetni ezzel a politikával, amely megköveteli, hogy státust és elismerést adjunk valami olyasminek, ami nem mindenkit jellemez. Vagy, másképpen fogalmazva, csak annak adjunk méltó elismerést, ami univerzálisan jelen van - mindenkinek van identitása -, de tesszük ezt azért, hogy elismerünk valamit, ami mindenkiben különös. Az univerzális követelés a különösség elismeréséhez vezet.

A különbözőség politikája szervesen nő ki az univerzális méltóság politikájából, a már ismerős fogalmi váltások egyikével: a társadalmi feltételek új értelmezése gyökeresen más jelentést kölcsönzött egy régi elvnek. Ahogy annak felismerése, hogy az embereket meghatározza társadalmi-gazdasági helyzetük, megváltoztatta a másodosztályú állampolgár fogalmát - a kategória elkezdte magában foglalni, például, a szegénység örökletes csapdájában élő embereket -, ugyanígy az identitás új, dialogikus felfogása, amely szerint azt a másokkal való érintkezés formálja és deformálja, a másodosztályú státus új formáját vezeti be. A társadalmi-gazdasági meghatározás nagyon is vitatható szociális programokat igazolt. Azok, akik nem fogadták el az egyenlő státus új meghatározását, a különböző újraelosztási programokat és a bizonyos csoportoknak felajánlott különleges lehetőségeket a méltatlan kivételezés egy formájának tartották.

\* A feministáknak erre a vádjára a legjobb példa az, ahogy Carol Gilligan bírálja Lawrence Kohlberg morális fejlődésről szóló elméletét, amiért az az emberi fejlődés olyan képét adja, amely a morális érvelésnek azt a fajtáját állítja előtérbe, amely inkább a fiúk körében gyakori. Lásd Gilligan: In a *Different Voice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982).

Hasonló konfliktusok jelennek meg ma a különbözőség politikája körül. Amíg az univerzális méltóság politikája a hátrányos megkülönböztetést olyan eszközökkel igyekszik elkerülni, amelyek nem veszik figyelembe a polgárok különbözőségét, addig a különbözőség politikája úgy harcol a hátrányos megkülönböztetés ellen, hogy megköveteli, hogy a polgárok

különbségeit különböző bánásmódok alapjának tekintjük. Így ha a bennszülött önkormányzatok követeléseit elfogadják, akkor a törzsek olyan jogokat és meghatalmazásokat fognak kapni, amelyekkel a többi kanadai nem rendelkezik, bizonyos kisebbségeknek pedig joguk lesz ahhoz, hogy kulturális integritásuk megőrzésének érdekében kizárjanak másokat, és így tovább.

A méltóság eredeti politikájának hívei számára ez páfördulásnak, árulásnak, dédelgetett elvük megtagadásának tűnhet. Ezért kísérletek történtek a közvetítésre: megpróbálták megmutatni, hogy ezeket a kisebbségek helyzetének javítására tett intézkedéseket hogyan lehetne mégis igazolni az emberi méltóság eredeti alapján. Ezek az érvek bizonyos pontig sikeresek lehetnek. Például a „különbségvátság”-tól (látszólag) legvérlázítóbban a fordított diszkriminációs intézkedések térnek el, melyek korábban nem preferált csoportokat előnyben részesítenek állásoknál vagy egyetemi helyeknél. Ezt a gyakorlatot azon az alapon igazolták, hogy a történelmi diszkrimináció olyan helyzetet hozott létre, amelyben az így preferáltak hátránnyal indulnak. A fordított diszkriminációt olyan ideiglenes intézkedésként védelmezik, amely előbb vagy utóbb kiegyenlíti majd a pályát, és akkor a régi 'különbségvak' szabályok újra életbe léphetnek, és már nem fognak senkit hátrányos helyzetbe hozni. Ez az érv jónak tűnik, ahol a történelmi alapjai erősek. De nem igazolná azokat az intézkedéseket, amelyeket most terveznek a különbözőség alapján. Ezeknek nem az lenne a céljuk, hogy visszavigyenek minket egy végső, különbségek nélküli társadalmi térbe, hanem ellenkezőleg, hogy fenntartsák és ápolják a különbségeket nemcsak most, hanem a jövőben is. Végül is, ha identitásról van szó, mi lehet megalapozottabb, mint az a törekvés, hogy sohase veszítsük el?\*

Tehát annak ellenére, hogy az egyik politika a másikból ered, a kulcsszavak jelentésének már ismert változásai miatt a kettő elég komolyan különbözik egymástól. A különbség még jobban feltűnik, ha jobban megnézzük, melyik irányzat mit követel - bizonyos univerzális jogokat az egyik, partikuláris identitást a másik -, és megvizsgáljuk az alapjukul szolgáló értékeket.

\* Will Kymlicka nagyon érdekes és megalapozott könyve (Kymlicka 1989) a különbözőség politikájának egy fajtája mellett próbál meg érvelni, főleg a kanadai bennszülött törzsekkel kapcsolatban, és ezt a liberális semlegesség alapjairól teszi. Bizonyos kulturális szükségletekből indul ki - minimálisan az ép és nem veszélyeztetett kulturális nyelv iránti igényből -, amellyel mindenki meghatározhatja a maga számára a jó élet fogalmát, és törekedhet is arra. Bizonyos hátrányos helyzetű csoportok esetében a kultúra épségének megőrzése megkövetelheti, hogy több jogot és forrást kapjanak, mint mások.

De Kymlicka nem ragadja meg kellőképpen az illető csoportok - a kanadai indián törzsek vagy a francia anyanyelvű kanadaiak - tényleges követeléseit, mert nincs tekintettel a fennmaradás céljára. Kymlicka érvelése (talán) helytálló a létező népekkel kapcsolatban, akik bezárva érzik magukat egy elnyomott kultúrába, és vagy abban a kultúrában tudnak élni, vagy sehogy. De az érvelés nem igazolja a fennmaradást célzó intézkedéseket, amelyek generációk sokaságára terveznek. Pedig ez a tét az illető csoportok számára. Csak arra kell gondolnunk, hogy milyen történelmi csengése van a 'la survivance' szónak a francia-kanadaiak számára.

Az egyenlő méltóság politikája azon az eszmén alapul, hogy minden emberi lény egyformán méltó a megbecsülésre. Mindezt egy arra vonatkozó elgondolás alapozza meg, hogy mi is az az emberi lényben, ami megbecsülésre érdemessé teszi, bár ettől a „metafizikai” háttértől gyakran visszarettenünk. Kant számára - akinek *méltóság*fogalma korán hatással volt az

eszme kialakulására - a megbecsülést az parancsolja, hogy racionális lények vagyunk, akik képesek az életüket elvek szerint irányítani.\* Azóta is valami ilyesmi szolgál az egyenlő méltósággal kapcsolatos intuíciónk alapjául, bár a pontos meghatározás megváltozhatott.

A méltóság alapjának tehát egy *univerzális emberi képességei* tartanak, amelyben mindannyian osztozunk. Ez a képesség, és nem az, amit az egyes személyek megvalósítanak belőle, a biztosítéka annak, hogy minden személy méltó a megbecsülésre. Valóban, annyira fontosnak érezzük ezt a képességet, hogy a méltóságot olyanokra is kiterjesztjük, akik a szerencsétlen körülmények folytán képtelenek kifejleszteni magukban e képességet - fogyatékosokra vagy azokra, akik kómában vannak.

A különbözőség politikájának esetében is mondhatjuk, hogy egy univerzális képesség szolgál alapjául, nevezetesen az egyes kultúrák vagy emberek képessége saját identitásuk megformálására és meghatározására. Ezt a képességet egyformán kell tisztelnünk mindenkiben. Mostanában azonban - legalábbis kultúráközi kontextusban - egy erősebb követeléssel lépnek fel, amely szerint a ténylegesen kialakult kultúráknak is egyenlő megbecsüléssel tartoznánk. Azok, akik az európai vagy fehér uralmat nemcsak azért bírálják, mert elnyomta a más kultúrákat, hanem azért is, mert nem adta meg nekik a megbecsülést, ezeket a lekicsinylő ítéleteket nem egyszerűen hamisnak látják a tényekhez képest, hanem valamilyen értelemben morálisan rossznak. Amikor Saul Bellow-t idézni szokták, amint valami ilyesmit mond: „Ha majd a zulusok is adnak egy Tolsztojt a világnak, akkor őket is olvasni fogjuk”,\*\* ebben az európai arrogancia jelképét látják, és nemcsak azért, mert Bellow *de facto* érzéketlen volna eszerint a zulu kultúra értékei iránt, hanem gyakran azért is, mert úgy látják, hogy ez a kijelentés az emberi egyenlőség elvének tagadását tükrözi. Az a lehetőség, hogy a zulusok, bár ugyanolyan képességeik vannak a kultúraformálásra, mint akárki másnak, mégis egy másokénál kevésbé értékes kultúrával állhattak elő, kezdettől ki van zárva. Ha egyáltalán számba vesszük a lehetőséget, tagadjuk az emberi egyenlőséget. Bellow hibája tehát nem partikuláris értékelési hiba, hanem egy alapvető elv tagadása.

Ha az erősebb szemrehányással van dolgunk, akkor az egyenlő elismerés követelménye túlmegy az emberek egyenlő kultúraalkotó képességének belátásán, és annak elismerését is magában foglalja, hogy az is egyenlő értékű, amit ebből a lehetőségből ténylegesen megvalósítottak. Ez, ahogy azt később látni fogjuk, komoly problémákhoz vezet.

\* Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (Bp., Gondolat, 1991), 68.

\*\* Fogalmam sincs, hogy tényleg mondott-e ilyet Bellow, vagy akárki más. Csak azért említeni, mert egy elterjedt attitűdöt tükröz - persze az anekdota is emiatt terjedt el.

A politikának ez a két módja tehát, bár mindkettő az egyenlő megbecsülés fogalmán alapul, konfliktusba kerül egymással. Az egyik szerint az egyenlő megbecsülés elvéből az következik, hogy az emberekkel különbségeikre való tekintet nélkül kell bánnunk. Az az elgondolás, amely arról szól, mi követeli a megbecsülést, arra összpontosít, ami mindenkiben azonos. A másik politika szerint a különöst kell elismernünk és támogatnunk. Az első azzal vádolja a másodikat, hogy megsérti a meg nem különböztetés elvét. A második azzal vádolja az elsőt, hogy tagadja az identitást, mivel az embereket homogén, számukra idegen öntőformába kényszeríti. Ez akkor is baj volna, ha az öntőforma maga semleges volna - vagyis senkié. De a vád általában továbbmegy ennél. Azt állítja, hogy az egyenlő méltóság

különbségvak elvei nem semlegesek, mint állítják, hanem az uralkodó kultúra tükröződik bennük. Kiderül tehát, hogy csak a kisebbségek vagy az elnyomott kultúrák kényszerülnek arra, hogy idegen formát vegyenek fel. Következésképpen, a tisztességesnek és különbségvaknak szánt társadalom nemcsak embertelen (mert elnyomja az identitásokat), hanem bonyolult és tudattalan módon maga is erősen diszkriminatív.\* Ez az utolsó támadás a legfájóbb és a legkegyetlenebb. Úgy látszik, az egyenlő méltóság liberalizmusa előfeltételezte, hogy vannak univerzális, különbségvak elvek. Ha egyelőre nem sikerült is meghatározni őket, meghatározásuk programja akkor is él és fontos marad. Különböző elméleteket terjeszthetünk elő, és vitathatjuk is őket - sokfélet állítottak fel napjainkban\*\* -, de a különböző elméletek közös előfeltevése, hogy az elméletek egyike igaz.

A különbözőségi politika legradikálisabb formáinak vádja az, hogy maguk a 'vak' liberalizmusok is partikuláris kultúrák tükröződései. És az a legaggasztóbb, hogy ez az elfogultság talán nemcsak az eddig megfogalmazott elméletek esetleges gyengesége, hanem lehet, hogy az ilyen liberalizmus pusztán eszméje is gyakorlati ellentmondás: partikularizmus, amely univerzálisnak tetteti magát.

Most lassan és óvatosan fel fogom fejteni ezt a problémafüzért, megvizsgálva a kétfajta politika kialakulásának fontosabb stádiumait a nyugati társadalmakban. Az egyenlő méltóság politikájával kezdem.

### III

Az egyenlő méltóság politikája két formában jelent meg a nyugati civilizációban, az egyiket Rousseau, a másikat Kant nevéhez köthetjük. Ez nem jelenti, hogy mindkét irányzat minden képviselőjére hatottak ezek a mesterek (bár jó érvek szólnak amellett, hogy a rousseau-i vonalra ez áll), annyit jelent csak, hogy Rousseau és Kant fontos korai képviselői a két modellnek. Meg kell vizsgálnunk a modelleket, hogy eldönthessük, mennyire marasztalhatóak el a hamis homogenizáció kényszerítésének vádjában.

\* Mindkét vádat hallani manapság. A multikulturalizmus és a feminizmus bizonyos formáinak esetében arról az erősebb vádról kell beszélnünk, amely szerint az uralkodó kultúra diszkriminál. A Szovjetunióban hasonló vádakat hangoztatnak az uralkodó orosz kultúrával szemben, de az is elhangzott, hogy a marxista—leninista kommunizmust, amely mindenkitől egyformán idegen volt, mindenkire egyformán rákényszerítették. A kommunizmus öntőformája ezek szerint valójában senkié. Ezt Szolzsenyicin fejtette ki, de a legkülönbözőbb meggyőződésű oroszok értenek vele egyet, és a dolog fontos szerepet játszott abban a rendkívüli jelenségben, amelyet a birodalom szétesése jelent.

\*\* Lásd: Rawls 1971; Dworkin 1977; és Habermas 1981.

Korábban, az előző fejezet elején azt állítottam, hogy Rousseau-t tekinthetjük az egyenlő elismerést értéké emelő diskurzus egyik elindítójának. Nem azért, mert használja a terminust, hanem mert először tekinti fontosnak az egyenlő elismerést - egyenesen a szabadság nélkülözhetetlen feltételének tartja. Rousseau, mint köztudott, szembeállítja az egyenlőség körülményei közti szabadságot a hierarchia és a másoktól való függőséggel.

állapotával. Egy ilyen államban az ember nemcsak azért függ másoktól, mert azok gyakorolják a politikai hatalmat vagy mert szüksége van rájuk a túléléshez, vagy dédelgetett tervei valóra váltásához, hanem mindenekfelett azért, mert vágyik a megbecsülésükre.

A másoktól függő személy a közvélemény rabszolgája.

Ez a gondolat az egyik kulcsa annak a kapcsolatnak, amelyet Rousseau a másoktól való függőség és a hierarchikus társadalom között lát. A két dolog logikailag elkülöníthetőnek tűnik. Miért ne lehetne másoktól függeni az egyenlőség feltételei mellett? Úgy tűnik, Rousseau-nál azért nem lehet, mert a másoktól való függés számára azt jelenti, hogy szükségünk van mások jó véleményére, és ezt a becsület hagyományos fogalma felől értelmezi, azaz úgy, hogy lényegében kötődik a kiváltságokhoz. Az a megbecsülés, amelyet ilyen feltételek mellett keresünk, lényegében a megkülönböztetésre épül, és mint ilyen, pozicionális érték.

A becsület központi szerepe okozza, hogy az emberiségnek ez az elfajult állapota a javak olyan paradox elosztásához vezet, amelyben egyenlőtlenek vagyunk a hatalomban, mégis mindannyian függünk egymástól- nemcsak a szolga az úrtól, hanem az úr is a szolgától. Ezt sokan megfigyelték már. *A társadalmi szerződés* híres mondata, rögtön az előző híres mondat után, amely arról szól, hogy az ember szabadnak született és mégis mindenhol láncokban van, így hangzik: „némelyek a többi ember urának képzelik magukat, pedig még inkább rabszolgák, mint azok” (Rousseau 1978a, 476. p.). Az *Emilben* pedig azt mondja, hogy az ilyen függőségben „az úr és a szolga kölcsönösen lealacsonyítja egymást” (Rousseau 1957). Ha a dolog egyszerűen nyers erő kérdése lenne, akkor az urat a szolgánál szabadabbnak kellene gondolnunk. A becsület hierarchikus rendszere azonban nem nélkülözheti az alsóbb rendek hódolatát.

Rousseau elgondolása sokban emlékeztet a sztoikusokéra, akik kétségkívül hatással voltak rá. A hiúságban (*amour propre*) ő is a rossz egyik fontos forrását látja. De nem áll meg ott, ahol a sztoikusok. Van a hiúságnak egy régi - sztoikus és keresztény - felfogása, amely azt ajánlja, hogy egyáltalán ne törekedjünk mások jó véleményére. Arra szólít fel, hogy lépünk ki az emberi életnek abból a szeletéből, amelyben jó hírnévre vágyunk, megszerezük és elveszítjük azt. Eszerint nem kellene törődnünk azzal, hogyan jelenünk meg a nyilvános térben. Néha mintha Rousseau is ezt a vonalat támogatóna. Különösen, hogy saját magát is szívesen állítja be úgy, mint aki a világ rágalmai és méltatlan ellenségessége közepette is megőrzi integritását. De ha megnézzük a lehetséges jó társadalomról szóló elemzéseit, látni fogjuk, hogy a megbecsülés ott is fontos szerepet játszik, hogy az emberek ott is a nyilvánosság szeme előtt élnek. Egy működő köztársaságban a polgárok igenis törődnek a többiek véleményével. *A Lengyel alkotmánytervezet* egy passzusában

Rousseau leírja, hogy az antik törvényhozók hogyan gondoskodtak arról, hogy a polgárok kötődjenek hazájukhoz. Ennek egyik eszköze a nyilvános játékok rendezése volt.

A görög játékok sikeres versenyzőit honfitársaik üdvivalgással fogadták - ez az, ami, ösztönözvén a versenyszellemet és a dicsőség szeretetét, a görög bátorságot és a görög erényt oly szintre emelte, amelyhez manapság semmi sem fogható - amely voltaképpen hihetetlennek tűnik a modern ember szemében.\*

Nagyon adtak a dicsőségre, a köz elismerésére, mi több, ennek jótékony hatása volt. Miért volt ez így, ha a modern becsület kártékony erőnek számít? A megoldást, úgy tűnik, az

egyenlőség adja, illetve az annak alapjául szolgáló kiegyensúlyozott kölcsönösség. Fogalmazhatunk úgy is (bár Rousseau ezt nem mondta kifejezetten), hogy az ideális köztársaságban mindenki függ mástól, de mind egyenlő mértékben. Rousseau amellet érvelt, hogy ezeket az eseményeket - játékokat, ünnepeket, előadásokat - a polgárok különböző osztályai közötti megkülönböztetés teljes hiánya teszi az erény és a patriotizmus forrásaivá. Szabad ég alatt, mindenkit bevonva zajlottak, a nép egyszerre volt közönség és látványosság. Szembeállítja ezt a modern vallási gyakorlattal, amely zárt templomban folyik, és mindenekelőtt a modern színházzal, amely szintén zárt térben működik, fizetni kell, hogy bejuss, és amelyben hozzáértők kiválasztott csoportja mutat be valamit másoknak.

Ez a *Levél D'Alembert-nek* központi témája. Rousseau itt ismét szembeállítja a modern színházat és az igazi köztársaság nyilvános, szabadtéri ünnepéyeit, és nyilvánvalóvá teszi, hogy a néző és az előadó azonossága az erényes gyülekezetek kulcsfontosságú vonása.

De végül is mi lesz a tárgya e látványosságoknak? Mit fognak bemutatni? Semmit, ha úgy tetszik. Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsődülniök, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, és kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük. (Rousseau 1978b, 450. p.)

Rousseau ki nem mondott érve így hangzik: a tökéletesen kiegyensúlyozott kölcsönösség kihúzza a véleményfüggőség fullánkját, és a szabadsággal összeegyeztethetővé teszi azt. A teljes kölcsönösség és a cél egysége, amely azt lehetségessé teszi, együtt biztosítják, hogy önmagam megtagadása nélkül követhessem mások véleményét. Továbbra is 'engedelmeskedem magamnak', mint a közös terv vagy 'általános akarat' részese. A megbecsülésre való törekvés ebben a kontextusban összeegyeztethető a szabadsággal és a társadalom egységével, hiszen a társadalom minden erényes embert ugyanannyira és ugyanabból a (helyénvaló) okból becsül.

\* Rousseau: *Considerations sur le gowernment de Pologne*, 345.; *Considerations on the Government of Poland*, ford. Wilmoore Kenn dall (Indianapolis, Bobbs-Merril, 1972), 8.

A becsület hierarchikus rendszerében ezzel szemben versenyben állunk, az egyik dicsősége szükségképpen a másik szégyene vagy ismeretlensége. A cél egysége széthullott, és ha ilyen körülmények között próbálom elnyerni mások rokonszenvét, szükségszerűen elidegenedem magamtól, hiszen a többiek céljai a feltevés szerint különböznek az enyéemtől. A rossz értelemben vett függőség paradox módon elkülönüléssel és elszigeteltséggel jár, a jó értelemben vett pedig, amelyet Rousseau nem is hív másoktól való függőségnek, a közös terv, a „közös én”\* egységét hozza magával (Rousseau 1978a: 479. p.).

Rousseau áll tehát a becsület és méltóság új diskurzusának kezdeténél. A becsületről és a büszkeségről szóló két hagyományos gondolkodásmódhoz hozzátesz egy harmadikat, mely meglehetősen különbözik azoktól. Az egyik diskurzusra fent már utaltam: ez elítélte a hiúságot, arra szólított fel, hogy vonuljunk vissza az emberi életnek ebből a dimenziójából, és ne törődjünk a megbecsüléssel. Ott volt még a becsület nyíltan nem univerzalista és egyenlőségellenes etikája, amely a jó hírnévre való törekvést tartja a megbecsülésre méltó

ember legfontosabb tulajdonságának. Aki nem törődik a jó hírével, nem kész megvédeni azt, az gyáva, és ezért elítélhető.

Rousseau kölcsönveszi az első diskurzus elítélő nyelvezetét, de nem azzal a felszólítással fejezi be, hogy mondjunk le a megbecsülés kereséséről. Ellenkezőleg, a becsületre való törekvés központi jelentőséget kap republikánus modelljében. A hiúsággal és a becsülettel csak akkor van baj, ha kiváltságokra, tehát a társadalom megosztására, tehát rossz értelemben vett függőségre törekszenek, amely viszont a természet hangjának elvesztéséhez, korrupcióhoz, a kötöttségek elfeledéséhez, elpuhultsághoz vezet. A megoldást nem a megbecsülés fontosságának tagadása hozza magával, hanem egy olyan rendszerbe való átlépés, amelyet az egyenlőség, a kölcsönösség és a cél egysége jellemez.

Ez az egység teszi lehetővé a megbecsülés egyenlőségét, ugyanakkor a megbecsülés egyenlősége is hozzájárul a cél egységéhez. Az általános akarat égisze alatt minden erényes polgárt egyformán kell becsülni. Megszületett a méltóság kora.

\* Sokat köszönhetek itt Natalie Omannel folytatott beszélgetéseinknek. Lásd Oman: „Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau” (Master's research paper, McGill University, July 1991).

A büszkeségnek azt az új kritikáját, amely magányos önsanyargatás helyett az egyenlő méltóság politikájához vezet, kapta fel és tette híressé Hegel az úr és szolga dialektikájában. A hiúság gonoszságát hangsúlyozó régi diskurzussal szemben abból indul ki, hogy csak annyiban teljesebbek vagyunk ki, amennyiben mások elismernek minket. Minden tudat elismerést keres a másikban, és ez nem az erény hiányának a jele. A becsület megszokott, hierarchikus koncepciója azonban alapvetően hibás. Hibás, mert nem tudja kielégíteni azt a szükségletet, amely az embereket az elismerés keresésére készíti. Akik nem tudnak megbecsülést szerezni, elismerés nélkül maradnak. De a nyertesek sem járnak sokkal jobban, hiszen csak a vesztesek elismerését szerezték meg, márpedig az ő csodálatuk eleve értéktelen, hiszen nem szabad, önálló, a nyertessel egy szinten álló személyiségek. Az elismerésért való küzdelem egyetlen kielégítő megoldást nyerhet, és ez az egyenlők közti kölcsönös elismerés uralma. Hegel követi Rousseau-t, amennyiben ezt egy közös céllal rendelkező társadalomban találja meg, ahol a mi ugyanazt jelenti, mint az én, és az én ugyanazt, mint a mi.\*

De ha Rousseau-ban látjuk az egyenlő méltóság politikájának kezdeteit, akkor azt is látnunk kell, hogy megoldása alapjaiban téves. A fejezet elején feltett kérdésre visszatérve: a megbecsülés egyenlősége a cél szigorú egységét feltételezi, amely viszont a szerepek minden megkülönböztetésével összeegyeztethetetlennek látszik - Rousseau-nál az állam csak akkor lehet szabad, ha lemond a szerepek szétválasztásáról. Úgy tűnik, Rousseau azt az elvet követi, hogy a társadalom csak akkor lehet szabad, ha minden olyan  $xRy$  relációra, ahol  $R$ -nek a hatalomhoz is köze van, azon terminusok, amelyek között a reláció fennáll, azonosak -  $xRy$  csak akkor egyeztethető össze a szabad társadalommal, ha  $x = y$ . Ez akkor is érvényes, ha  $R$  azt jelenti, hogy  $x$  a nyilvános térben mutatkozik  $y$ -nak, de különösen érvényes akkor, ha a reláció 'szuverenitást gyakorol felette'. A társadalmi szerződés államában a népnek kell lennie a szuverénnek és az alattvalónak is.

Rousseau-nál az uralomtól való szabadság, a megkülönböztetett szerepek hiánya és a szigorú értelemben vett közös cél elválaszthatatlanok egymástól. Mindannyiunknak függenünk kell az

általános akarattól, különben kétoldalú függőségi formák jelennének meg.\*\* Ezt a jelszót használták a homogenizáló zsarnokság legszörnyűbb formái, a jakobinusoktól a huszadik század totalitárius rendszereiig. De még ha a háromság harmadik elemét félretesszük is, az egyenlő szabadság és a megkülönböztetés hiányának egymás mellé állítása még mindig kísért. Akárhogyan uralkodjék is el ez a gondolat - a feminista vagy akár a liberális gondolkodás fajtáiban -, a különbségeket hajlamos nagyon nehezen viselni.

\* Hegel: *A szellem fenomenológiája*.

\*\* A híres (vagy hírhedt) szlogen igazolásában, amely szerint akit a törvény követésére kényszerítenek, azt „szabadságra kényszerítik”, Rousseau továbbmegy: „Ez a kikötés nem csak a hon szolgálatába állítja a polgárokat, hanem egyben minden személyes függéstől megoltalmazza őket.” *A társadalmi szerződésről*, 482.

## IV

Ha egyetértünk is a fenti elemzéssel, és megtartjuk a távolságot a polgári méltóság Rousseau-i modelljétől, akkor is kíváncsiak lehetünk arra, hogy az egyenlő méltóság minden, az univerzális képességek elismerésén alapuló politikája szükségképpen egyformán homogenizáló-e. Áll-e ez azokra a modellekre is - ezeket fentebb, talán némileg önkényesen, Kant nevéhez kötöttem -, amelyek az egyenlő szabadságot elkülönítik a Rousseau-i háromság másik két elemétől? Ezeknek a modelleknek nemcsak hogy semmi közük nincs az általános akarathoz, de a szerepek megkülönböztetésének kérdéseitől is elvonatkoztatnak. Egyszerűen a polgárok egyenlő jogaival foglalkoznak. A különbözőség politikájának radikális hívei ennek ellenére azzal vádolják a liberalizmusnak ezt a formáját, hogy képtelen megadni a méltó elismerést a különbözőségnek. Jogos-e ez a kritika? Tény, hogy az egyenlő jogok liberalizmusának vannak olyan formái, amelyekről saját híveik is elismerik, hogy csak mérsékelt elismerést tudnak nyújtani más kulturális identitásoknak. Ebben a modellben az a gondolat, hogy a jogoknak valamilyen standard listája másként érvényesülhet az egyik kulturális kontextusban, mint a másikban, s hogy az alkalmazásnál különböző kollektív célokat kellene figyelembe venni, elfogadhatatlannak számít. A kérdés az, hogy az egyenlő jogoknak ez a megszorító értelmezése-e az egyetlen lehetséges interpretáció. Ha igen, akkor úgy tűnik, a homogenizáció vádja megalapozott.

De talán van más lehetőség is - úgy gondolom, hogy van. A problémát talán megvilágítja, ha megvizsgáljuk kanadai kontextusban, ahol a kérdés fontos szerepet játszik az ország fenyegető felbomlásában. Valójában a jogok liberalizmusának két fajtája került szembe egymással, ha zavaros formában is, az utóbbi évek hosszú és meddő alkotmányozási vitái során.

A probléma a Kanadai Jogok Chartájának 1982-es elfogadása miatt került előtérbe, amely politikai rendszerünket ebben a tekintetben az amerikaival állította egy sorba, amennyiben jogok olyan csoportját tartalmazta, amely a kormányzat minden szintjén alapot adott a törvényhozás bírói felülvizsgálatára. Elkerülhetetlenül felmerült a kérdés, hogy ezek a jogok hogyan viszonyuljanak a másság iránti igényhez, amely egyrészt a francia-kanadaiak, főleg a quebeciek, másrészt abennszülött népek oldaláról fogalmazódott meg. A tét ezeknek a népeknek a vágya a fennmaradásra, és mindaz, ami ebből következik: az önkormányzati



autonómia bizonyos formáinak követelése és az az igény, hogy lehetőségük legyen meghozni a fennmaradáshoz szükségesnek ítélt intézkedéseket.

Quebec például számos nyelvi törvényt fogadott el. Az egyik azt szabályozza, hogy ki küldheti a gyermekét angol nyelvű iskolába (a francia anyanyelvűek vagy a bevándorlók nem), a másik megköveteli, hogy az ötven alkalmazottnál többet foglalkoztató vállalkozásoknál az üzlet nyelve a francia legyen, a harmadik törvényen kívül helyezi a nem francia nyelvű kereskedelmi szerződést. Más szóval, a quebeci kormányzat olyan, saját polgárait korlátozó intézkedéseket hozott a fennmaradás kollektív céljának nevében, amilyeneket más kanadaiak esetében a Charta megtiltana.\* Az alapkérdés az, hogy megengedhető-e mindez vagy sem.

A kérdést végül is egy alkotmánykiegészítési javaslat tette fel, amelyet a konferencia helyéről neveztek el, ahol először megfogalmazták: Meech Lake. A Meech Lake-i egyezmény Quebecet különálló társadalomként akarta elismertetni, és ezt az alkotmány többi része, többek közt a Charta értelmezésének egyik alapjává kívánta tenni. Ez lehetőséget teremtett volna arra, hogy az alkotmány az ország különböző részeiben más-más értelmezést kapjon. Sokan nem tudták elfogadni az ilyen értelmezésbeli eltérések lehetőségét. Ha megvizsgáljuk, hogy miért, akkor a jogi liberalizmus és a különbözőség viszonyának gyökeréig jutunk.

\* Kanada legfelsőbb bírósága hatályon kívül helyezte azt a rendelkezést, amely megtiltja a nem francia nyelvű kereskedelmi aláírást. A bírák egyetértettek abban, hogy ésszerű lenne megkövetelni, hogy az aláírások franciául legyenek, és valamilyen más nyelven. Más szavakkal, megengedhető lenne a csak angol nyelvű aláírások betiltása Quebecben. Ezt még igazolná a francia nyelv védelmének és támogatásának quebeci igénye. Ez vélhetőleg azt jelenti, hogy más tartományokban is hatályon kívül lehetne helyezni a jelek nyelvét korlátozó szabályokat valamilyen megfontolásból. A *signage-t* korlátozó előírások történetesen még mindig hatályban vannak Quebecben. mert a Charta egy bizonyos rendelkezése megengedi, hogy a törvényhozók korlátozott időre figyelmen kívül hagyják a bíróságok döntéseit.

A kanadai Charta a huszadik század második felében uralkodó trendet követve két lényeges ponton ad alapot a bírói felülvizsgálatnak. Először meghatározza az egyéni jogok egy csoportját - ez nagyon hasonlít arra, amelyet más charták és nyilatkozatok védenek a nyugati demokráciákban, például az Egyesült Államokban. Másodsor, számos tekintetben egyenlő elbánást biztosít a polgároknak, azaz másképpen fogalmazva, véd az irreleváns alapon, például a faj vagy a nem alapján történő hátrányos megkülönböztetés ellen.

Sok más is van még a chartában, rendelkezik például a nyelvi jogokról és abenszülöttek jogairól - ezeket úgy is lehet érteni, hogy hatalmat adnak e csoportok kezébe. A közvéleményt azonban az elsőként említett két téma uralja.

Ez nem véletlen. Ez a két rendelkezéstípus meglehetősen elterjedt a bírói felülvizsgálatnak alapot adó jogok bevett csoportjaiban. Ebből a szempontból a nyugati vagy talán az egész világ amerikai példát követ. Az amerikaiak voltak az elsők, akik megfogalmazták és elfogadtak egy „Bili of Rights”-ot - ez az alkotmányuk ratifikációja során történt, és feltétele volt annak. Érvelhetünk amellett, hogy nem voltak teljesen tisztában azzal, hogy a bírói felülvizsgálat e jogok biztosításának a módszere, de annyi biztos, hogy ez hamar gyakorlattá vált. Az első alkotmánykiegészítések egyéneket, esetleg az egyes államok kormányait védtek

az új szövetségi kormány beavatkozásaival szemben.\* A meg nem különböztetés témája a polgárháború után, a diadalittas rekonstrukció idején kapott központi jelentőséget a bírói felülvizsgálatban - főleg a tizennegyedik kiegészítésre gondolok, amely az állampolgárok törvény általi egyenlő védelmét mondja ki. Ez a téma ma már ugyanolyan fontos, mint az egyéni jogok védelmének régebbi normája, sőt a köztudatban talán még annál is erősebben van jelen.

Sok angol-kanadai gondolja, hogy ha a politikai közösség bizonyos kollektív célokat támogat, akkor a Chartának mindkét alapvető rendelkezése, esetleg egyenesen a jogok minden elfogadható listája veszélybe kerül. Először is, a kollektív célok támogatása olyan intézkedéseket követelhet meg, amelyek korlátozhatják az egyének viselkedését, ilyen módon megsértve jogaikat. Ez a rettegett következmény számos Quebecben és azon kívül élő nem francia anyanyelvű kanadai számára már meg is valósult Quebec nyelvi törvényeivel. A quebeci szabályozás például, mint már említettem, megszabja, hogy a szülők milyen típusú iskolába küldhetik gyermekeiket, vagy, és ez a legnevezetesebb példa: megtilt bizonyosfajta kereskedelmi szerződést. Ez utóbbi rendelkezést máihatályon kívül helyezte a Legfelsőbb Bíróság, arra hivatkozva, hogy ellenkezik az Emberi Jogok Nyilatkozatával és a Chartával; és csak egy olyan paragrafusra hivatkozva léptette újra hatályba, amely bizonyos esetekben megengedi, hogy a Chartára hivatkozó bíróság döntését korlátozott időre figyelmen kívül hagyják - ez az úgynevezett mindazonáltal-paragrafus.

\* Az első kiegészítés például, amely megtiltja, hogy a Kongresszus hivatalos vallást fogadjon el, eredetileg nem az állam és a vallás szétválasztását célozta. Abban az időben fogadták el, amikor sok államnak volt hivatalos egyháza, és arra szánták, hogy megakadályozza, hogy a szövetségi kormány szembekerüljön a helyi megállapodásokkal. Csak később, a tizennegyedik kiegészítés után terjesztették ki ezt a korlátozást a szövetségi kormányról a kormányzat minden szintjére, az inkorporáció tanának megfelelően.

Másodszor, még ha az egyéni jogok nem sérülhetnének is, lehet, hogy egy nemzetiségi csoport kollektív céljainak támogatása már magában diszkriminatív. A modern világban biztosra vehetjük, hogy az adott törvényhozás alatt élő polgárok egy része nem fog az ilyen módon kivételezett csoportba tartozni. Gondolhatjuk azt, hogy ez már magában diszkriminációhoz vezet. De ezen túl a kollektív célok támogatása valószínűleg megköve teli, hogy a csoport tagjait és a kívülállókat különbözőképpen kezeljük. Így a 101-es törvény iskoláztatással kapcsolatos rendelkezései (durván szólva) megtiltják, hogy a francia anyanyelvűek és a bevándorlók angol nyelvű iskolába küldjék gyermekeiket, míg az angol anyanyelvű kanadaiaknak ezt megengedi.

A quebeci politika ebből a szempontból ütközik a Chartával, és erre hivatkozott a Meech Lake-i egyezmény ellenzéke Kanada többi részében. A vita tárgya a 'különálló társadalom' paragrafus volt: azt akarták, hogy a Chartát védjék meg vagy részesítsék előnyben ezzel a paragrafussal szemben. Kétségtől volt a dologban egy jó adag régi vágású Quebec-ellenes előítélet, de volt egy fontos filozófiai érvük is, melyet itt ki kell fejtenünk.

Azok, akik az egyéni jogokat mindennél előbbre valónak tekintik, és úgy gondolják, hogy a diszkriminációt tiltó intézkedésekkel együtt mindig elsőbbséget kell hogy élvezzenek a kollektív célokkal szemben, általában egy olyan liberális perspektívából beszélnek, amely egyre elterjedtebb az angolszász világban. A forrása természetesen az Egyesült Államok, ahol

a társadalom legjobb jogászai és filozófusai dolgozták ki és védelmezik napjainkban, többek közt John Rawls, Ronald Dworkin és Bruce Ackerman (Rawls 1971; Dworkin 1977). Az alapgondolatnak több megfogalmazása létezik, de a számunkra most érdekes dolgot legjobban talán Dworkin foglalja össze *Liberalizmus* című rövid cikkében (Dworkin 1992).

Dworkin kétfajta morális elkötelezettséget különböztet meg. Mindenkinek van nézete az élet céljáról, arról, hogy mit tartunk jó életnek, mire kellene törekednünk nekünk és másoknak. De azt is elismerjük, hogy egyenlően és tisztességesen kell bánnunk egymással, tekintet nélkül a célokra vonatkozó elgondolásaink különbségeire. Ez utóbbi elkötelezettséget procedurálisnak nevezhetjük, míg az élet céljaira vonatkozó elkötelezettségek szubsztantívak. Dworkin azt állítja, hogy a liberális társadalom mint társadalom nem fogad el egyetlen, az élet céljairól szóló sajátos nézetet sem. A társadalmat egy erős procedurális elkötelezettség egyesíti: az embereket egyenlő megbecsüléssel kell kezelnünk. A kormányzat mint olyan azért nem támogathat egyetlen szubsztantív nézetet sem - például nem lehet célja a törvényhozásnak, hogy ilyen vagy olyan értelemben erényessé tegye az embereket -, mert ezzel megsértené a procedurális normát. A modern társadalmak sokszínűsége miatt ez ugyanis elkerülhetetlenül azt jelentené, hogy egyesek elkötelezettjei lennének az erény támogatott fogalmának, mások meg nem. Lehet, hogy a támogatottak alkotnák a többséget - ez valószínű is, különben a demokratikus társadalom nem támogatná a nézeteiket. Mindazonáltal nem mindenki értene velük egyet, tehát ezt a szubsztantív életfelfogást támogatva a társadalom nem kezelné egyenlő megbecsüléssel a másként gondolkodó kisebbséget - olyan lenne ez, mintha azt mondaná nekik: nézeteitek nem olyan értékesek az állam szemében, mint honfitársaitok többségének nézetei.

Ez a liberalizmus, mely Immanuel Kant elképzeléseihez nyúl vissza, igen mély filozófiai feltevésekre támaszkodik. E feltevés szerint az emberi méltóság - más vonások mellett - főleg az autonómiában gyökerezik, azaz abban a mindenkiben meglévő képességben, hogy maga döntse el, mit tart jó életnek. A méltóságot nem annyira a jó élet egy bizonyos értelmezésével kötik össze - ekkor az ettől a nézettől való eltérés csökkenthetné a méltóságot -, hanem az arra való képességgel, hogy a különböző nézeteket felbecsüljük, és az egyik mellett elkötelezzük magunkat. Azt állítják, hogy ha bizonyos emberek megfontolásainak eredményét hivatalosan másokéi fölé emelnénk, akkor nem becsülnénk mindenkiben egyenlően ezt a képességet. A liberális társadalomnak semlegesnek kell maradnia a jó élet kérdésében, annak biztosítására kell korlátoznia magát, hogy polgárai, bárhogy lássák is a világot, tisztességesen bánjanak egymással, az állam pedig egyenlően bánjon mindegyikükkel.

Ennek a nézetnek a népszerűsége, amely az embert elsősorban az önmeghatározó és önkifejező választás alanyának tekinti, segít megmagyaráznunk, miért olyan erős a liberalizmusnak ez a modellje. Azt is figyelembe kell vennünk persze, hogy nagy erővel és okosan fejtették ki az Egyesült Államokban, és éppen a bírói felülvizsgálat alkotmányos elméleteivel kapcsolatban.\* Így nem meglepő, hogy az az elgondolás, amely szerint a liberális társadalom nem egyeztethető össze a jó élet egy fogalmának nyilvános támogatásával, a kanti filozófiánál szélesebb körben terjedt el. Ez, ahogyan Michael Sandel nevezi, a procedurális köztársaság koncepciója. Ez a koncepció nagy hatással van az Amerikai Egyesült Államok politikai életére, és ez vezetett oda, hogy az alkotmány szövegén alapuló bírói felülvizsgálat szerepe megnőtt a többségre támaszkodó és törvényalkotásra törekvő hagyományos politikai folyamat rovására (Sandel 1984).

\* Lásd például Lawrence Tribe érveit (Tribe 1990).

Egy olyan kollektív célokkal rendelkező közösség, mint Quebec, megsérti ezt a modellt. A quebeci kormányzat magától értetődőnek tekinti, hogy a francia kultúra fennmaradása és virágzása Quebecben érték. A politikai közösségnek nem mindegy, hogy valaki ragaszkodik-e elődei kultúrájához, avagy az önmegvalósítás vagy valamilyen egyéni cél nevében elhagyja azt. Lehetne azzal érvelni, hogy egy procedurális modellt követő liberális társadalomnak is célja a fennmaradás. Tekinthejtük például úgy, hogy a francia nyelv olyan kollektív erőforrás, amelyet az egyének használni akarnak és amelynek megőrzéséért tenni is hajlandóak - ilyen például a tiszta levegő vagy a zöldterület is. Ez azonban nem ragadja meg a kultúra fenntartására törekvő politika hajtóerejét. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a francia nyelvet elérhetővé kell tenni azok számára, akik azt akarják választani. Ez volt a célja az elmúlt húsz év kétnyelvűséggel kapcsolatos intézkedéseinek. A kultúra fenntartására törekvő politika azt akarja biztosítani, hogy a jövőben is legyenek olyan közösségek, amelyek ki akarják használni a francia nyelv nyújtotta lehetőségeket. Ez a politika *meg akarja teremteni* a közösség tagjait - biztosítani akarja például, hogy a következő nemzedékek is francia anyanyelvűnek tartsák magukat.

Nem szabad azt gondolnunk, hogy ezek a kormányzatok csak a ma élő embereknek akarnak lehetőségeket nyújtani.

A quebeciek tehát, és akik hozzájuk hasonlóan jelentőséget tulajdonítanak az efféle kollektív céloknak, a liberális társadalom egy másik modelljét szokták választani. Nézetük szerint igenis szervezhetünk társadalmakat a jó élet egy meghatározása köré anélkül, hogy ezzel lebecsülnénk azokat, akik nem értenek egyet vele. Vannak javak, amelyeknek a természete megköveteli, hogy közösen törekedjünk rájuk - ezért az ilyenekkel foglalkozni közérdek. Ennek a koncepciónak megfelelően az tűntetné ki a liberális társadalmakat, ahogyan azok kisebbségeikkel bánnak, többek közt azokkal, akik nem osztják a jó közös meghatározását, mindenekfelett pedig azok a jogok, amelyeket tagjaiknak adnak. De jogok alatt most azokat kell érteni, amelyeket már a liberális hagyomány kezdeteinél döntő fontosságúként ismertek fel: az élethez, a szabadsághoz, a tulajdonhoz, a méltányos eljáráshoz, a véleménynyilvánításhoz, a szabad vallásgyakorláshoz való jogokat és hasonlókat. Ebben a modellben nem látnak lényegi összefüggést az alapvető jogok és mondjuk a szabadon választott nyelven kötött kereskedelmi szerződés joga között. A modell különbséget tesz az alapvető szabadságjog és a fontos, de visszavonható privilégiumok és mentességek között. Az előbbieknek sérthetetleneknek kell maradniuk, az utóbbiak azonban korlátozhatóak a köz érdekében, ha jó okunk van rá.

Ezek szerint egy erős kollektív célokkal rendelkező társadalom is lehet liberális, feltéve, hogy képes tisztelni a különbözőséget, különösen, ha azokról van szó, akik nem osztják közös céljait, és feltéve, hogy megfelelően védi az alapvető jogokat. Kétségtől fészültségek és nehézségek adódnak majd, ha ezeket a célokat egyszerre akarjuk megvalósítani, de a feladat egyáltalán nem megoldhatatlan, és a problémák elvben nem bonyolultabbak, mint azok, amelyekkel minden liberális társadalomnak szembe kell néznie, ha egyszerre törekszik a szabadságra és az egyenlőségre vagy az igazságosságra és a gazdasági növekedésre.

A liberalizmusnak két, egymással összeegyeztethetetlen elméletével állunk tehát szemben. A nézeteltérések egyik fő forrása az, hogy a két elmélet az utóbbi tíz évben állt fel egymással szemben. A „különálló társadalom” ellenzéke, amely a Chartának akar elsőbbséget adni, részben az Angol-Kanadában terjedő procedurális látásmódra támaszkodik. Ebből a

szempontból az, hogy a kormányzat célul tűzi ki Quebec önálló társadalmának védelmét, egy kollektív cél támogatásának minősül, amit viszont semlegesíteni kell azáltal, hogy alárendeljük a meglévő Chartának. Quebec szempontjából azonban a liberalizmus procedurális modelljének alkalmazása nemcsak hogy gyengítené a különálló társadalomra vonatkozó paragrafus erejét, de egyenesen annak a liberalizmusmodellnek az elutasítását jelentené, amelyre a közösség épült. Mindkét társadalom félreértette a másikat a Meech Lake-i vita során, de ezen a ponton helyesen látták egymást, és nem örültek annak, amit láttak. Kanada többi része látta, hogy a „különálló társadalom” paragrafus kollektív célokat legitimálna; Quebec pedig látta, hogy az a lépés, amely elsőbbséget biztosítana a Chartának, a liberális társadalom tőlük idegen formáját kényszerítené rájuk, amelyhez Quebec nem alkalmazkodhatna identitásának feladása nélkül (Laforest 1991).

Hosszan foglalkoztam az esettel, mert azt gondolom, hogy megvilágítja az alapvető kérdéseket. Az egyenlő megbecsülés politikájának az a formája, amelyik közel áll a jogok liberalizmusához, nem viszonyul túl barátságosan a különbözőséghez, mert *(a)* ragaszkodik a jogokat definiáló szabályok egységes, kivételek nélküli alkalmazásához, és mert *(b)* gyanakvással tekint a kollektív célokra. Persze ez nem jelenti azt, hogy ez a modell el akarja törölni a kulturális különbségeket. Ez abszurd vád lenne. Azért nevezem barátságatlannak a különbözőséggel szemben, mert nem támogatja azt, amire az elkülönült társadalmak tagjai igazán vágyanak, és ez a fennmaradás. Ez olyan kollektív cél *(c)*, amely majdnem elkerülhetetlenül oda vezet, hogy azokat a törvényeket, amelyek esetében ezt megengedhetőnek tartjuk, másként alkalmazzuk az egyik kulturális kontextusban, mint a másokban, ahogy ezt Quebec példája világosan mutatja.

Azt gondolom, hogy a liberalizmusnak ez a formája elmarasztalható abban a vádpontban, amelyet a különbözőség politikájának hívei vetnek a szemére. Szerencsére azonban vannak olyan liberális társadalommodellek is, amelyek más állásponton vannak *(a)*-val és *(b)*-vel kapcsolatban. Persze ezek a modellek is megkívánják *bizonyos* jogok invariáns védelmét. Például a *habeas corpus* alkalmazása nem kulturális különbségek kérdése. Az alapvető jogokat meg kell azonban különböztetnünk a bírói felülvizsgálat modern kultúrájából eredő mentességek széles körétől és az egyenlő elbánás elvárásától. A liberalizmusnak ez a modellje mérlegeli az egyenlő elbánás bizonyos formáit a kultúra fennmaradásával szemben, és néha a második mellett dönt. Ezek tehát nem procedurális liberalizmusmodellek, hiszen az élet értékéről szóló ítéleteken alapulnak, és ezekben az ítéletekben fontos helyet tölt be a kultúra integritása.

Bár nincs rá mód, hogy érveljek mellette, nyilvánvaló, hogy ezt a modellt helyeslem.

Vitathatatlan, hogy egyre több és több társadalom lesz multikulturális abban az értelemben, hogy több kulturális közösséget foglal magában, amelyek mind fenn kívánnak maradni. A procedurális liberalizmus merevsége gyorsan célszerűtlenné válhat a holnap világában.

## V

Az egyenlő megbecsülés politikája tehát, legalábbis ebben a barátságosabb változatában, tisztázható a homogenizáció vádja alól. A vád megfogalmazásának van azonban egy másik módja is, amelyet már nehezebb visszautasítani - talán nem is kell visszautasítani, legalábbis emellett fogok érvelni. Ezt a vádat az váltotta ki, hogy a különbségvak liberalizmus azt

állította magáról, hogy olyan semleges alapot kínál, amelyen a különböző kultúrák népei találkozhatnak és együtt élhetnek. Az elmélet szerint bizonyos dolgokat el kell választanunk egymástól — például a nyilvános és a magánszférát vagy a politikát és a vallást -, csak így számúzhatjuk a vitatott különbségeket egy olyan szférába, amely nem gyakorol hatást a politikára.

Az a vita azonban, amely Salman Rushdie *Sátáni verseivel* kapcsolatban tört ki, megmutatja, mennyire téves ez az elgondolás. Az iszlám fő áramlata nem lát módot a politika és a vallás szétválasztására, amelyet egy liberális társadalomtól elvárunk. A liberalizmus nem az összes kultúra lehetséges találkozási pontja, hanem kultúrák egy csoportjának politikai kifejeződése, és mint ilyen, összeegyeztethetetlen más kultúrákkal.

Mi több, ahogy annak sok muzulmán tudatában van, a nyugati liberalizmus nem annyira olyan szekuláris, vallás utáni világnézet, amely történetesen népszerű a liberális értelmiség köreiben, hanem sokkal inkább a kereszténység organikus következménye - legalábbis az iszlám szemszögéből nézve az. Az egyház és az állam szétválasztása a keresztény civilizáció kezdeteire megy vissza. A szétválasztás korai formái nagyon különböztek a mostaniaktól, de azok fektették le a modern fejlődés alapjait. Eredetileg maga a 'szekuláris' terminus is a keresztény szótár része volt.\*

\* Jó érveket találhatunk emellett: Siedentop, Larry: Liberalism, The Christian Connection. In: *Times Literary Supplement*, 1989. március 24—30., 308. Én is hozzászóltam a kérdéshez: The Rushdie Controversy. In: *Public Culture*, 2. no. 1 (1989. ősz): 118-122.

Mindez amellet szól, hogy a liberalizmus nem tarthat számot teljes kulturális semlegességre. Maga is a harcban álló világnézetek egyike. Az általam támogatott barátságosabb változatnak, csakúgy, mint a legmerevebb formáknak, meg kell húznia a határt valahol.

Lesznek köztük különbségek, ha a jogok alkalmazásáról van szó, de a gyilkosságra való felbújtással kapcsolatban nem. Ezt azonban nem szabad ellentmondásnak tekinteni. Az ilyen szubsztantív megkülönböztetések elkerülhetetlenek a politikában, és az általam leírt nem procedurális liberalizmus kész ezt elfogadni.

Az ellentét mindazonáltal zavaró. Azért az, mert - ahogy már fentebb is említettem a társadalmak mindinkább multikulturálissá és ugyanakkor egyre porózusabbá lesznek.

Ez a két változás valójában összefügg. A porózusság azt jelenti, hogy nyitottabbak a transznacionális népvándorlás előtt, tagjaik közül többen élnek diaszpórában, a központtól távol. Ilyen körülmények között kicsit furcsa lenne egyszerűen azt mondani: „itt ezt így szokás csinálni”. Pedig ezt a választ kell adnunk olyan esetekben, mint amilyen a Rushdievita, ahol az „így szokás” olyasmiket takar, mint az élethez való jog és a véleménynyilvánítás szabadsága. A válasz azért furcsa, mert meglehetősen sok olyan ember él itt, aki állampolgár, ugyanakkor olyan kultúrához tartozik, amely megkérdőjelezi a mi filozófiai meggyőződéseinket. A cél az lenne, hogy úgy kezeljük marginalizációs félelmüket, hogy közben ne sértsük meg saját alapvető politikai elveinket.

Ez elvezet minket a multikulturalizmus azon problémájához, amelyet ma gyakran vitatnak: a kultúra másokra kényszerítéséről és az e mögött meghúzódó állítólagos magasabbrendűségről

van szó. Különösen a nyugati liberális társadalmakat tartják vétkesnek ebből a szempontból, részben gyarmati kultúrájuk miatt, részben pedig mert marginalizálják a népesség más kultúrából eredő részeit. Ez az a kontextus, amelyben az „itt ez a szokás” válasz kegyetlennek és érzéketlennek tűnik. A dolgok természeténél fogva a kompromisszum itt jóformán lehetetlen - vagy megengedem a gyilkosságot, vagy megtiltom -, a válasz attitűdje azonban elítélő. És ez az attitűd gyakran helyes. És ezzel ismét elérkeztünk az elismerés kérdéséhez.

Az előző fejezetben nem az egyenlő érték elismerése volt a tét, legalábbis nem szigorú értelemben. Ott az volt a kérdés, hogy vajon a kulturális fennmaradást legitim célnak ismerhetjük-e el, vagy hogy helyénvalóak-e a bírói felülvizsgálatban vagy a nagypolitikában a kollektív célokkal kapcsolatos megfontolások. A követelés az volt, hogy hagyjuk, hogy a kultúrák - ésszerű keretek között - megvédjék magukat. Az az erősebb követelés viszont, amelyet most vizsgálunk, úgy szól, hogy mindannyian *ismerjük el* a különböző kultúrák egyenlő értékét: ne csak élni hagyjuk őket, de ismerjük el *méltóságukat is*. Mi az értelme ennek a követelésnek? Sokáig kimondatlanul működött. A nacionalizmus politikája mögött jó száz éven át ott volt a körülöttünk élők megbecsülésének vagy megvetésének érzése. Többnemzetiségű társadalmak szétszakadhatnak, főleg az egyik csoport másik általi (észrevehető) megbecsülésének hiánya miatt. Ez megy végbe, azt hiszem, Kanadában is, bár lesznek, akik nem értenek egyet a diagnózissal. A nemzetközi színen bizonyos állítólag zárt társadalmak hatalmas érzékenysége a világ véleményére - amit például az *Amncsty International* jelentéseire való reakciójuk mutat, vagy az, hogy megpróbálnak új információs világrendet építeni az UNESCO-n keresztül - bizonyítja a külső elismerés fontosságát.

De mindez *an sich*, nem pedig *für sich*, hogy hegeli zsargont használjak. Gyakran maguk a cselekvők azok, akik tagadják, hogy ilyen megfontolások mozgatják őket, és más tényezőket hoznak fel indítékként: az egyenlőtlenséget, a kizsákmányolást, az igazságtalanságot. Nagyon kevés függetlenségpárti quebeci ismerné például be, hogy főleg az angol-kanadaiak elismerésének hiánya nyeri meg nekik a harcot.

Az újdonság tehát csak az, hogy az elismerés követelése most explicit. Az tette explicitté, hogy a gondolat, amely szerint az elismerés formál minket, elterjedt, ahogyan már jeleztem. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ennek az eszmének köszönhetően az elismerés hiánya valódi kár rangjára emelkedett, és így már nyugodtan hozzátehetjük az előző bekezdésben felsoroltakhoz.

Ebben az átmenetben a legfontosabb szerzők egyike kétségkívül a kései Frantz Fanon, akinek nagy hatású könyve, a *Les Damnés de la Terre (A föld rabjai)* amellelt érvelt, hogy a gyarmatosítók fő fegyvere az volt, hogy az alávetett népre kényszerítették azt a képet, amelyet maguk alkottak róluk. Ezeknek a népeknek, ha szabadok akarnak lenni, először meg kell tisztítaniuk magukat az ilyen lebecsülő önképektől. Fanon az idegen beavatkozással járó eredeti erőszaknak megfelelő erőszakban látja a szabadság megszerzésének eszközét. Nem mindenki - akire hatással volt - követte őt ebben, de azt a gondolatot, hogy létezik egyfajta küzdelem a megváltozott önképért, amely egyszerre játszódik le bent az elnyomottban és kint az elnyomó és az elnyomott között, széles körben elfogadják. Ez a gondolat jelentős szerepet tölt be a feminizmus bizonyos irányzataiban, és fontos eleme a multikulturalizmusról szóló mai vitáknak is.

A viták fő tárgya a széles értelemben vett oktatás világa. Az egyik fontos fókusz az egyetemeken bölcsészkarai jelentik, ahol az elfogadott szerzők kánonjának szélesítését vagy megváltoztatását követelik, arra hivatkozva, hogy a jelenlegi kánon majdnem végig „halott

fehér férfiaktól" áll. Nagyobb teret kellene biztosítani a nőknek és a nem európai kultúráknak és rasszoknak. A másik fókusz a középfokú oktatás, ahol azzal kísérleteznek, hogy afrocentrikus tanterveket állítsanak össze az olyan iskolák számára, ahol a fekete diákok vannak többségben.

A javasolt változtatások mellett nem az, illetve főleg nem az szól, hogy a diákok valami fontosból maradhatnak ki bizonyos nemek, fajok, kultúrák kizárásával, hanem inkább az, hogy így a nők és a kizárt csoportokba tartozó diákok, közvetve vagy közvetlenül, lebecsülő képet kapnak magukról, mintha minden érték és kreativitás az európai férfiakban testesülne meg. A tanterv bővítése vagy megváltoztatása tehát nem annyira azért történik, hogy szélesebb kultúrát nyújtsunk mindenkinek, mint inkább azért, hogy megadjuk a méltó elismerést az eddig kizártaknak. A követelések háttérben álló feltevés az, hogy az elismerés alakítja ki az identitást, különösen annak fanon alkalmazásában: a domináns csoportok hajlamosak arra, hogy úgy erősítsék hegemoniájukat, hogy az alsóbbrendűség képét belenevelik az alávetettekbe. A szabadságért és egyenlőségért folyó harcnak ezért az ilyen jellegű képek átalakításával kell kezdődnie. A multikulturális tantervek arra valók, hogy segítsék ezt az átalakulást.

Bár gyakran nem mondják ki világosan, a követelések logikája mögött, úgy tűnik, jelen van egy feltevés, amely szerint minden kultúrának egyenlő megbecsüléssel tartozunk. Ez a hagyományos tanterv kialakítóival szemben hangoztatott vádak természetéből tűnik ki. Azt állítják, hogy a tanterveket téves értékítéletek alapján állították össze, és hogy ezt a tévedést szűklátókörűség, érzéketlenség vagy, még rosszabb esetben, a kizártak lealacsonyításának vágya okozta. Ebből az következik, hogy ha a zavaró tényezőket kiküszöböljük, akkor a különböző művek helyes megítélése minden kultúrát nagyjából egy szintre helyezne. A támadás persze érkezhét egy sokkal szélsőségesebb, únietzscheánus irányból is, amely magukat az értékítéleteket is megkérdőjelezi, de ezt a lépést (amelynek koherenciáját egyébként kétlem) leszámítva, a feltevés láthatólag a kultúrák egyenlő értékét mondja ki.

Fenn szeretném tartani, hogy a feltevés részben érvényes, de semmi esetre sem probléma nélkül való, és mindenképpen valamifajta hitaktust foglal magában. A feltevés kimondja, hogy minden kultúra, amely elég hosszú ideig éltetett egy társadalmat, mond valami fontosat mindenkinek. Azért fogalmaztam így, hogy kizárjam a társadalmakon belüli részleges kulturális milióket és a nagy kultúrák rövid időszakait. Nincs okunk azt hinni például, hogy szükségszerű, hogy egy adott kultúra különböző művészetformái mind egyenlő értéket hordoznak, vagy hogy egyáltalán mind hordoz valamilyen értéket, és minden kultúra keresztülmehet a hanyatlás időszakain.

Azért nevezem előfeltevésnek, mert olyan kezdőhipotézisnek tartom, amellyel nekiállhatunk más kultúrák tanulmányozásához. Az előfeltevés érvényességét a kultúra tényleges tanulmányozása során kell bizonyítani. Egy, a miénktől eléggé eltérő kultúrával kapcsolatban valójában csak a leghalványabb előzetes fogalmaink lehetnek arról, hogy miben állhat kulturális hozadék. Mert ha a kultúra eléggé különbözik a miénktől, akkor már annak megértése is furcsa és szokatlan nekünk, hogy mi az, ami ott értékesnek számít. Mondjuk, ha egy rágát a jól temperált zongora értékrendjével közelítünk meg, akkor máris elhibáztuk a dolgot. Végbe kell mennie annak, amit Gadamer „a horizontok összeolvadásának” nevez (Gadamer 1975: 289-290. p.). Meg kell tanulnunk egy szélesebb horizontban mozogni, amelyben mindaz, ami értékítéleteink háttérben áll és amit eddig adottnak vettünk, egyetlen lehetőségként fog megjelenni a korábban idegennek tekintett kultúra más háttérlehetőségei mellett. A horizontok összeolvadása során új szótárat alakítunk ki, amelynek segítségével



megfogalmazhatjuk a két kultúra viszonyát.\* Tehát ha és amikor végül sikerül alátámasztanunk kiinduló feltételezésünket, akkor az már az érték fogalmának új értelmezésén alapul. Az ítéletet részben kritériumaink megváltoztatásával hoztuk meg.

\* Ezt másutt bővebben is kifejtem. Comparison, History, Truth. In: *Myth and Philosophy*, szerk. Frank Reynolds és David Tracy (Albany, State University of New York Press, 1990); Understanding and Ethnocentricity. In: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).

Érvelhetünk amellett, hogy minden kultúrának tartozunk ezzel az előfeltevéssel.

Később ki fogom fejteni, hogyan szeretném megalapozni ezt az igényt. Ebből a szempontból az előfeltevés megtagadása pusztán előítélet vagy rosszakarat eredményének tűnhet, sőt felérhet még az egyenlő státus megtagadásával is. Valami ilyesmi lehet abban a vádban, amelyet a multikulturalizmus támogatói hangoztatnak a hagyományos tanterv híveivel szemben. Felteszik, hogy a kánonok bővítésével szembeni ellenállásuk előítélet és rosszakarat keverékéből ered, és azzal vádolják őket, hogy arrogáns módon felsőbbrendűnek tartják magukat a korábban elnyomott népeknél.

Ez az előfeltevés segít megmagyarázni, hogy miért építhetnek a multikulturalizmus követeléseit az egyenlő méltóság politikájának már elfogadott elveire. Ha a feltevés elvetése felér az egyenlőség megtagadásával, és ha az elismerés hiányának fontos következményei vannak az emberek identitására nézve, akkor érvelhetünk amellett, hogy a feltevés univerzalizálása a méltóság politikájának logikus kiterjesztése. Ahogy fajra vagy kultúrára való tekintet nélkül mindenkinek egyenlő polgári vagy szavazati jogokkal kell bírnia, ugyanúgy a különböző kultúráknak egyformán kijár az a feltevés, hogy hagyományaik értékeit hordoznak. Ez a kiterjesztés azonban, bár úgy látszik, logikusan következik az egyenlő méltóság elfogadott elveiből, nehezen egyeztethető velük össze, ahogy azt a II. fejezetben leírtuk, mert megkérdőjelezi a „különbségvakságot”, amely pedig fontos szerepet tölt be köztük. Mégis következik belőlük, ha nem is egyszerűen.

Nem vagyok benne biztos, hogy a feltevést mint jogot kell-e követelnünk. De ezt a kérdést félre is tehetjük, mert a követelés sokkal erősebbnek tűnik. Úgy látszik, azt akarják mondani, hogy ahhoz, hogy az egyenlőségre megfelelően tekintettel legyünk, nem elég feltenni, hogy a további tanulmányozás során értékesnek fogjuk tekinteni a másik kultúrát, hanem tényleges ítéleteket kell hoznunk a különböző kultúrák szokásairól és alkotásairól.

Úgy látszik, ilyen ítéletek vannak a kánonok megváltoztatásának követelése mögött, és ezért gondolják úgy, hogy ezt eddig csak az előítélet, a rosszakarat vagy az uralomvágy miatt nem tették meg. A kánon kibővítésének követelése persze *logikailag* elválasztható az értékek egyenlőségének kérdésétől. A követelést megfogalmazhatnánk így is: vegyék be ezeket is, mert a mieink, még ha esetleg tényleg alsóbbrendűek is. De az emberek nem így szoktak fogalmazni.) Valami azonban nagyon nincs rendben a követelésnek ezzel a formájával. Annak a követelésnek még van értelme, hogy minden kultúrához az értékét előre feltételezve közelítsünk, ahogy fent leírtuk. De azt már értelmetlen lenne megkövetelni, hogy minden kultúrának joga legyen ahhoz, hogy tanulmányozása során arra az eredményre jussunk, hogy nagyon értékes, vagy hogy ugyanolyan értékes, mint a többi. Azaz ha az értékítéletek valami akaratunktól és vágyainktól független dologról szólnak, akkor nem irányíthatják őket erkölcsi

elvek. Ha megvizsgálunk egy kultúrát, akkor vagy találunk benne valami értékeset, vagy nem. De azt követelni, hogy találjunk ilyet, annyi értelme van, mintha azt követelnénk, hogy a földet találjuk kereknek vagy laposnak, vagy a levegőt melegnek vagy hűvösnek.

Ezt elég határozottan állítottam, bár mint mindenki tudja, ezen a téren élénk vita folyik az ítéletek „objektivitásáról” és arról, hogy lehet-e itt ugyanúgy „tényigazságról” beszélni, mint ahogy a természettudományokban szoktuk, esetleg lehetséges, hogy az „objektivitás” a természettudományban is csak káprázat. Itt nincs módom erre kitérni, másutt már hozzászóltam a kérdéshez. Nem vonzódok igazán a szubjektivizmus ezen formáihoz - azt gondolom, hogy tele vannak zavaros pontokkal. De zavar keletkezik akkor is, ha behozzuk őket ebbe a kontextusba. A vád morális és politikai ereje abból ered, hogy állítólag kellően meg nem alapozott állításokat tettek a nem uralkodó kultúrák alacsonyabb rendű státusáról. De ha ezek az állítások végső soron az emberi akaraton múlnak, akkor az igazolás kérdése eszik - ebben az esetben úgy kellene fogalmaznunk, hogy az ember nem igaz vagy téves ítéleteket hoz, hanem tetszést vagy nemtetszést fejez ki, támogat vagy elutasít egy másik kultúrát. De ekkor a vádnak semmi köze nem lesz az ítéletek érvényességéhez vagy érvénytelenségéhez, hanem a támogatás megtagadását fogja felróni.

Így azonban nem fogunk tudni különbséget tenni a másik kultúra alkotásainak értékelése és annak deklarálása között, hogy az ő oldalukon állunk, még ha alkotásaik nem túl meggyőzőek is. A különbség csak a csomagolásban van. De az elsőt általában a megbecsülés igazi jelének tekintjük, a másodikat viszont gyakran elviselhetetlen gyámko dásnak. Az elismerés politikájának szándékolt haszonélvezői, a népek, amelyeknek szükségük van az elismerésre, éles különbséget látnak a két aktus között. Tudják, hogy megbecsülést akarnak, nem leereszkedést. Első pillantásra úgy tűnik, hogy az olyan elméletek, amelyek nem veszik figyelembe ezt a különbséget, fontos aspektusait torzítják el a valóságnak, amellyel foglalkoznak.

A vitában valóban gyakran folyamodnak sületlen, szubjektivista újnietscheánus elméletekhez. Ezek többnyire Foucault-tól vagy Derridától erednek, és azt állítják, hogy az értékítéletek olyan alapokon állnak, amelyeket hatalmi struktúrák kényszerítenek ránk, és amelyek még inkább megszilárdítják azokat. Világosan kell látnunk, miért szaporodtak itt el ezek az elméletek. A kedvező ítélet követelésének csak akkor van értelme, ha ezek közül valamelyik helytálló. Mi több, a kikövetelt ítélet elképesztő leereszkedés eredménye.

Senki nem veheti az igazi megbecsülés jelének - inkább tettett elismerés, amelyet a remélt jótékony hatás miatt mutatnak. Egy ilyen aktus valójában a másik értelmi képességeinek lebecsülését jelenti. Az ilyen megbecsülés tárgyának lenni megalázó. Az új nietscheánus elméletek képviselői úgy akarják elkerülni a képmutatást, hogy az egész hatalom és ellenállás kérdésévé teszik. Akkor már nem megbecsülésről, hanem állásfoglalásról, szolidaritásról beszélünk. De ez aligha kielégítő megoldás, mert ha csak állásfoglalásról van szó, akkor elvesz ennek a politikának a hajtóereje, amely éppen a megbecsülés és elismerés keresése.

Továbbá, még ha megkövetelhetnénk is tőlük, akkor is az utolsó dolog lenne, amit az ember az eurocentrikus értelmiségtől elvárna, hogy kedvezően ítéljék meg olyan kultúrák értékét, amelyeket nem tanulmányoztak behatóan. Mert, ahogy láttuk, a valódi értékítélet a normák horizontjának összeolvadását feltételezi - hogy átalakuljunk a másik megismerése által, és ne egyszerűen az eredeti, megszokott normáink alapján ítéljünk. Az idő előtt tett kedvező ítélet

nemcsak leereszkedő, hanem etnocentrikus is - azért értékelné a másikat, mert hozzánk hasonlít.

Van itt egy másik súlyos probléma is, amely a multikulturalizmus politikájának nagy részét érinti. A kedvező értékítéletek makacs követelése paradox - talán azt kellene mondanom, tragikus - módon homogenizál, mert felteszi, hogy már megvannak a kritériumaink az ilyen értékítéletekhez. A rendelkezésünkre álló kritériumok azonban az észak-atlanti civilizáció kritériumai, és így az ítéletek kimondatlanul és tudattalanul bár, de a mi kategóriáinkba fogják beleerőltetni a többiekét. Például a kultúra „művészeiről” fogunk beszélni, akik „műalkotásokat” hoznak létre, amelyeket aztán belefoglalhatunk a kánonjainkba. Ha ki nem mondva saját értékeink alapján ítéljük meg az összes civilizációt és kultúrát, akkor a különbözőség politikája végül mindenkit egyformává tesz.\* Az egyenlő elismerés követelése ebben a formában elfogadhatatlan. De a történet nem ér itt véget. A multikulturalizmus ellenségei az amerikai akadémián észrevették ezt a gyenge pontot, és ürügyül akarják használni arra, hogy hátat fordíthassanak a problémának. De ez nem fog menni. Egy olyan kijelentés, mint amilyent Bellow-nak tulajdonítanak - hogy boldogan el fogjuk olvasni a zulu Tolsztojt, ha egyszer majd fel tudnak mutatni egyet -, az etnocentrizmus mélységeit mutatja. Először is ott van mögötte a ki nem mondott előfeltevés, hogy a kiválóságnak a nekünk megszokott formában kell megjelennie: a zuluknak egy *Tolsztojt* kell felmutatniuk. Másodszor, feltesszük, hogy hozzájárulásuk még várat magára - ha *majd egyszer* fel tudnak mutatni egyet. Ez a két feltevés nyilvánvalóan együtt jár. Ha a miénkhez hasonló kiválóságot kell felmutatniuk, akkor világos, hogy minden reményük a jövőben van. Roger Kimball ennél is durvábban fogalmaz: „A multikulturalistákkal szemben úgy gondolom, hogy nem egy elnyomó nyugati kultúra és egy multikulturális paradicsom között kell választanunk, hanem kultúra és barbárság között. A civilizáció nem ajándék, hanem eredmény - törekeny eredmény, állandóan támogatni kell, és védelmezni a külső és belső ellenségtől.”\*\* Kell valamilyen középútnak lennie az egyenlő érték elismerésének hiteltelen és homogenizáló követelése és az etnocentrikus normák közé való bezárkózás között.

Vannak más kultúrák, és egyre inkább együtt kell élnünk velük, mind világméretekben, mind az egyes társadalmakban összekeveredve.

Ami rendelkezésünkre áll, az az egyenlő érték fent leírt előfeltevése: az a hozzáállás, amellyel nekiállhatunk a másik tanulmányozásának. Talán nem kell megkérdeznünk, hogy mint jogot követelhetik-e ezt tőlünk mások. Elég, ha azt kérdezzük, hogy így kell-e közelítenünk másokhoz.

Tényleg, így kell? Hogyan lehetne ezt az előfeltevést megalapozni? Az egyik javaslat vallásos természetű. Herdernek például volt egy elképzelése az isteni gondviselésről, amely szerint a kultúrák változatossága nem pusztán véletlen eredménye, hanem úgy tervezték, hogy magasabb harmóniát alkosson. Nem vethetek el eleve egy ilyen elméletet.

Érvelhetünk azonban pusztán emberi síkon is: jó okunk van feltenni, hogy azon kultúrák, amelyek számos különböző jellemű és temperamentumú ember számára biztosították a jelentések horizontját - más szavakkal, segítettek megfogalmazni a jóval, a szenttel, a csodálatra méltóval kapcsolatos intuícióikat, majdnem biztos, hogy nekünk is tudnak olyat mondani, ami akkor is méltó csodálatunkra és megbecsülésünkre, ha sok olyasmi kíséri őket, amitől visszaborzadunk vagy amit el kell utasítanunk. Megfogalmazhatjuk másként is: rendkívüli arroganciára vallana, ha ezt a lehetőséget eleve kizárnánk.

\* Ugyanilyen homogenizáló feltevések vannak azoknak az embereknek a viselkedése mögött, akik felháborodnak, ha a nyugati kultúrát valamilyen részterület - mondjuk a természettudomány - szempontjából felsőbbrendűnek ítéljük. Pedig abszurd lenne, ha az ilyen ítéleteket elvből elvetnénk. Minden kultúra megteszi a maga hozzájárulását, de ezek nem lehetnek azonosak vagy egyenlő' értékűek. Aki ezt állítja, az alábecsüli a különbségeket. Az értékekkel kapcsolatos előfeltevés olyan világot képzel el, amelyben a különböző' kultúrák különböző hozzájárulásai kiegészítik egymást. Ez a kép nemcsak összeegyeztethető azzal, hogy az egyik kultúra bizonyos tekintetben felsőbbrendű legyen a másikkal, de meg is követeli azt.

\*\* Tenured Radicals, *New Criterion*, 1991. január 13.

Talán mégiscsak morális kérdéstről van szó. Csak azt kell belátnunk, mennyire korlátozott szerepet játszunk az emberiség történetében, hogy elfogadjuk az előfeltevést.

Csak az arrogancia vagy valamilyen hasonló morális hiányosság téríthet el ettől. De a feltevés nem önkényes és hiteltelen értékítéleteket vár el tőlünk, hanem készséget a kultúrák olyan összehasonlító tanulmányozására, amely a horizontok összeolvadásához vezet. Mindenekelőtt annak beismerését várja el, hogy nagyon messze vagyunk attól a végső horizonttól, amelyből a különböző kultúrák viszonylagos értéke megmutatkozhatna. Ez azt jelenti, hogy szakítanunk kell azzal az illúzióval, amely a multikulturalizmus sok hívét - és legelkeseredettebb ellenfeleit - még mindig hatalmában tartja.\*

\*Benjamin Lee mindkét tábor figyelemre méltó kritikáját adja, itt támaszkodtam is rá.

JÜRGEN HABERMAS

## HARCOK AZ ELISMERÉSÉRT A DEMOKRATIKUS JOGÁLLAMBAN\*

A modern alkotmányok abból a természetjogi eszméből erednek, hogy a polgárok saját elhatározásukból szabad és egyenlő jogkövetők közösségébe tömörülnek. Az alkotmány pontosan azokat a jogokat lépteti hatályba, amelyeket kölcsönösen el kell ismerniük, ha együttélésüket a pozitív jog eszközeivel legitim módon szabályozni akarják. Ebben az esetben az egyéni jog fogalma és az individuális jogi személy mint a jogok hordozója már előfeltételként adottak. A modern jog megalapozza az intersubjektív elismerés államilag szankcionált viszonyait, és az egyes jogalanyok sérülékeny integritását az ebből levezetett jogok biztosítják. Végső fokon ezen individuális jogi személyek védelméről van szó, még ha az egyén integritása - a jogban nem kevésbé, mint a morálban - a kölcsönös elismerési viszonyok intakt struktúrájától függ is. Alkalmazható-e a jog ilyesfajta, *individualisztikusan* felépített elmélete az elismerésért folytatott harcokra, amelyekben - úgy tűnik inkább a *kollektív* identitások artikulációjáról és megfogalmazásáról van szó?.

Egy alkotmányt olyan történelmi tervezetnek tekinthetünk, melynek megvalósításán a polgárok minden generációja tovább fáradozik. A demokratikus jogállamban a politikai hatalom gyakorlása kétféleképp van kódolva: a felmerülő problémák intézményesített megoldását és a mindenkori érdekek procedurálisan szabályozott közvetítését egyúttal egy jogrendszer megvalósulásaként is értelmezhetjük (Habermas 1992). Ám a politikai küzdőtereken kollektív szereplők állnak egymással szemben, akik kollektív célokról és a kollektív javak elosztásáról vitatkoznak. Csupán a bíróság előtt és a jogi diskurzusban van szó közvetlenül peresíthető individuális jogokról. A megváltozott kontextusokban - az új igényekre és érdekhelyzetekre tekintettel - az érvényben lévő jogot is új módon kell interpretálni. A történetileg beváltatlan igények interpretációja és érvényesítése körüli vita nem más, mint olyan legitim jogokért folyó harc, amelyekbe megint csak kollektív szereplők keveredtek bele, akik méltóságuk semmibevétele ellen védekeznek. Ebben az „elismerésért folyó harcban” - ahogyan Axel Honneth rámutatott - a megsértett integritás kollektív tapasztalatai artikulálódnak (Honneth 1992). Összhangba hozhatók-e ezek a jelenségek a jog individualisztikus elméletével? A liberalizmus és a szociáldemokrácia politikai vívmányai, melyek a polgárság emancipációs mozgalmából és az európai munkásmozgalomból származnak, azt tanácsolják, hogy igennel válaszoljunk. Mindkét irányzat bizonyosan azon fáradozott, hogy legyőzze a hátrányos helyzetű csoportok jogfosztottságát és ezzel a társadalom társadalmi osztályokra való tagozódását; ám ahol a szociálliberális reformizmus érvényesült, ott az azon csoportok elnyomása elleni harc, amelyektől megtagadták az *egyenlő társadalmi életesélyeket*, olyan formákban ment végbe, amit a polgárjogok szociális állami univerzalizálásának nevezhetünk. Sőt az államszocializmus csődje után ez maradt az egyetlen perspektíva - a népesség nagy tömege azon keresztül őrzi meg az esélyét arra, hogy a biztonság, a társadalmi igazságosság és a jólét indokolt reményében éljen, hogy a függő helyzetben levő bérmunka státusát a társadalmi részesedés és a politikai részvétel jogaival egészítik ki. A kapitalista társadalom egyenlőtlen társadalmi létfeltételeit állítólag a kollektív javak igazságos elosztása kompenzálja. Ez a cél éppenséggel összeegyeztethető a jogelmélettel, mert a (rawlsi értelemben vett) 'alapvető javak' vagy individuálisan eloszthatók

(mint a pénz, a szabadidő, a szolgáltatások), vagy (mint a közlekedés-, egészségügyi oktatásügyi infrastruktúrái) individuálisan felhasználhatók, és ezért individuális jogosultságigények formájában biztosíthatók.

\* Habermas, Jürgen (1994): Auerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Gutmann, Amy, Hrg., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 147-196. Fordította Szijártó Zsolt.

A kollektív identitás elismerésére, a *kulturális életformák egyenjogúságára* irányuló igényekkel első pillantásra mégis másképp áll a helyzet. Ilyen igényekért küzdenek manapság a feministák, a multikulturális társadalomban élő kisebbségek, a nemzeti függetlenségre törekvő népek vagy azok az egykor gyarmatosított régiók, melyek a nemzetközi porondon szállnak sikra kultúráik egyenrangúságáért. Nem követel-e ezen kulturális életformák és tradíciók elismerése - akár egy többségi kultúra kontextusában, akár egy észak-atlanti-, illetőleg Európa-centrikus világtársadalomban kerülnek marginális helyzetbe - olyan státus- és túlélési garanciákat, azaz mindenképpen *kollektív típusú jogokat*, amelyek a mi demokratikus jogállamunk hagyományos, egyéni jogra szabott s ebben az értelemben 'liberális' önértelmezését felrobbantják? Erre a kérdésre Charles Taylor a vitát nagy lépéssel előrevivő, differenciált választ ad.

Mint a kötetben megjelentetett kommentárokból kitűnik, az eredeti gondolatok persze kritikát is kiváltanak. A döntő ponton Taylor kétértelmű marad. Különbséget tesz a demokratikus jogállam két változata között, amelyet Michael Walzer liberalizmus 1 és liberalizmus 2-nek nevezett el. Ez a megnevezés azt sugallja, hogy az általa előnyben részesített második változat pusztán a liberális alapelvek helytelen értelmezését javítja ki.

Közelebbről szemlélve kitűnik azonban, hogy Taylor változata magukat az elveket támadja, és megkérdőjelezi a modern szabadságértelmezés individualisztikus magját.

## TAYLOR ELMÉLETE AZ 'ELISMERÉS POLITIKÁJÁRÓL'

Vitathatatlan Amy Gutmann kijelentése, miszerint: „A teljes nyilvános elismeréshez a tisztelet két formája tartozik hozzá: 1. minden individuum egyedi identitásának tisztelete, függetlenül nemétől, fajától vagy etnikai hovatartozásától és 2. azoknak a cselekvésformáknak, gyakorlatoknak, világszemléleti módoknak a tisztelete, amelyek a hátrányos helyzetű csoportok előtt nagy tekintélynek örvendenek, vagy különösen szoros kapcsolatban állnak velük, ahol is a hátrányos helyzetű csoportokhoz a nők éppúgy hozzátartoznak, mint az ázsiai származású amerikaiak, az afrikai eredetű amerikaiak, az indián származású amerikaiak s számos más csoport az Egyesült Államokban.” Természetesen ugyanez érvényes a vendégmunkásokra és más külföldiekre a Német Szövetségi Köztársaságban, a horvátokra Szerbiában, az oroszokra Ukrajnában, a kurdokra Törökországban, a fogyatékosokra, a homoszexuálisokra stb. Ez a követelmény elsősorban nem a társadalmi életfeltételek kiegyenlítését célozza, hanem azon életformák és tradíciók integritásának védelmét, melyekben a diszkriminált csoportokhoz tartozók újra felismerhetik saját magukat. Persze a

kulturális elismerés megtagadása rendszerint kirívó társadalmi megkülönböztetéssel jár együtt, ahol a két folyamat kumulatív módon erősíti egymást. Ugyanakkor vitatható az a kérdés, hogy a (2) követelmény az (1)-ből - azaz a minden egyén iránti egyenlő tisztelet elvéből - következik-e, illetve hogy - legalábbis néhány esetben - nem kerül-e szükségképpen összeütközésbe ez a két követelmény.

Taylor abból indul ki, hogy a kollektív identitások biztosítása versenyben áll az egyenlő egyéni szabadságjogokkal - Kanttal szólva az egyedüli és eredendő emberi joggal -, úgyhogy a kettő összeütközése esetén dönteni kell az egyik vagy a másik elsődlegessége mellett. Emellett a következő megfontolás szól. Mivel a (2) éppen azoknak a sajátosságoknak figyelembevételét követeli meg, amelyekből - úgy tűnik - az (1)-t absztraháljuk, ezért az egyenlő bánásmód alapelvét két ellentétes politikában kell érvényesíteni - az egyik oldalon a kulturális különbségek figyelembevételének, a másikon pedig az egyéni jogok általánosításának politikája áll. Az első politikának azt az árat kell kompenzálnia, amely a második egyenlősítő univerzalizmusából adódik. Taylor ezt a - szeretném megmutatni: megalapozatlanul fabrikált - ellentétet a jó és az igaz etikai fogalmaiból olvassa ki. A liberálisok Rawls és Dworkin nyomán egy etikailag semleges jogrendszert követelnek, melynek mindazok számára egyenlő esélyt kell biztosítani, akik a saját jóról alkotott koncepciójukat követik. Ezzel szemben a komunitariánusok, mint Taylor és Walzer, kétségbe vonják a jog etikai semlegességét, és ezért szerintük a jogállamtól, szükség esetén, elvárható a jó élet meghatározott koncepcióinak aktív támogatása is.

Taylor a - Quebec tartományban többségben lévő - francia nyelvű kisebbség kanadai példájára hivatkozik, akik Quebec esetében igényt formálnak arra a jogra, hogy az államon belül „saját társadalmat” hozzanak létre. Itt egyebek mellett olyan törvényi szabályozókon keresztül szeretnék biztosítani életformájuk integritását az angolszász többségi kultúrával szemben, melyek a franciául beszélő népességnek és a bevándorlóknak megtiltanák, hogy gyermekeiket angol iskolákba küldjék, s amelyek az ötvennél több munkavállalót foglalkoztató üzemek, valamint az üzleti élet számára a franciát határoznák meg érintkezési nyelvként. Az első típusú jogelmélet alapján el kellene zárkozni az ilyen jellegű kollektív célok elől: egy kollektív célokkal rendelkező társadalom - mint Quebec esete mutatja megsérti ezt a modellt. „A modell különbséget tesz az alapvető szabadságjog és a fontos, de visszavonható privilégiumok és mentességek között. Az előbbieknak sérthetetleneknek kell maradniuk, az utóbbiak azonban korlátozhatóak a köz érdekében, ha jó okunk van rá.” Taylor egy másik modellt javasol, amely meghatározott feltételek mellett a fenyegetett kulturális életformák fennmaradása érdekében engedélyez alapjogokat korlátozó státusgaranciákat, s ezzel olyan politikát is, amely "meg akarja teremteni a közösség tagjait - biztosítani akarja például, hogy a következő nemzedékek is francia anyanyelvűnek tartsák magukat. Nem szabad azt gondolnunk, hogy ezek a kormányzatok csak a ma élő embereknek akarnak lehetőségeket nyújtani" (a szerző kiemelése).

Taylor mindenekelőtt azáltal teszi meggyőzővé összeegyeztethetlenség-tézisét, hogy a jogelméletet a liberalizmus I szelektív változatában mutatja be. Továbbá nem jár el eléggé pontosan a kanadai példa interpretációja során; tisztázatlan marad a kérdésfelvetés jogi referenciája. Mielőtt e két utóbbi problémával foglalkoznánk, szeretném megmutatni, hogy egy helyesen értelmezett jogelmélet semmi esetre sem van a kulturális különbségekkel szemben.

Liberalizmus I alatt Taylor olyan elméletet ért, amely az alapjogok formájában minden jogkövető számára egyenlő egyéni cselekvési szabadságokat garantál; vitás esetekben a bíróságok döntenek arról, kit milyen jogok illetnek meg; a mindenki iránti egyenlő tisztelet

elve tehát csupán egy jogilag támogatott autonómia formájában érvényesül, amelyet mindenki felhasználhat személyes életterve megvalósításához. A jogrendszer ezen értelmezése *paternalisztikus* marad, mert az autonómia fogalmát kettéosztja. Nem veszi figyelembe, hogy a jog címzettjei csak olyan mértékben tehetnek szert a (kanti értelemben vett) autonómiára, amilyen mértékben saját magukat úgy értelmezhetik, mint azoknak a törvényeknek a szerzőit, melyeknek privát jogalanyokként alá vannak vetve. A liberalizmus 1 nem ismeri fel a privát és a nyilvános autonómia *azonos eredetűségét*. Jelen esetben nemcsak a privát autonómia külsőleges kiegészítéséről van szó, hanem belső, azaz fogalmilag szükségszerű összefüggésről is. Végző soron ugyanis a privát jogalanyok még az egyenlő egyéni szabadságjogok élvezetéig sem jutnának el, ha ezek a jogok a saját állampolgári autonómiájuk közös gyakorlásában, a jogos érdekeken és mércéken keresztül nem válnának világossá, s nem egyeznének meg azokban a releváns szempontokban, melyekből kiindulva az egyenlőt mindenkor egyenlőként, a nem egyenlőt pedig nem egyenlőként kell kezelni.

Amennyiben komolyan vesszük a jogállam és a demokrácia közötti belső összefüggést, világossá válik, hogy a jogrendszer nemcsak az egyenlőtlen társadalmi életfeltételekkel, hanem a kulturális különbségekkel szemben sem vak. A szelektív olvasat színvaksága eltűnik, ha az egyéni jogok hordozóinak is interszubjektíven felfogott identitást tulajdonítunk. A személyek - a jogi személyek is - csak a társadalmasodás révén tesznek szert individualitásra (Habermas 1988). E premisszák következtében a helyesen értelmezett jogelmélet éppen hogy megköveteli az elismerés politikáját, amely védelmezi az egyén integritását az identitását kialakító életösszefüggésekben is. Nincs szükség ehhez semmiféle másik modellre, mely az individualisztikus felépítésű jogrendszert más, normatív szempontokon keresztül korrigálná, csupán e rendszer konzekvens megvalósítására.

Mindenesetre ennek a rendszernek társadalmi mozgalmak és politikai harcok nélkül rosszul állna a szénája. Ez a feminizmus történetén ellenőrizhető, melynek újra és újra neki kell lendülnie, hogy jogpolitikai céljait az erős ellenállással szemben érvényesítse.

Akárcsak a nyugati társadalmak jogfejlődése általánosságban, az utóbbi száz évben a feministák egyenlő bánásmódot követelő politikái is olyan mintát követnek, amely a jogi és a tényleges egyenlőség közötti dialektikaként írható le. Az egyenlő jogi kompetenciák különbözőképpen felhasználható cselekvési szabadságokat engedélyeznek, és ezért nem mozdítják elő az életkörülmények vagy a hatalmi pozíciók azonnali tényleges egyenlőségét. Egyrészt nagyon pontosan eleget kell tenni az egyenlően elosztott jogi kompetenciák egyenlő esélyű használatára vonatkozó tényleges előfeltételeknek, ha nem akarjuk, hogy a jogegyenlőség normatív értelme az ellenkezőjébe forduljon. Másrészt nem szabad, hogy az életkörülmények és hatalmi pozíciók tényleges kiegyenlítésének - fenti szempontból megfogalmazott - szándéka olyasfajta *normalizáló* beavatkozásokhoz vezessen, melyek a feltételezhető haszonélvezőt az autonóm élet kialakítása során, játékterében újra érzékenyen korlátozzák. Amíg pillantásunk a privát autonómia biztosítására korlátozódik, s ez eltakarja a magánemberek egyéni jogai és a jogalkotásban érdekelt állampolgárok nyilvános autonómiája közötti belső összefüggést, addig a jogpolitika tehetetlenül ingadozik a locke-i értelemben vett liberális és az éppoly rövidlátó szociális állami jogparadigma pólusai között. Így van ez a férfiakat és a nőket megillető egyenlő bánásmód esetében is.

A liberális politika célja mindenekelőtt az volt, hogy a státus megszerzését elválassa a nemi identitástól, és a nők számára garantálja az - eredményét tekintve semleges esélyegyenlőséget a munkahelyekért, a társadalmi tekintélyért, az oktatásért, tanulmányok befejezéséért, a politikai hatalomért stb. folytatott versenyben. Ám a részben érvényesülő formális egyenlőség



háttérben csak annál világosabban kitűnhetett a nőkkel szemben ténylegesen tanúsított nem egyenlő bánásmód. Erre a szociális állam politikája mindenekelőtt speciális szabályozásokkal válaszolt, a munka-, a társadalom- és a családjog területén, melyek a terhekre és az anyaságra vagy a válás társadalmi következményeire vonatkoznak. Időközben persze nem csupán a beváltatlan liberális követelések, hanem a sikeresen érvényesített szociális állami programok ambivalens következményei is a feminista kritika *tárgyává* váltak - például a nők e kompenzációk révén megnövekedett foglalkozási kockázata, a nők felülreprezentáltsága az alacsonyabb bércsoportokban, a „gyermek boldogsága” jelszó problematikussága, általában a szegénység növekvő „feminizálódása” stb. Jogi szempontból e reflexíven létrehozott diszkrimináció strukturális oka abban rejlik, hogy a diszkrimináló szituációkra és a háttérbe szorított embercsoportokra vonatkozó klasszifikációk túlságosan általánosítók. Tudniillik ezek a „hamis” klasszifikációk úgy avatkoznak be „normalizáló szándékkal” az életvezetésbe, hogy a károk szándékolt kiegyenlítését újbóli diszkriminációvá, a szabadság szavatolását a szabadság elvesztésévé változtatják át. A feminista jogterületeken a szociális állami paternalizmus szó szerinti értelemben vehető, mert a törvényhozó hatalom és a joggyakorlat a tradicionális értelmezési mintákhoz igazodik, és megerősíti a nemi identitás fennálló sztereotípiáit.

A nemi szerepek és a nemektől függő különbségek klasszifikációja a társadalom kulturális önértelmezésének elemi szintjeit érinti. A radikális feminizmus csak manapság tudatosítja ezen önértelmezés hibás, felülvizsgálatra szoruló és alapjában vitatható jellegét.

Ez az irányzat joggal ragaszkodik ahhoz, hogy a politikai nyilvánosságban - mégpedig a szükségletek megfelelő interpretációja körüli nyilvános vitában - kell tisztázni azokat a szempontokat, amelyekből kiindulva a nők és a férfiak meghatározott csoportjaira jellemző tapasztalatok és életkörülmények közötti különbségek a szubjektív cselekvési szabadságok egyenlő eséllyel való használatát illetően jelentőségteljessé válnak (Fraser 1989).

Így a nők egyenlő jogállásáért folyó harc példáján különösen jól szemléltethető a paradigmátikus jogértelmezés várható átalakulása. Annak a vitának a helyére, hogy a jogi személyek autonómiáját a magánemberek versenyéhez rendelkezésre álló egyéni szabadságjogok biztosítják-e inkább, vagy a jóléti állam bürokráciája által a kliensek számára objektíve adott jogosultságok, egy *procedurális jogfelfogás* lép, amely szerint a demokratikus folyamatnak *egyidejűleg* kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát: azok az egyéni jogok, melyeknek a nők számára szavatolniuk kell életük privát és autonóm alakítását, egyáltalán nem fogalmazhatók meg megfelelően, ha korábban maguk az érintettek nem artikulálják és alapozzák meg a nyilvános vitákban, melyek a tipikus esetek egyenlő és nem egyenlő kezelésmódjának mindenkor releváns szempontjai. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak állampolgári autonómiájuk aktivizálásával együtt biztosítható.

A jogrendszer „liberális” változata — amely ezt az összefüggést ignorálja — az alapjogok univerzalizmusát szükségszerűen a különbségek absztrakt elsimításaként érti félre, mégpedig ez azonos mértékben vonatkozik mind a kulturális, mind a társadalmi különbségekre, melyeket mindinkább növekvő kontextusérzékenységgel mégis észlelni kellene és figyelembe kellene venni, ha a jogrendszert demokratikus úton akarjuk megvalósítani. A politikai jogok univerzalizálása most is, mint mindig, azon jogrendszer növekvő differenciálódásának motorja, amely nem képes a jogalanyok integritását anélkül biztosítani, hogy szigorúan egyenlően ne bána a polgárok által irányított, egyenlőségüket biztosító életkontextusokkal. Hogyha a jogelmélet szelektív változatát az alapjogok megvalósításának demokratikus értelmezése segítségével korrigáljuk, akkor nincs szükség arra, hogy a megkurtított

liberalizmus 1-gyel egy olyan modellt állítsunk szembe, amely a rendszertől idegen, kollektív jogokat vezet be.

## AZ ELISMERÉSÉRT FOLYTATOTT KÜZDELEM - A JELENSÉG ÉS ELEMZÉSÉNEK SZINTJEI

A feminizmus, a multikulturalizmus, a nacionalizmus és a kolonializmus eurocentrikus öröksége elleni harc rokon jelenségek, amelyeket azonban nem szabad összekevernünk egymással. Rokonságuk abban áll, hogy a nők, az etnikai és kulturális kisebbségek, akár csak a nemzetek és a kultúrák, az elnyomás, a marginalizálódás, méltóságuk semmibevétele ellen védekeznek és ezenkívül kollektív identitásuk elismeréséért harcolnak, történjen ez egy többségi kultúra kontextusában vagy a népek közösségében. Olyan emancipációs mozgalmakról van szó, melyeknek kollektív politikai céljai elsősorban kulturálisan definiálódnak, jóllehet mindig közrejátszanak társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek, mint ahogy politikai függőségek is.

(a) A feminizmus nem egy kisebbség ügye, ám egy olyan uralkodó kultúra ellen irányul, amely a nemek viszonyát az egyenjogúságot kizárva, aszimmetrikus módon interpretálja. A nem specifikus életkörülmények és tapasztalatok különbségét sem jogilag, sem informálisan nem ismerik el megfelelő mértékben; a nők kulturális önértelmezése éppoly kevésbé kap illő elismerést, mint hozzájárulásuk a közös kultúrához; az uralkodó definíciók között a nők szükségletei még elégséges szinten sem artikulálódnak. Így az elismerésért folytatott politikai harc kezdetét a nem specifikus teljesítmények és érdekek interpretációjáért zajló küzdelem jelenti; amennyiben ez sikeres, akkor a nők kollektív identitásával együtt átalakítja a nemek közötti viszonyt is, és ezen keresztül közvetlenül befolyásolja a férfiak önértelmezését. A társadalom értékregisztere egészében kerül megvitatásra; e kérdés problematizálásának következményei egészen a privát területekig terjednek, s a privát és nyilvános szféra közötti határokat is érintik (Benhabib 1992).

(b) Másképpen áll a helyzet az elnyomott etnikai és kulturális kisebbségek kollektív identitásuk elismerésére irányuló harcával. Mivel ezek az emancipációs mozgalmak is a társadalom illegitim tagozódásának megszüntetését célozzák, ezért a többségi kultúra önértelmezése sem maradhat tőlük érintetlen. Ám a többségi kultúra szemszögéből a *másik* teljesítményeinek és érdekeinek megváltoztatott interpretációja nem alakítja át feltétlenül saját szerepét ugyanolyan módon, mint a nemek közötti viszonyok újraértelmezése a férfiakét.

A multikulturális társadalom emancipációs mozgalmak nem alkotnak egységes jelenséget. Más követelésekkel élnek aszerint, hogy az endogén kisebbségek ébrednek-e tudatára identitásuknak vagy a bevándorlás révén keletkezett új kisebbségek; aszerint, hogy ezzel a feladattal olyan államok konfrontálódnak-e, melyek történelmük és politikai kultúrájuk alapján már bevándorlóországnak (*Einwanderungsland*) számítanak, vagy olyanok, melyek nemzeti önértelmezését az idegen kultúrák integrációjához utólag kell hozzáigazítani. A követelmény annál nagyobb, minél mélyebbek az áthidalandó vallási, faji vagy etnikai különbségek vagy a történeti-kulturális egyenlőtlenségek; s annál fájdalmasabb, minél inkább fundamentalista-elhatároló jellegűek az önmeghatározás tendenciái, akár azért, mert az elismerésért küzdő kisebbség a tehetetlenség tapasztalatai elől regresszióba menekül, akár

azért, mert csak a tömegek mozgósítása útján lehet felébreszteni a tudatot egy újonnan létrehozott identitás artikulációja érdekében.

(c) Ettől meg kell különböztetni azon népek nacionalizmusát, melyek a közös történelmi sorssal a háttérben etnikailag és nyelvileg homogén csoportként értelmezik magukat, s identitásukat nemcsak a leszármazáson keresztül összekapcsolódó közösségként, hanem egy politikailag cselekvőképes államalkotó nép formájában szeretnék biztosítani. A nacionalista mozgalmak előképe csaknem mindig a francia forradalomban létrejött republikánus nemzetállam volt. Az első generációs nemzetállamokkal összehasonlítva Olaszország és Németország „megkésett nemzetek”. A második világháború után újabb kontextust alakított ki a gyarmati felszabadítási mozgalmak korszaka. Megint csak más volt a konstelláció az olyan birodalmak szétesésénél, mint az oszmán és az osztrák-magyar birodalom vagy a Szovjetunió. Ettől eltérő helyzetben vannak azok a nemzeti kisebbségek, melyek - mint a baszkok, kurdok vagy az északírek - csak a nemzetállamok megszületése során jöttek létre. Speciális eset Izrael állam megalapítása - egy nacionalista-vallásos mozgalom és Auschwitz borzalmi nyomán - Palesztinában, azon az angol mandátumon, melyre az arabok is igényt tartottak.

(d) Végül az eurocentrizmus és a nyugati kultúra hegemóniája elleni harc az elismerésért folyó, nemzetközi szintre emelt küzdelem jelszavai. Ezt a dimenziót végső soron az Öböl-háború tudatosította: a gyarmati történelem árnyékában a szövetségesek intervencióját a vallásos tömegek csakúgy, mint a szekularizált értelmiségiek úgy fogták fel, mint az arab-izlám világ identitásának és önállóságának semmibe vételét. A Nyugat és a Kelet közötti történelmi viszonyokat - különösen a fejlett világnak az egykori harmadik világhoz fűződő kapcsolatát - még mindig a megtagadott elismerés nyomain formálják.

Már a jelenségek e hevenyészett osztályozása révén felismerhető, hogy a kanadai kormány Quebeckel folytatott alkotmányjogi vitája kapcsán a (b) és (c) közötti határesetről van szó. Az önálló állam megalapításáért folytatott küzdelme során a francia nyelvű kisebbség nyilvánvalóan azokért a jogokért harcol, amelyek minden további nélkül megilletnék, ha - mint újabban a horvátok, a szlovénok vagy a szlovákok, a balti államok vagy a grúzok — maga is független államnemzetnek nyilvánítaná magát. Ám e kisebbség törekvése „egy államon belüli államra” irányul, amelyhez széles skálán kínálnak föderalista konstrukciók a szövetségi állami szabályozásoktól kezdve a laza államszövetségig. Kanadában az államhatalom decentralizálásával kapcsolódik össze azon kisebbség kulturális autonómiájának kérdése, amely saját otthonában relatív többséggé szeretne válni. Persze a többségi kultúra színéváltozása esetén megint csak új kisebbségek keletkeznének.

Miután (a)-tól (d)-ig megkülönböztettük a jelenségeket, szét kell választanunk elemzésük különböző szintjeit is. Taylor megfontolásai legalább három olyan diskurzust érintenek, amelyek e jelenségek körül alakultak ki.

(e) A politikai helyesség körül zajló vitában ezek a jelenségek inkább az amerikai értelmiségieknek a modernség jelentőségére vonatkozó önértelmezéséhez jelentenek ösztönzést (Berman 1992). A vitatkozó pártok egyike sem szeretné a modernséget feladhatatlan tervként továbbvinni (Habermas 1985). Ami a „radikálisok” számára a posztmodernbe vezető, bátorító lépés és a totalizáló gondolkodásmódok legyőzése, az a „tradicionálisok” számára a krízis jele, amely egyedül a Nyugat klasszikus hagyományait felidézve, azokhoz visszafordulva küzdhető le. Ezt a vitát figyelmen kívül is hagyhatjuk,

mert a demokratikus jogállamban az elismerésért folyó harcok elemzéséhez kevésbé, ezek politikai megoldásához lényegében semmivel sem járult hozzá.\*

(f) Egy másik szinten található a szorosabb értelemben vett filozófiai diskurzusok, melyek bizonyos általános problémák leírása során az említett jelenségekből indulnak ki. A jelenségek kiválóan alkalmasak az interkulturális megértés nehézségeinek illusztrálására; megvilágítják a morál és az erkölcs viszonyát vagy a jelentés és az érvényesség belső kapcsolatát, és újra felélesztik azt a régi kérdést, hogy egyáltalán képesek vagyunk-e túllépni mindenkori nyelvünk és kultúránk kontextusán, vagy minden racionalitásstandard meghatározott világgépekhez és tradíciókhoz kötődik. Úgy tűnik számunkra, hogy a multikulturális társadalmak szétforgácsolódásának és a túlságosan komplex világtársadalom bábeli nyelvzavarának lenyűgöző evidenciái olyan holisztikus nyelv- és kontextuális világgép-konceptiókat kényszerítenek ránk, melyek mindenfajta univerzalisztikus igényrel szemben - legyenek ezek akár kognitívak, akár normatívak - szkeptikusak. A szerteágazó s egyelőre még nyitott racionalitásvitának bizonyosan vannak a jó és az igaz fogalmát érintő konzekvenciái, melyekkel az „elismerés politikájának” feltételeit kutatva találkozunk. Ám Taylor javaslata máshová vezet; a jog és a politika vonatkoztatási szintjére.

\* Amy Gutmann észrevétele a dekonstruktivista leleplező módszerekről: „Ezt a rövidre zárt argumentációt gyakran olyan csoportok érdekében adják elő, melyek az egyetemen alulreprezentáltak és a társadalomban hátrányban vannak, de nehéz belátni, hogy ez miképpen válik bárkinek is hasznára. Belső logikája szerint a dekonstruktivista tézis - mely szerint az intellektuális mércék nem szolgálnának semmi más célt, mint hatalmi törekvések *álcázásait* - oda vezet, hogy ebben is a hatalom egyfajta akarása tükröződik vissza, tudniillik a dekonstruktivistáké. Ám miért foglalkoznak egyáltalán intellektuális kérdésekkel, ami bizonyosan nem a leggyorsabb és legbiztosabb, még csak nem is a legkellemesebb út a politikai hatalomhoz, ha valóban nincs ezen kívül semmi más szándékuk?” (Gutmann 1994: 39. p.)

(g) A megsértett, semmibe vett kisebbségek „jogára” vagy „jogaira” vonatkozó kérdés ezzel jogi jelentésre tesz szert. A politikai döntések hatékonysága érdekében a komplex társadalmak igénybe veszik a pozitív jog szabályozási formáját. Ám a jog médiuma által egy olyan mesterséges struktúrával kerülünk szembe, amellyel meghatározott, normatív jellegű előzetes döntések kapcsolódnak össze. A modern jog *formális* jellegű, mert azon a premisszán nyugszik, hogy minden engedélyezett, ami explicite nem tiltott. A modern jog *individualisztikus*, mert az egyes személyt teszi meg a egyéni jogok hordozójává.

*Kényszerítő jellegű* jog, mert államilag szankcionált, és csak a legális vagy szabálykonform viselkedésre terjed ki - például a vallásgyakorlatot megengedheti, de nem írhat elő semmifajta vallási szemléletet. *Pozitív* jog, mert egy politikai törvényhozó - megváltoztatható - határozataira megy vissza, és végül *procedurálisan szabályozott* jog, mert egy demokratikus eljáráson keresztül legitimálódik. Noha a pozitív jog csak a *legális* viselkedést követeli meg, magának a jognak *legitimnek* kell lennie: jóllehet a jognak való engedelmesség motívumait kinek-kinek a tetszésére bízva, ám a jognak olyannak kell lennie, hogy a címzettek a törvénnyel szembeni tiszteletből is követhessék. Egy jogrendszer akkor legitim, ha egyenlő mértékben biztosítja minden polgár autonómiáját. A polgárok csak akkor autonómok, ha a jog címzettjei önmagukat egyúttal e jog szerzőiként értelmezhetik. S a szerzők csak olyan törvényhozási folyamatok résztvevőiként szabadok, melyek úgy vannak szabályozva s olyan

kommunikációs formákban mennek végbe, hogy mindenki feltételezheti: az ilyesformán létrehozott szabályozások rászolgáltak az általános és racionálisan motivált egyetértésre. Normatív szempontból nem létezik jogállam demokrácia nélkül. Mivel a demokratikus folyamatnak másrésztől jogilag intézményesülnie kell lennie, ezért fordítva, a népszuverenitás elve megköveteli azokat az alapjogokat, amelyek nélkül egyáltalán nem létezik legitim jog: elsősorban az egyenlő egyéni cselekvési szabadságok jogát, mely a maga részéről előfeltételezi az átfogó individuális jogvédelmet.

Mihelyt egy problémát jogi problémaként kezelünk, a modern jog olyan fogalmát hozzuk mozgásba, mely számunkra - kizárólag konceptuális okokból - szükséges ahhoz, hogy a jogállam előfeltevésekben gazdag architektóniájával dolgozhassunk. Ennek konzekvenciái vannak egyrészt a jog szerinti egyenlő jogállás problémájának tárgyalásában, másrészt azon csoportok egyenlő elismerésének vonatkozásában, melyek kulturálisan definiáltak, a tradíció, az életforma, az etnikai leszármazás stb. szempontjából különböznek egymástól - tehát kollektívumok -, s amelyekben az egyes csoportokhoz tartozók identitásuk kibontakoztatása és megőrzése érdekében különbözni *akarnak* a másik csoporttól.

## A JOGÁLLAM ETIKAI ÁTTITATOTTSÁGA

Jogelméleti szempontból a multikulturalizmus elsősorban a jogrend és a politika etikai semlegességének kérdését veti fel. Itt „etikainak” nevezek minden olyan kérdést, amely a jó vagy nem elhibázott élet koncepcióira vonatkozik. Az etikai kérdések nem ítéletképesek meg abból a „morális” szempontból, hogy valami „egyformán jó-e mindenki számára”.

E kérdések pártatlan megítélését inkább - az erős értékelések bázisán - a partikuláris csoportok távlati életstratégiái és önértelmezései határozzák meg, tehát az, ami az egészet tekintve az ő szempontjukból kiindulva, „számukra jó”. Az etikai kérdésekben grammatikailag benne foglaltatik az első személyű vonatkoztatás és ezzel egy csoport (vagy egy egyén) identitásához való viszony. A kanadai alkotmány vitáján szeretném megvizsgálni a jog etikai semlegességének liberális követelményét, mindenekelőtt az állampolgárok által alkotott nemzet etikai-politikai önértelmezése szempontjából.

A jog - és a jogalkotás demokratikus eljárásának - semlegességét alkalmanként úgy értelmezik, hogy az etikai természetű politikai kérdéseket a „gag rules” révén le kellene venni a napirendről, s ki kellene vonni a vitából, mivel ezek megközelíthetetlenek a pártatlan jogi szabályozás számára. Így (a *liberalizmus 1* értelmében) az államnak az olyasfajta privát szabadságjogok szavatolásán túl, mint polgárai személyes jóléte és biztonsága, semmifajta kollektív célokért nem volna szabad fáradoznia. A másik modell (a *liberalizmus 2*) ezzel szemben elvárja az államtól, hogy miközben általánosságban garantálja az alapjogokat, ezeken túl álljon ki „egy bizonyos nemzet, kultúra vagy vallás, illetve meghatározott számú nemzet, kultúra és vallás” fennmaradása és támogatása mellett is.

Michael Walzer szerint is ez a modell az alapvető: természetesen lehetőség van arra is, hogy a polgárok bizonyos körülmények között az individuális jogok elsődlegessége mellett döntsenek. Walzer azonban osztja azt a nézetet, hogy a két normatív alaporientáció között lehetségesek összeütközések, és ilyen esetekben csak a *liberalizmus 2* teszi lehetővé a kollektív célok és identitások figyelembevételét és relatív elsőbbségük melletti döntést. Mármost a jogelmélet álláspontja szerint a kollektív javakhoz viszonyítva a jogok abszolút

elsőbbséget élveznek, s így a célokra vonatkozó érvek - ahogy Dworkinnál látható - csak akkor „tromfolhatják” az egyéni jogigényeket, ha e célok az elsődleges jogok fényében megalapozhatók (Dworkin 1984:158. p.). Ám ez önmagában még nem támasztja alá a Taylor és Walzer által képviselt komunitárius felfogást, mely szerint a jogrendszer - mivel „egyenlősítő” és korrekcióra szoruló - vak azokkal az igényekkel szemben, melyek a kulturális életformák és kollektív identitások védelmére irányulnak.

A feministák egyenlő jogállásra irányuló politikai küzdelmének példáján mutattunk meg valamit, ami általánosságban is érvényes: azt tudniillik, hogy a jogrendszer demokratikus kialakításának nemcsak általános politikai célkitűzéseket, hanem olyan kollektív célokat is magában kell foglalnia, melyek az elismerésért folyó harcokban artikulálódnak.

Ugyanis a morális normákkal ellentétben - melyek tulajdonképpen a beszéd- és cselekvőképes szubjektumok közötti lehetséges interakciókat szabályozzák - a jogi normák egy konkrét társadalom interakcióira vonatkoznak. A jogi normák egy lokális törvényhozó határozataira mennek vissza, egy földrajzilag meghatározott állam területén belül, az állampolgárok társadalmilag meghatározott közösségére terjednek ki, s ezen a jól körülírt érvényességi területen belül olyan politikai döntéseket hoznak, melyekkel az államilag szervezett társadalom a közösség tagjait összekötő tervek formájában saját magára hat.

Bizonyos, hogy a kollektív célok figyelembevételének nem szabad felbomlasztania a jog *struktúráját*, nem törheti szét a jog *formáját* mint olyat, és így nem szüntetheti meg a jog és politika közötti különbséget. Ám a szabályozásra szoruló anyagok konkrét természetéből adódóan a viselkedésmódok szabályozása a jog médiumában - ellentétben a moralitással - nyitva áll egy társadalom politikai akaratának célkitűzései előtt. Ezért minden jogrendszer egy partikuláris életforma kifejeződése *is*, s nemcsak az alapjogok univerzális tartalmainak tükröződése. Bizonyos, hogy a politikai döntéshozó döntéseit a jogrendszer megvalósulásaként, politikáját e jogrendszer kialakításaként kell értelmezni; ám minél konkrétabbak a szóban forgó dolgok, annál inkább kifejeződik a megfelelő jogi szabályozás elfogadásában a kollektívum és életformájának önértelmezése *is* (továbbá a versenyző csoportérdekek közötti egyensúlyozás és az alternatív célok és eszközök közötti tájékozott választás). Ez azoknak az okoknak a széles skáláján is megmutatkozik, melyek közrejátszanak a politikai törvényhozás véleményének és akaratának megalkotásában. A morális megfontolások, pragmatikus meggyőződések és korrekt tárgyalások eredményei mellett etikai okok is megtalálhatók a törvényhozó döntések vitáiban és igazolásaiban.

Ameddig a polgárok politikai vélemény- és akaratképzése a jogok megvalósulásának eszméjéhez igazodik, nem szabad ezt - ahogy a komunitáriusok javasolják - egy etikai-politikai önértelmezéssel *azonosítanunk* (Beiner 1983: 138. p.); ugyanakkor a jog megvalósulásának folyamata olyan kontextusba illeszkedik be, amelyet a politika egyik legfontosabb alkotórészeként az önértelmezési diskurzusok is megkövetelnek - ez nem más, mint a jó közös koncepciójáról és a kívánt, mert autentikusként elismert életformáról szóló diskurzus. Ezek olyan viták, melyekben a résztvevők számára például világossá válik, hogy saját magukat egy meghatározott köztársaság polgáraiként, egy meghatározott régió lakosaiként, egy meghatározott kultúra örököseiként akarják értelmezni, hogy milyen tradíciókat folytatnak, milyenekkel szakítanak, hogy miképpen akarnak bánni a történelmi végzetükkel, egymással, a természettel stb. S természetesen a hivatali nyelv kiválasztása vagy a nyilvános iskolák curriculumáról való döntés szintén érinti egy nemzet etikai önértelmezését. Mivel az etikai-politikai kérdések a politika elkerülhetetlen alkotórészei, s mivel a megfelelő szabályozások az állampolgárok nemzetének kollektív identitását fejezik

ki, ezért köröttük kultúrharok lobbanhatnak lángra, melyekben a semmibe vett kisebbségek az érzéketlen többségi kultúrával szemben védekeznek. A harcok kiváltója nem az állami jogrendszer etikai semlegessége, hanem az a tény, hogy minden jogközösség, az alapjogok megvalósításának minden demokratikus folyamata elkerülhetetlenül átítatódik etikával.

Erről tanúskodnak például azok az intézményes garanciák, melyeket - a vallásszabadság ellenére - a keresztény egyházak akár az Egyesült Államokban, akár a Német Szövetségi Köztársaságban élveznek, vagy az az újabban vitatott státusgarancia, mely a család szervezetét ismeri el az azonos neműek életközösségeivel szemben.

A mi összefüggésünkben az az érdekes, hogy az ilyen döntések - empirikusan és normatív szemlélve - az államnemzet esetleges összetételétől függenek. Az államalkotó nép társadalmi lehatárolódása a jogrendszer és a jogállam elvei szempontjából külsőleges történelmi körülményekből adódik. Ez határozza meg azon személyek alapösszességét, akik egy területen együtt élnek és az alkotmány révén - azaz az alapító atyák elhatározásán keresztül, hogy együttélésüket a pozitív jog eszközeivel legitim módon szabályozzák összekapcsolódnak egymással; és akik az alapító atyák utódaiként implicite (sőt bevándorló állampolgárként explicite) beleegyeztek abba, hogy a készen kapott alkotmánytervezetet továbbviszik. Ám azok a személyek, akikből egy adott időpontban egy államnemzet összetevődik, egyúttal olyan kulturális életformákat is megtestesítenek, melyek identitásukból következnek - még akkor is, ha eltávolodtak elődeik tradíciójától. Az életformák mintegy csomópontokat képeznek a kultúrák és a hagyományok, az interszubjektíve elfogadott tapasztalat- és életösszefüggések askriptív hálózatában. S ez a kontextus alkotja azt a horizontot is, amelyen belül az állampolgár- akár akarja, akár nem - az etikai-politikai önértelmezés diskurzusaihoz kapcsolódik. Ha megváltozik a lakosság összetétele, megváltozik ez a horizont is, s így ugyanezekről a kérdésekről más diskurzusokat folytatnak és más eredményekre jutnak. A nemzeti kisebbségek legalábbis intuitíve tudatában vannak e körülménynek, s fontos motívumot jelent számukra ahhoz, hogy saját államot követeljenek, vagy - mint az időközben zátonyra futott Meech Lake-i alkotmánytervezetben - azzal az igénnyel lépjenek fel, hogy küszöbönálló társadalomként ismerjék el őket. Ha a francia nyelvű kisebbség önálló jogközösséggéként konstituálódna, akkor fontos etikai-politikai kérdéseket illetően ugyanolyan demokratikus úton más többségi véleményeket alakítana ki és más szabályozásokhoz jutna, mint eddig a kanadaiak a maguk összességében.

Ahogy a nemzetállamok létrejöttének történelme mutatja (Alter 1985), az új államhatárokkal csak új kisebbségek keletkeznek, maga a probléma nem tűnik el, hacsak nem „etnikai tisztogatások” - politikailag-morálisan elfogadhatatlan - árán. A kurdok példáján, akik három különböző államban élnek szétszórva, vagy Bosznia-Hercegovina példáján, ahol az etnikai csoportok könyörtelen harcban állnak egymással, világosan kimutatható a „jog” meghasonlottsága a nemzeti önrendelkezés kérdésében. Egyrészt az önmagát saját identitással rendelkező közösséggéként értelmező kollektívum az önálló államisághoz vezető lépéssel az elismerés egy új fokát vívja ki, amelyet politika előtti nyelvi és leszármazáson alapuló közösséggé, sőt bekebelezett vagy szétszórt „kultúrnemzetként” megtagadtak tőle. Az államnemzetként történő elismerés igénye főleg krízisek idején erősödik meg, amikor - mint a szovjet birodalom felbomlása után - a népesség egy regresszív megújított kollektív identitás askriptív ismertetőjegyeibe kapaszkodik. Ez a támasz kérdéses kompenzációkat nyújt a jövőtől való indokolt félelmek és a társadalmi bizonytalanságok ellen. Másrészt a nemzeti függetlenség gyakran csak polgárháborúk, újfajta elnyomások vagy olyan következmények árán valósulhat meg, melyek az eredeti konfliktusokat ellenkező előjellel állandósítják.

Másképpen állnak a dolgok Kanadában, ahol ésszerű módon egy olyan föderalista megoldást keresnek, mely az állam egészét érintetlenül hagyná, ám egy részének az állami kompetenciák decentralizálása révén kulturális autonómiát biztosítana. Ezáltal a politika meghatározott területein megváltozik a demokratikus folyamatban részt vevő polgárok összessége, de nem változnának meg e folyamat elvei. A jogelmélet semmi esetre sem tiltja meg egy demokratikus jogállam polgárainak, hogy társadalmi rendszerükben a jó olyan koncepcióját érvényesítsék, melyet vagy már otthonról hoznak, vagy amelyben a politikai diskurzusok során egyezsége jutnak; ám kétségtelenül megtiltja, hogy az államon *belül* egy életformát a többi *kárára* privilegizáljanak. A föderális államkonstrukciókban ez mind a szövetségi, mind az egyes állami szintekre érvényes. Ha helyesen látom, akkor Kanadában a vita nem az egyenjogúság elvéről szól, hanem a Quebec tartományra átruházandó állami kompetenciák fajtáiról és nagyságáról.

## EGYENJOGÚ EGYÜTTÉLÉS ÉS/VAGY VÉDEKEZÉS A KIPUSZTULÁS ELLEN

A föderalizmus útja persze csak akkor jelent megoldást, ha a különböző etnikai csoportokhoz és kulturális életvilágokhoz tartozók területileg is többé-kevésbé elválaszthatók egymástól. Nem ez a helyzet az olyan multikulturális társadalmakban, mint az USA, s ugyanez mondható el azokról az országokról (mint a Német Szövetségi Köztársaság), melyek etnikai összetétele az egész világra kiterjedő bevándorlási hullámok nyomása alatt megváltozik. A kulturálisan autonómmá vált Quebec is ugyanebbe a helyzetbe kerülne, csak az angol többségi kultúra helyére a francia lépne. Ha az ilyen multikulturális társadalmakban - egy liberális kultúrával a háttérben és az önkéntes társulások talaján kibontakozhat egy nyitott kommunikációs struktúrákkal rendelkező, jól működő nyilvánosság, amely lehetővé teszi és támogatja az önértelmezési diskurzusokat, akkor az egyenlő egyéni jogok megvalósításának folyamata kiterjed a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik egyenjogú együttélésének szavatolására is. Ehhez nincs szükség sem speciális indoklásra, sem másfajta alapelvre. Ugyanis az egyes jogi személy integritása - normative szemlélve - nem garantálható azon interszubjektíve elismert tapasztalat- és életösszefüggések védelme nélkül, amelyekben szocializálódott s identitását kialakította.

Az egyén identitása összeszőődött a kollektív identitásokkal, és csak egy olyan kulturális hálózatban stabilizálódhat, amelyre - az anyanyelvhez hasonlóan - nem magántulajdonként tesz szert. Így, noha Kymlickával szólva (Kymlicka 1989) az individuum marad „a kulturális tagságra vonatkozó jogok” hordozója, ebből a tényből a jogi és tényleges egyenlőség dialektikájának következtében széles körű státusgaranciák, öngazgatási jogok, infrastrukturális szolgáltatások, szubvenciók stb. adódnak. Az őslakosok veszélyben forgó kultúrái azzal erősíthetik magukat, hogy különleges morális érveket hoznak fel az időközben a többségi kultúra által elfoglalt - ország történelméből. Hasonló, a „fordított diszkrimináció” mellett szóló érvek hozhatók fel az egykori rabszolgák sokáig elnyomott és megtagadott kultúráit illetően is.

Az ilyen és hasonló kötelezettségek a jogigényekből és semmi esetre sem a mindenkori kultúra általános jellegű *értékeléséből* származnak. Gyenge lábakon állna Taylor elmélete az elismerés politikájáról, ha attól a feltételezéstől függne, hogy a kultúrák és világcivilizációhoz való hozzájárulásuk „egyenlő értékűek”. Az egyenlő megbecsüléshez való jognak, amelyre



mindenki igényt tarthat a saját identitását kialakító életösszefüggésekben, semmi köze annak a kultúrának a feltételezett kiválóságához, ahonnan az egyén származik, azaz semmi dolga általánosan jóváhagyott teljesítményekkel. Susan Wolf is ezt hangsúlyozza: „Az elismerés megtagadásán keresztül állandósult súlyos károk legalább *egyikének* nem annyira ahhoz a kérdéshez van köze, hogy az az ember vagy kultúra, amelytől megtagadták az elismerést, minden embernek valami fontosat mondott-e. E kár elhárításának szükségessége nem abból a feltevésből - vagy azon feltevés megerősítéséből - adódik, hogy egy meghatározott kultúra különleges értéket képvisel azon emberek számára, akik nem tartoznak hozzá.” (Gutmann 1994: 84. p.) A különböző etnikai csoportok és kulturális életformák egyenjogú együttélését nem az olyasfajta kollektív jogokon keresztül kell biztosítani, melyek a jog individuális eszményképre vonatkoztatott elméletétől túlságosan magas árat követelnének. Még ha engedélyeznék is egy demokratikus jogállamban az ilyesfajta csoportos jogokat, ezek nemcsak szükségtelenek, hanem normatív kérdésesek is volnának. Ugyanis az identitást kialakító életformák és tradíciók védelmének végső soron tagjai elismerését kell szolgálnia; semmi esetre sem azonosítható a kipusztulás elleni adminisztratív védekezéssel. A fajok megőrzésének ökológiai szempontja nem vihető át a kultúrára. A kulturális hagyományok és abennük artikulált életformák normális körülmények között úgy reprodukálódnak, hogy *meggyőzik* azokat, akiket magukkal ragadnak, és belevésődnek személyiségstruktúráikba, azaz produktív elsajátításra és folytatásra készítenek. A jogállam szintjén csak arra van lehetőség, hogy *lehetővé tegyünk* az életviszonyok kulturális reprodukciójának e hermeneutikai teljesítményét. Tudniillik a túlélés garantálása pontosan az igent és nemet mondás szabadságától fosztja meg a tagokat, mely manapság a kulturális örökség birtokbavételéhez és megőrzéséhez szükséges. Egy reflexív kultúrában csak olyan tradíciók és életformák tarthatók fenn, melyek egy csoport tagjait összekapcsolják, és ugyanakkor alávetik magukat a tagok kritikájának és meghagyják az utódoknak azt a *lehetőséget*, hogy más tradíciókból tanulhassanak és vehessenek át tetszés szerint. Ez még az olyan relatíve zárt szektákra is érvényes, mint a pennsylvaniai amishok.\* Még ha értelmesnek tartjuk is azt a célt, hogy kultúrákat védelem alá helyezünk, ezek reményteljes reprodukciójának feltételei összeegyeztethetetlenek volnának azzal a céllal, melyet Taylor így fogalmaz: meg „fenntartani és féltve óvni a különbözőséget, nemcsak most, hanem *örök időkre*”. Nem csak az európai újkor hivatás szerint rétegződött, kora polgári társadalmában virágzó számos szubkultúrára és életvilágra gondolhatunk, vagy az industrializáció első fázisában a vidéki napszámosok és a proletárként gyökerelenné vált városi tömegek életformáira. Ezeket az életvilágokat a modernizációs folyamat erőszakos módon elfoglalta és szétzúzta; ám semmi esetre sem találna rá valamennyi az ő Anton mesterére, és tagjaik sem védelmezték meg őket meggyőződésből az új korszak alternatíváival szemben. Ám azok, amelyek elég gazdagok és vonzóak voltak ahhoz, hogy fenntartásukra ösztönözzenek - mint talán a tizenkilencedik századi városi polgárság kultúrája —, némely vonásukban kizárólag az *önátalakításhoz* való erejük révén maradhattak fenn. Még az olyan többségi kultúra is, amely nem tűnik fenyegetettnek, vitalitását egyedül a fenntartás nélküli revizionizmus révén, a fennállóval szembeni alternatívák elképzelésével vagy az idegen impulzusok integrációjával őrzi meg - egészen a saját hagyományokkal történő szakításig.

Ez fokozottan érvényes a bevándorló kultúrára, melyek esetében az új környezet asszimilációs nyomása először makacs etnikai elhatárolódáshoz vezet és a tradicionális elemek felelevenítését hívja elő, ám ebből csakhamar olyan életmód alakul ki, amely egyenlő távolságra van az asszimilációtól és a hagyománytól (Bendit-Schmid 1992: 316. p.).

A multikulturális társadalmakban az életformák egyenjogú együttélése minden polgár számára esélyt jelent arra, hogy a kulturális tradícióinak megfelelő világban nőjön fel,

gyermekét is ebben nevelhesse fel, és emiatt ne kelljen sérelmeket elszenvednie; esélyt jelent arra, hogy ezzel a kultúrával is - mint minden más kultúra esetében - egyezségre jusson a tekintetben, hogy konvencionálisan követi-e vagy átalakítja, és esélyt jelent arra is, hogy a kultúra imperatívuszaitól közömbösen elforduljon vagy önkritikusan szakítson velük, hogy ezután a hagyománnyal való, tudatos szakítás sebeivel vagy egyáltalán meghasonlott identitással éljen. A modern társadalmak felgyorsult változása minden állandósult életformát szétbomlaszt. A kultúrák csak akkor maradnak életben, ha a kritikából és az elszakadásból erőt merítenek önmaguk átalakításához. A jogi garanciák mindig csak azt biztosíthatják, hogy saját kulturális miliójében mindenki fenntarthassa ezen erő megújításának a lehetőségét. S ez megint nemcsak az elhatárolódásból ered, hanem legalább olyan mértékben az idegenekkel és az idegenséggel folytatott párbeszéből is.

\* Vö. a Legfelsőbb Bíróság döntését a Wisconsin-ügyben. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

A modernségben a merev életformák áldozatul esnek az entrópiának. A fundamentalista mozgalmak olyan ironikus kísérletként értelmezhetők, melyek a saját életvilágnak restaurációs eszközökkel ultrastabilitást kölcsönöznek. Az ironia a tradicionalizmus önfélreértésében rejlik, mely maga is csak a társadalmi modernizáció sodrában jön létre és egy széthulló szubsztanciát követ. A modernizáció mindent legyőző hullámára adott válasz, amely önmagát egy csontja velejéig modern megújítási mozgalomként jeleníti meg. A nacionalizmus is átcsaphat fundamentalizmusba, de nem szabad összetévesztenünk vele. A francia forradalom nacionalizmusa szövetségre lépett a demokratikus jogállam univerzalizisztikus alapelveivel; akkoriban a nacionalizmus és a republikánusság kéz a kézben járt. Másrészt nemcsak az átmenetben lévő társadalmakat, hanem a Nyugat szilárd demokráciáit is próbára teszik a fundamentalista mozgalmak. Valamennyi világvallás létrehozta a saját fundamentalizmusát, jóllehet nem mindegyik szektamozgalom mutat ilyen vonásokat.

Amint Rushdie esete mutatja, a jogállammal nem egyeztethető össze az intoleráns gyakorlathoz vezető fundamentalizmus. Ez a gyakorlat olyan vallási vagy történetfilozófiai világértelmezésekre támaszkodik, melyek kizárólagosságot igényelnek egy privilegizált életforma számára. Az ilyen felfogásokból hiányzik az érvényességigények esendőségének tudata s az „ész terheinek” (John Rawls) respektálása. Természetesen a globális világértelmezéseknek és vallásos meggyőződéseknek nem kell olyasfajta fallibilizmussal összekapcsolódnuk, amely manapság a tapasztalati tudományok hipotetikus tudását kíséri. Ám a fundamentalista világképek dogmatikusak, mivel nem hagynak semmiféle mozgásteret a reflexiónak azon világképekhez fűződő viszonyukra, melyekkel ugyanazon diskurzív-univerzumon osztoznak, s melyek versengő érvényességigényeivel szemben csak indokok alapján őrizhetnék meg állásaikat. Nem hagynak helyet az ésszerű nézeteltérés, „reasonable disagreement” számára (Habermas 1992: 204-208. p.).

Ezzel szemben a modern világ szubjektivizált vallási hatalmait olyan reflexív beállítódás jellemzi, mely nem csak egyetlen - a vallásszabadság feltételei között jogilag kicsikarható - *modus vivendi* engedélyez. Sőt a Rawls által „not unreasonable comprehensive doctrines”-ként jelölt (Rawls 1992: 293-332. p.), nem fundamentalista világképek - a lessingi tolerancia szellemében - lehetővé teszik a meggyőződések civilizált vitáját, ahol az egyik párt saját érvényességigényének feladása nélkül elismerheti a másik pártot mint társat az autentikus igazságokért folytatott küzdelemben. A multikulturális társadalmakban a jogállam alkotmánya

csak azokat az életformákat tolerálhatja, melyek az ilyesfajta nem fundamentalista hagyományok médiumában artikulálódnak, mert ezen elismerését: minden személyt úgy kell elismerni, mint olyan közösségek tagját, melyek a jó különböző koncepciói köré szerveződnek. Tehát a saját kollektív identitással rendelkező csoportok és szubkultúrák *etikai integrációját* el kell oldani az absztrakt, minden állampolgárt egyformán érintő *politikai integráció* szintjétől.

Az állampolgárok integrációja lojalitást biztosít a közös politikai kultúra iránt. Maga a lojalitás az alkotmányos elvek olyan interpretációjában gyökerezik, melyet minden államnemzet a saját történelmi tapasztalatai alapján végez el, és amely - ennyiben legalábbis etikailag nem lehet semleges. Talán megfelelőbb volna egy közös interpretációs horizontról beszélni, amelyen belül egy köztársaság polgárainak politikai önértelmezése aktuális indítékokból nyilvánosan megvitatásra kerül. A Német Szövetségi Köztársaságban 1986/87-ben lefolytatott történészvita jó példa erre. Ám mindig ugyanazoknak az alapjogoknak és elveknek a legjobb interpretációi kerülnek megvitatásra. Ezek alkotják minden olyan alkotmányos patriotizmus szilárd viszonyítási pontját, mely a jogrendszert a jogközösség történeti kontextusában helyezi el. Az alapelveknek állandóan kapcsolatban kell lenniük a polgárok motivációival és meggyőződéseivel; ugyanis egy ilyen motivációs kötődés nélkül nem válhatnak a szabad és egyenlő egyének társulását létrehozó, dinamikusan értelmezett vállalkozás hajtóerejévé. Ezért van az, hogy a politikai kultúra egészét - melyben az állampolgárok magukat közösségük tagjaiként ismerik fel - átítatja az etika.

Ugyanakkor az alkotmányos patriotizmus etikai tartalmának nem szabad csorbítania a jogrendszer semlegességét a nem politikai szinten etikailag integrált közösségekkel szemben; sőt jobban ki kell emelnie a multikulturális társadalomban egymás mellett létező, különböző életformák differenciált sokféleségének és integritásának jelentőségét. Döntő pont az integráció két szintje közötti különbség fenntartása. Mihelyt ezek összemosódnak, a többségi kultúra más kulturális életformák egyenjogúságának kárára állami privilégiumokat kezd bitorolni, és megsérti ezeknek a kölcsönös elismerésre irányuló igényét.

A jog semlegessége az etikai különbségekkel szemben abból magyarázható, hogy a komplex társadalmakban többé már nem kapcsolható össze minden polgár egy szubsztanciális értékkonszenzus révén, hanem csak a legitim jogalkotás és hatalomgyakorlás eljárásairól kialakított konszenzuson keresztül. A politikailag integrált polgárok osztják azt a racionálisan motivált meggyőződést, hogy a kommunikatív szabadságjogok felszabadítása a politikai nyilvánosságban, a konfliktusok levezetésének demokratikus eljárásai és a hatalom jogállami szabályozása alapozzák meg azt a mindenkinek érdekében álló reményt, mely az illegitim hatalom megszelídítésére és az adminisztratív hatalom felhasználására vonatkozik. A jogelvek univerzalizmusa egy olyan procedurális konszenzusban tükröződik, amelynek mindenkor egy történetileg meghatározott politikai kultúra kontextusába kell - úgyszólván egyfajta alkotmányos patriotizmus módján - beágyazódnia.

## **BEVÁNDORLÁS, ÁLLAMPOLGÁRSÁG ÉS NEMZETI IDENTITÁS**

A jogászoknak megvan az az előnyük, hogy a normatív kérdéseket olyan esetek kapcsán tárgyalják, melyeknél határozatot kell hozniuk: alkalmazásorientáltan gondolkodnak. A

filozófusok kivonják magukat e döntési kényszer nyomása alól; önmagukat fesztellenül a több mint kétezer évre visszanyúló, klasszikus gondolatok kortársaiként, egy örök beszélgetés résztvevőiként értelmezik. Annál érdekesebb, ha egyszer csak valaki, mint Charles Taylor, kísérletet tesz arra, hogy gondolataiban saját korát értelmezze, s gyümölcsözővé tegye a filozófiai felismeréseket a politikailag nyomasztó, napi kérdések vonatkozásában.

Esszéje éppoly ritka, mint amilyen briliáns példa erre, jóllehet (vagy inkább: mert) nem lép az 'alkalmazott etika' divatos ösvényére.

A Német Szövetségi Köztársaságban - akárcsak az Európai Közösségben - a középés kelet-európai átalakulások után már a következő téma van napirenden: a bevándorlás.

Egy holland kolléga a probléma átfogó bemutatása után a következő, kendőzetlen prognózishoz jut: „A nyugat-európai országok mindent megtesznek, hogy megakadályozzák a bevándorlást a harmadik világ országaiból. Ezért csak nagyon kivételes esetekben és kizárólag olyan személyek részére állítják ki a munkavállalási engedélyeket, akik a befogadó ország számára közvetlenül hasznosítható szakmai tudással rendelkeznek (például futballjátékosok, amerikai szoftverspecialisták, indiai tudósok stb.). Az igen restriktív bevándorlási politikát olyan más politikákkal ötvözik, amelyek gyorsabban és hathatósabban képesek foglalkozni a menedékkérelmekkel, valamint azzal a gyakorlattal, hogy késedelem nélkül kiutasítják azokat, akiknek a kérelmét visszautasították... Ennek az a következménye, hogy egyénileg és közösen minden eszközt felhasználnak arra, hogy visszaszorítsák a menekültáradatot" (van de Kaa 1993). Ez a leírás pontosan illik arra a menekültügyben kötött kompromisszumra, mely a Német Szövetségi Köztársaságban nemrégiben a kormány és az ellenzék között létrejött. Kétség nem fér hozzá, hogy ezt a politikát a lakosság nagy többsége üdvözli. Manapság széles körben elterjedt az EU országaiban a külföldiellenesség is: noha az egyes országokban különböző erősségű lehet, a németek beállítódása nem különbözik jelentősen az angolokétól vagy a franciákétól.

Taylor példája bátorságot adhat ahhoz, hogy filozófiai szempontból (is) választ keressünk arra a kérdésre, vajon indokolt-e az a politika, mely a bevándorlókkal szemben válaszfalat épít. A kérdést mindenekelőtt *in abstracto* szeretném tárgyalni, majd kitérek a német menekültügyi vitára s ennek történelmi hátterére, végül megjelölöm azt az alternatívát, amely egy - mindmáig le nem folytatott - vitában tisztázhatná az NDK-val történt egyesülés utáni, *kibővült* Német Szövetségi Köztársaság etikai-politikai önértelmezését.

Jóllehet a modern jog meghatározott formai tulajdonságaiban különbözik az értelmén alapuló, poszttradicionalista moráltól, a jogrendszer és a jogállami elvek - univerzalisztikus tartalmuk alapján - összhangban vannak a moralitással. Ugyanakkor a jogrendszereket ahogy láttuk - „átítatja az etika", mivel bennük egy konkrét jogközösség politikai akarata és életformája tükröződik. Erre jó példa az USA, melynek politikai kultúráját egy kétszáz éves alkotmányos tradíció alakította ki. Egy államnemzet jogilag megfogalmazott éthosza mindaddig nem kerülhet ellentmondásba a politikai jogokkal, amíg a politikai törvényhozó a jogállami alapelvek és ezzel az alapjogok megvalósításának eszméje irányába orientálódik. Ezért a minden állampolgárt egységesítő politikai integráció etikai tartalmának „semlegesnek" kell lennie azon különbségekkel szemben, melyek az államon belül az etikai-kulturális - a jó mindenkori koncepciója köré integrált - közösségek között fennállnak. Az integráció e két szintjének szétválasztása ellenére az állampolgárok csak úgy tarthatják életben a szabadság intézményeit, ha kialakítanak egy meghatározott, jogilag nem kieroszakolható mértékű lojalitást a *saját* államukkal szemben.

A bevándorlás ezt az etikai-politikai önértelmezést támadja meg; a bevándorlók beözönlése ugyanis etikai-kulturális szempontból megváltoztatja a népesség összetételét.

Ezért vetődik fel az a kérdés, hogy vajon a bevándorlási vágy határait nem a politikai közösség arra irányuló joga jelöli-e ki, hogy politikai-kulturális életformáját érintetlenül fenntartsa. Nem foglalja-e magában az önmeghatározás joga - figyelembe véve azt a premisszát, hogy az autonóm módon kialakított, osztársadalmi rendszert átítatja az etika - a nemzeti identitás fenntartására irányuló jogot azon bevándorlókkal szemben is, akik ezt a történelmileg létrejött politikai-kulturális életformát átalakíthatnák? A bevándorlás problémája a befogadó társadalom perspektívájából nézve felveti a befogadás legitím feltételeinek kérdését. Az odaköltözés köztes fokait figyelmen kívül hagyva a kérdést az állampolgárság megszerzésének aktusára helyezhetjük ki, amelynek révén minden állam ellenőrzi az állampolgári jogokon keresztül definiált közösség kibővülését. Milyen körülmények között tagadható meg a honosítás valakitől, aki érvényt szeretne szerezni az állampolgárság megszerzésére irányuló igényének? A szokásos (így például a bűnözéssel szembeni) klauzuláktól eltekintve ebben az összefüggésben mindenekelőtt az a kérdés releváns, hogy a demokratikus jogállam - állampolgári életformájának integritását védelmezve - milyen vonatkozásban követelheti meg a bevándorlók asszimilációját. A filozófiai meggyőződések absztrakciós szintjén különbséget tehetünk az asszimiláció két fokozata között: (a) az alkotmány elveinek jóváhagyása azon az interpretációs játéktéren belül, amelyet a polgárok etikai-politikai önértelmezése és az ország politikai kultúrája határoz meg; ez tehát egy olyan típusú asszimilációt jelent, amelynek révén a bevándorló elfogadja azt, ahogyan a befogadó társadalomban a polgárok autonómiája intézményesült, s ahogy itt „az ész nyilvános használata” történik; (b) egy további fokot jelent az akkulturációra irányuló készség, azaz a már nemcsak felszínes alkalmazkodás, hanem a helyi kultúra életmódjának, gyakorlatainak és szokásainak begyakorlása; ez olyan asszimilációt jelent, mely leér az etikai-kulturális integráció szintjére, és ezzel a bevándorlók eredeti kultúrájának kollektív identitását mélyebben érinti, mint az (a) pontban követelt politikai szocializáció.

Az USA-ban ez idáig követett bevándorláspolitika eredményei megengednek egy olyan liberális értelmezést, mely az első alternatívát megvilágítja (Walzer 1990: 613. p.). A második alternatívára a bismarcki birodalom (mindenkor ingadozó) lengyelpolitikájának az elnémetesítésre irányuló fázisa kínál példát (Brubaker 1992: 128. p.).

A két integrációs szint szétválasztását komolyan vevő demokratikus jogállam a bevándorlóktól csak az (a) értelemben vett politikai szocializációt követelheti meg (és pragmatikusan ezt is csak a második generációtól várhatja el). Ezen a módon képes a közösség saját - a bevándorlás során sem megsérthető - identitását megővni, ugyanis ez az identitás a *politikai kultúrában* meggyökeresedett *alkotmányos elvekhez* és nem az egyes országokban uralkodó *kulturális életforma etikai alaporientációhoz* kapcsolódik.

Eszerint a bevándorlóktól csak azt kell elvárni, hogy készek legyenek új otthonuk politikai kultúráját elfogadni anélkül, hogy fel kellene adniuk szülőhazájuk kulturális életformáját.

A demokratikus önmeghatározás joga magában foglalja a polgár jogát arra, hogy ragaszkodjon saját, inkluzív jellegű politikai kultúrájához; ez biztosítja a társadalmat a szegmentálódás - az idegen szubkultúrák kirekesztése vagy az elkülönült szubkultúrák szétesése - veszélyével szemben. A politikai integráció - ahogy megmutattuk - kizárja a fundamentalista bevándorlókkultúrákat, azonban nem igazolja az adott országban uralkodó kulturális életforma fenntartása érdekében kikényszerített asszimilációt.

E jogállami alternatíva mindenesetre azzal a fontos következménnyel jár, hogy a közösség legitim módon megfogalmazott identitását a bevándorlási hullámok közepette semmiképpen sem lehet *tartósan* megóvni a változásoktól. Mivel a bevándorlókat nem szabad tradícióik feladására kényszeríteni, ezért adott esetben más életformákkal bővül az a horizont is, amelyben a polgárok később közös alkotmányos alapelveiket értelmezik.

Ekkor tudniillik működésbe lép az a mechanizmus, amelynek következtében az aktív állampolgárság megváltozott összetételével megváltozik az a kontextus is, amelyre a nemzet etikai-politikai önértelmezése egészében vonatkozik: „Az emberek kötelekekkel és kötelezettségekkel kapcsolódhatnak egy közösséghez, ezek azonban különbözőek lehetnek. A liberális társadalomban ezeknek a kötelekeknek és kötelezettségeknek összeegyeztethetőnek kell lenniük a liberális alapelvekkel. A szabad bevándorlás megváltoztatná a közösség jellegét, de nem hagyná a közösséget jelleg nélkül.” (Carens 1987: 271. p.) Ezek azok a feltételek, amelyeket egy demokratikus jogállam a bevándorlók befogadásához felállíthat. De kinek van egyáltalán joga a bevándorlásra? Jó morális indokok léteznek a politikai menedékre irányuló individuális jogigény vonatkozásában (a német alkotmány 16. bekezdése értelmében, melyet az emberi méltóság 1. bekezdésben garantált védelmére hivatkozással és a 19. bekezdésben rögzített jogvédelmi garanciával kapcsolatban kell értelmezni). Ebbe nem szükséges itt belebocsátkoznunk. A Genfi Menekültügyi Konvenció 33. bekezdése alapján mindenkinek joga van politikai menekült státusra, aki olyan országokból menekül, „melyekben élete vagy szabadsága fenyegetve volna vallása, állampolgársága, egy meghatározott társadalmi csoporthoz vagy valamely fajhoz való tartozása, vagy politikai meggyőződése miatt”. Az újabb tapasztalatok fényében olyan irányba kell ezt a definíciót kibővíteni, hogy magába foglalja a nők védelmét a tömeges erőszakoskodással szemben. Hasonlóképpen nem jelent problémát a polgárháborús területekről menekülőknél az időben korlátozott politikai menedékjog engedélyezésére irányuló igénye. Azonban a bevándorolni szándékozók legnagyobb tömege Amerika felfedezése s főleg a világméretűvé vált migráció tizenkilencedik századi, robbanásszerű növekedése óta olyan, munkát kereső és a szegénység elől menekülő emberekből áll, akik szülőhazájuk nyomorúságos életfeltételeitől akarnak megszabadulni. Így van ez manapság is. A szegénység keleti és déli régiókból történő bevándorlása ellen vértetzi fel magát az európai jóléti sovinizmus.

Morális szempontból nem elegendő, ha ezt a problémát csak a jómódú és békés társadalmak lakosainak perspektívájából szemléljük, hanem figyelembe kell venni azok nézőpontját is, akik nem a politikai üldözéssel szembeni védelmet keresik az idegen kontinenseken, hanem boldogulásukat - azaz egy emberhez méltó létet. A bevándorlásra irányuló jogigény kérdése mindenekelőtt abban a mai állapotokra jellemző helyzetben jelenik meg, ahol szemmel láthatóan nagyobb a bevándorlási kedv, mint a felvevőkészség.

A *morális* igény mellett jó indokok hozhatók fel. Az emberek általában nem hagyják el szülőhazájukat, csak ha erre valami nagy szükség kényszeríti őket; elesettségük dokumentálásához rendszerint elegendő a menekülés pusztán ténye. A segítség kötelezettsége különösképpen annak a világtársadalomnak a növekvő interdependenciájából adódik, amely a kapitalista világpiacon és az elektronikus tömegkommunikáción keresztül olyannyira összenőtt, hogy az ENSZ - mint legutóbb Szomália példája mutatta - olyan szervezetként jelenik meg, amely az egész Földön átvette az élet biztosításának politikai felelősségét. A fejlett világ speciális kötelezettségei főként a gyarmatosítás történetéből és - a kapitalista modernizáció betörése következtében - a regionális kultúrák gyökeretelenné tevéséből erednek. Mindezen túl megemlíthető, hogy az európaiak az 1800 és 1960 közötti periódusban a kontinensek közötti mozgások során az összes migráló nyolcvan százalékát adták - és

ugyancsak profitáltak belőle, azaz életfeltételeik más bevándorlókkal és nem kivándorolt honfitársaikkal összehasonlítva megjavultak. Ugyanakkor ez a tizenkilencedik és korai huszadik századi exodus éppen olyan döntő mértékben megjavította szülőhazájuk gazdasági helyzetét, mint az Európába irányuló bevándorlás a második világháború után, az újjáépítés időszakában. Európa így vagy úgy mindig a migrációs áramlatok haszonélvezője volt.

Noha az ilyen és hasonló morális indokok alapján jogilag nem garantálható a bevándorlásra irányuló, peresíthető individuális jogigény, ám indokolt a liberális bevándorláspolitikai melletti elkötelezettség, amely megnyitja a saját társadalmat a bevándorlók előtt, és a bevándorlást a meglévő erőforrások mértéke szerint irányítja. Az elhárító jellegű „a csónak megtelt” szlogen nélkülözi azt a készséget, hogy a másik oldal perspektívájával is számot vessünk - például azokkal a 'csónakos' emberekkel, akik borulékony eszközeiken próbáltak meg Indokínából a terror elől menekülni. Bizonyosan nem érték el a terhelhetőség határait azok az európai társadalmak, melyek demográfiaileg összezsugorodnak és már gazdasági okokból is - mint mindig - ráutaltak a bevándorlásra. A liberális bevándorláspolitikai morális megalapozásából kiváltképpen az a kötelezettség adódik, hogy a bevándorló kontingenseket ne a felvevő ország gazdasági igényeire - tehát a 'szívesen látott szakemberekre' - korlátozzuk, hanem azon kritériumok szerint állapítsuk meg, amelyek minden résztvevő számára elfogadhatóak. (...)

**JOSEPH RAZ**

# **MULTIKULTURALIZMUS LIBERÁLIS SZEMPONTBÓL\***

A multikulturalizmus ma és az előre látható jövőben problémát jelent a politika és a politika etikája számára. Ebben az esszében azt szeretném kifejtetni, mit tud mondani a liberális politikai filozófia, amelyben hiszek, arról, hogyan kellene a kortárs demokráciáknak kezelniük ezt a problémát.

A politikai filozófia nem ad nekünk minden emberi társadalom kormányzására örök időkre érvényes elméleteket. A politikai filozófia időhöz kötött. Ha egyáltalán érvényes, akkor is csak az itt és most fennálló körülmények között az. Következtetései más, hasonló helyzetekre is alkalmazhatóak, de nem határozhatjuk meg alkalmazásuk pontos feltételeit.

A korlátozás mellett két érv szól.

Először: lehetetlen az összes lényeges morális megfontolást, amelynek tudatában vagyunk, átfogóan megfogalmazni, és nem lehet általánosságban megállapítani, hogy konfliktushelyzetben hogyan súlyozódnak egymással szemben. A morális tudás sajátos értelemben gyakorlati jellegű: cselekedeteinkben testesül meg, és a megszokás révén teszünk szert rá. Gyakran előfordul, hogy amikor cselekvésre készítő helyzettel nézünk szembe, tudjuk, mit kell csinálnunk, noha előre nem tudtuk volna megmondani. Minden, amit tudunk, megfogalmazható, szavakkal kifejezhető, de nem lehet mindent általános elvont formulákkal kifejezni. A helyzet hasonló ahhoz, mint amikor valaki útnak indul egy távoli cél felé. Ha megkéred, hogy írja le előre az utat, képtelen lesz megtenni. De ahogy halad majd előre, minden ponton észébe fog jutni, hogyan folytassa az útját. Nem lehet mindent, amit tudunk, elvont formában kifejezni. A morális tudás ellenáll ennek a megfogalmazási módnak, ami annyit jelent, hogy a morális elméleteket közelítéseknek kell tekinteni. Azok, akik rugalmatlanul alkalmazzák őket, fanatikusok és a vesztükbe rohannak.

\* Raz, Joseph: Multiculturalism: A Liberal Perspective. In: *Dissent*, 1994. Winter, 67—77. Fordította John Éva.

Ez a cikk egy előadás átdolgozása, amely a Max Brod által 1992 júliusában Leidenben szervezett *Multi kulturalizmus és jogcímű* konferencián hangzott el. Az itt vázolt nézetek mellett részletesebb érveket találunk a szerző következő műveiben: *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986); *National Self-Determination*, A. Margalittal közösen, *Journal of Philosophy*, 87(1990), (magyarul: Nemzeti önrendelkezés. In: *Eszmék a politikában, A nacionalizmus*, szerk.: Bretter Zoltán és Deák Ágnes, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1995) és *Free Expression and Personal Identification*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 11 (1991). A szerző szeretne köszönetet mondani P. A. Bullochnak egy korábbi változathoz fűzött megjegyzéséért, melyek nagy segítségére voltak.



A második érv a politikai morál kontextushoz kötöttsége mellett az, hogy képességünk a társadalom fejlődésének megjósolására behatárolt. A problémát nem csak a jövő társadalmi feltételek összetettsége okozza, amely megakadályozza, hogy elveinket alkalmazzuk rájuk. A probléma mélyebb ennél. A társadalmi intézmények olyan módon is változhatnak, hogy a megértésükre használt fogalmaink alkalmazhatatlanná válnak.

Két okból kezdem reflexióimat ezekkel a megjegyzésekkel. Egyrészt, a politikai elméletek kontextusfüggőségére vonatkozó hitem értékpluralizmust feltételez, amely a multikulturalizmus problémájának gyökerét jelenti. Másrészt, a kontextualitás rávilágít a kortárs liberalizmus bonyolult viszonyára klasszikus elődeivel. Ez a viszony nem az azonosságé. A tizenhetedik és tizennyolcadik századi liberalizmus nagyjából rendben volt a maga helyén és idejében. Azoknak, akik ma kötődnek a liberalizmushoz, nem Locke vagy Kant elméleteit kell követniük, hanem kortárs elméleteket kell találniuk, amelyek a mi körülményeinkre érvényesek, és a klasszikus szövegek szellemét követik. Ezt tudnunk kell, ha arról akarunk beszélni, hogy a közösség milyen szerepet tölt be az egyén boldogulásában.

A kapitalizmus felemelkedése óta megszokott munkaerő-vándorlás, amely soha nem látott mértéket öltött a kortárs tömegmédiá, a gyors kommunikáció és a könnyű közlekedés együttes hatása miatt, a közösségek szétesésének és az egyéni elidegenedésnek eddig nem tapasztalt mértékéhez vezetett. A tizenkilencedik századi burzsoázia a népesség vidékről városba vándorlására gazdag városi kultúra kialakításával válaszolt - a névtelenség és a hivatalos semlegesség kultúrájával. Ez az a kultúra, amelynek mindannyian a gyermekei vagyunk - kultúra, amelyben az emberek rossz néven veszik a jótékonyt, és ragaszkodnak olyan szociális szolgáltatásokhoz és javakhoz *fűződő* jogaikhoz, amelyeket olyan idegenek fizetnek, akikkel sohasem találkoztak, és arctalan hivatalnokok intéznek. Olyan kultúra ez, amelyben kényelmesebben érezzük magunkat az idegenekkel teli tengerparton, parkban, étteremben vagy koncertteremben, figyelve őket, amint figyelnek minket, mint egy magányos parton vagy egy üres étteremben.

Jobban érezzük magunkat egy bérházban, amely a lakókat külön tartja egymástól, mint egy szorosan kötött helyi közösségben, ahol mindenki ismer minket, és ahol a szomszédok a napi szokásainktól való minden eltérést észrevesznek, és minden látogatónkat megfigyelik.

A névtelenség városi kultúrájának számos előnye van, de a multikulturalizmus körülményei között nem állja meg a helyét. Ez a helyzet sok országban először a gyarmati felszabadítási mozgalmak mellékhatásaként jelent meg, és ez a folyamat azóta egyre gyorsul. A városi névtelenség kultúrája be tudja olvasztani az elnyomó vagy széteső kultúrákból menekülő egyéni bevándorlókat. Hajlamos lennék kis túlzással azt mondani, hogy éppen az ilyen emberek számára találták ki. A mai feltételekkel azonban nem tud megbirkózni. Ez a hiányosság anómiával, a társadalomtól és annak intézményeitől való elidegenedés szubkultúráival és az alsó néposztályok megjelenésével és növekedésével fenyeget.

A liberalizmus háromféleképpen válaszolt a különféleség jelenségére. Az első az a beállítottság volt, amelyet toleranciának\* neveznek. Ez abban áll, hogy hagyjuk a kisebbségeket úgy élni, ahogy szeretnék, és nem tekintjük őket bűnözőnek, amíg nem kerülnek összeütközésbe a többség kultúrájával. Ez többnyire azt jelenti, hogy korlátozzuk a kisebbségeket a nyilvános terek és a média használatában. Gyakran azt is jelenti, hogy a kisebbségnek minden tevékenységét saját forrásaiból kellett finanszíroznia - amellet, hogy az adózáson keresztül hozzájárult az általános kultúra fenntartásához is.

Kétfajta érvelést szokás felhozni a tolerancia igazolására. Ott vannak egyrészt a kényszer korlátozására vonatkozó érvek, amelyek előírják, hogy csak akkor alkalmazzunk kényszert valakivel szemben, ha azt akarjuk megakadályozni, hogy másoknak kárt okozzon, vagy ha meg akarjuk büntetni, amiért másoknak kárt okozott. A második típusú érvek a nyilvános békével, a társadalmi harmóniával és a kormányzás rendszerének legitimitásával kapcsolatos megfontolásokra hivatkoznak - ezek mindegyikét fenyegetheti azoknak a kisebbségeknek az elégedetlensége, amelyeket megakadályoznak vallási és kulturális tevékenységeik gyakorlásában.

A toleranciát később kiegészítette, talán ki is szorította egy másik liberális kisebbségpolitika, amely az egyéni jogokat hangsúlyozza a nemzeti, faji, etnikai, vallási vagy nem és szexuális beállítottságon alapuló megkülönböztetéssel szemben. A hátrányos megkülönböztetéssel szembeni védelem jogai az alkotmányos polgári és politikai jogok klasszikus liberális koncepciójának természetes kiterjesztései. Jól illeszkednek a liberalizmus azon irányzatához is, amelyet John Rawls írásai tettek népszerűvé, és amely szerint az elvek, amelyekkel a politikai cselekvéseket legitímálni szoktuk, nem hivatkozhatnak a jó élet egyetlen specifikus fogalmára sem.

A meg nem különböztetés joga a toleranciánál jóval messzebb megy el - messzire vezető következményei vannak a többség életvezetésére nézve. Magától értetődő, hogy többé nem szabad kizárnia a kisebbség tagjait az iskoláiból, a munkahelyeiről, lakókörnyezetéből és így tovább. A meg nem különböztetéssel kapcsolatos jogokat gyakran úgy értelmezik, hogy azok minden közösségnek ellenőrzést engednek bizonyos intézmények felett. Általában megengednek bizonyos mértékű megkülönböztetést az ember magánjellegű tevékenységeiben. Ha azonban szigorú értelemben vett meg nem különböztetés uralkodik, akkor az ország közszolgáltatásai, az oktatási rendszer, a gazdaság és a politika küzdőterei többé nem a többség kizárólagos területei, hanem a társadalom minden tagjának közös tulajdonai.

A harmadik liberális közelítés a problémához a multikulturalizmus támogatása. Azokban a társadalmakban tartják alkalmazhatónak, ahol több szilárd kulturális közösség él, amelyek mind képesek a fennmaradásra és törekednek is rá. Nem alkalmazható olyan országokban, ahol sok, különböző kultúrából származó bevándorló van, de minden kultúrából csak kevés, vagy ha sokan is vannak, nem akarják megőrizni sajátos identitásukat. Talán már a bevándorlás ténye is az elhagyott ország vagy csoport kultúrájának elutasítását fejezi ki. Végül a multikulturalizmust nem szabad olyan kultúrákkal kapcsolatban alkalmazni, amelyek elvesztették képességüket az önfenntartásra. Ez megtörténhet, ha a kultúra megmerevedése és a környező kultúrák vonzereje oda vezet, hogy a fiatalok nagy többsége be akar olvadni a többségi kultúrába.

\* Ezzel nem akarom azt sugallni, hogy a tolerancia fogalma nem alkalmazható más politikákra. A toleranciát sokkal mélyrehatóbban elemeztem a *Morality of Freedom*-ban (Raz 1986). Itt egy, a kisebbségekkel szemben meglehetősen bevett beállítódás megragadására használom a terminust.

Az esszé hátralevő részében 'multikulturalizmus' alatt olyan társadalmat fogok érteni, amelyben az *előző* bekezdésben rögzített feltételek fennállnak, illetve olyan politikát, amely igent mond erre a helyzetre. Fontos megkülönböztetnünk a multikulturális társadalom két

fajtáját. Az egyikben a különböző közösségek inkább földrajzilag elkülönülve élnek (például az eszkimók Kanadában vagy a skótok Nagy Britanniában). A másikra nem jellemző a földrajzi elkülönülés, a különböző közösségek nagyrészt ugyanazokon a közös tereken és szolgáltatásokon osztoznak, keverednek a munkahelyeken és a szabad idejükben. Ez azokra a társadalmakra jellemző, amelyekben a multikulturalizmus a közeli múltban alakult ki, a modern korszak növekvő népességvándorlása miatt. Ez a tanulmány a második fajtra, a területi elkülönülés nélküli multikulturalizmusra összpontosít.

A multikulturalizmus politikája abban különbözik attól a politikától, amely kizárólag a meg nem különböztetéssel kapcsolatos jogokra támaszkodik, hogy elutasítja ennek individualista elfogultságát. Helyesli a meg nem különböztetéssel kapcsolatos jogokat, de két értékítéletet is fontosnak tart a politikai cselekvésben. Először, hisz abban, hogy az egyéni szabadság és boldogulás függ a teljes és akadálytalan tagságtól egy virágzó és köztisztelőben álló kulturális csoportban. Másodszor, hisz az értékluralizmusban, különösen azoknak a különböző értékeknek az érvényességében, amelyek a különböző társadalmak gyakorlatában testesülnek meg.

Ezeket adottnak véve, a multikulturalizmus azt követeli meg, hogy a politikai közösség ismerje el a társadalomban létező összes szilárd és életképes kulturális közösség egyenrangúságát. Ebből fakadóan a multikulturális politikai társadalmaknak új képet kell kialakítaniuk magukról. Nem beszélhetünk többé kisebbségi kérdésről vagy a többség kisebbség iránti toleranciájáról. A politikai közösség, az állam - ha multikulturális különböző közösségekből áll és egyiknek sem tulajdona. A különböző közösségek egymáshoz viszonyított mérete hatással lesz ugyan a források és a nyilvános terek elosztásával kapcsolatos viták eldöntésére, egyik közösségnek sem szabad azonban megengedni, hogy a sajátjának tekintse az államot, vagy azt gondolja, hogy mások az ő türelmétől függenek.

Írásom hátralévő részében a multikulturalizmusnak ezt a rövid leírását szeretném részletesen kifejteni és megvédeni. Mindezt liberális szempontból teszem. A liberális táborban - ha nevezhetem így - nem mindenki fog egyetérteni ezekkel a nézetekkel. A multikulturalizmussal szembeni liberális fenntartások három fő forrásból erednek: először, a liberalizmust az egyéni szabadság bástyájának szokás tekinteni, és ezért sokan tartanak attól, hogy a multikulturalizmus támogatni fogja a közösségeket abban, hogy azok akaratuk ellenére ragaszkodjanak vonakodó tagjaikhoz. Másodszor, ott van az a nézet, amely szerint a világi, demokratikus, európai kultúra felsőbbrendű, és amely ellenáll annak, hogy azonos jogokat adjunk alsóbbrendű, elnyomó, vallásos kultúráknak, vagy amelyeknek kulturális értékeit korlátoznak és kevésbé fejlettnak tartják. Miért támogatnának a liberálisok olyan kultúrákat, amelyek a liberális értékek elutasításán alapulnak? Végül, ott van a félelem, hogy a közös kultúra összetartó ereje nélkül a társadalom szétesne. Először röviden kifejtem a multikulturalizmussal kapcsolatos liberális álláspontot, aztán a három ellenvetéssel foglalkozom.

Az érv röviden úgy hangzik, hogy a multikulturalizmus tagadása a mai nyugati társadalmakban nemhogy tisztán őrizné meg a liberális ideálokat, de éppen azok eltorzulásához vezet - ahhoz, amit szupermarket-liberalizmusnak nevezhetünk. Mielőtt megkockáztatnék egy rövid magyarázatot, szeretném tisztázni vizsgálódásaim szellemét. Nem utópisztikus reményről van szó, nem a dicső jövőendő látomásáról, amelyben a legnemesebb emberi remények teljesülnének be, és amelynek kulcsát a liberalizmus tartaná kezében. A pesszimizmus szelleme ez, amelyet a konfliktus elkerülhetetlenségének tudata táplál, és a

belátás, hogy a konfliktus megoldása messze lesz az ideálistól, függetlenül attól, hogy ki nyer a végén.

## A MULTIKULTURALIZMUS MELLETT SZÓLÓ MEGFONTOLÁSOK

A liberalizmus olyan politikai erkölcs, amely a szabadság jelentőségét hangsúlyozza az egyén boldogulásában. A liberalizmus értéknek tekinti, ha valaki maga irányítja az életét, a fejlődés további útját saját egymást követő választásaival jelölve ki. A liberális gondolkodás nagyrészt mindig is azzal foglalkozott, hogy az egyéni választás társadalmi vagy jogi korlátait megpróbálja legyőzni, és a szabad választás akadályait - a nyomort, az oktatás hiányát vagy a javakhoz való hozzáférés más akadályait - megpróbálja elmozdítani. Valaha szokás volt, bár ma már nem az, különbséget tenni pozitív és negatív szabadság között. A szabadság Spinoza, Kant és mások szerint racionális törvények szerinti cselekvés. A negatív szabadság önkényes, az észet figyelmen kívül hagyó választás. A szlogenel, amely szerint a valódi szabadság nem önkényes választás, gyakran visszaéltek, és ésszerűtlenül korlátozták vele a szabadságot. Mindazonáltal azt hiszem, hogy jól értelmezve ez a nézet megállja a helyét. Mi több, ha visszahelyezzük jogaiba és számolunk a következményeivel, akkor a multikulturalizmus igazolása nyilvánvalóvá válik.

A meghatározás, amely szerint a szabadság ésszerű cselekvés, abból a tényből következik, hogy a szabadság feltételezi: rendelkezésre állnak választható lehetőségek, és hogy ezeknek a lehetőségeknek - a legegyszerűbbek kivételével - saját szerkezetük, belső logikájuk van, amelyhez alkalmazkodnunk kell, hogy szabadságunkat gyakorolhassuk. Egy egyszerű példa meg fogja világítani a dolgot. Nem sakkozhatunk úgy, hogy közben azt csinálunk, amit akarunk, nem léphetünk a bástyával átlósan. Csak akkor sakkozhatunk, ha követjük a sakk szabályait. Ez korlátozásnak tűnhet egy gyermek számára, de ez az önkényesség csábító illúziója. A sakk és a többi lehetőség szabályaihoz való alkalmazkodás valójában a szabadság előfeltétele, megvalósításának elkerülhetetlen része.

Persze a játékok nem olyanok, mint az orvostudomány vagy a jog gyakorlása, a tanítás mestersége vagy a szülők, a házastársak, barátok és a többiek szerepei. Az életünk alapját alkotó lehetőségekhez képest a játékok egyszerűek, és általában egyértelmű szabályok irányítják őket. Az életünket meghatározó lehetőségek bonyolultak, sokoldalúak, összetett és ki nem mondott konvenciókon nyugszanak, tág teret engedve a változtatásnak és a rögtönzésnek. Az egyik orvos másként bánik a betegeivel, mint a másik, de vannak dolgok, amelyeket ilyen vagy olyan módon minden orvosnak meg kell tennie, és vannak dolgok, amelyeket egyetlen orvos sem tehet meg, és így tovább.

A szabadság a választási lehetőségek függvénye, amelyek viszont az őket alkotó szabályoktól függenek. Az érv következő lépése azt mutatja meg, hogy a lehetőségek kultúrát - közösen osztott jelentéseket és közös gyakorlatokat - feltételeznek. Miért kérdezhetné a gyermek -, miért kell úgy játszanom a sakkot, ahogy azt a mi kultúránkban ismerik, miért ne találhatnám ki a saját játékomat? És a bölcs szülő valóban azt fogja válaszolni, hogy semmi akadálya, hogy kitaláld a saját játékodat. De ez csak azért lehetséges, mert a saját játék kitalálása a mi kultúránkban ismert tevékenység, saját formája és jelentése van. Azt viszont nem teheted meg, hogy az életedben mindent te találj ki.

Miért nem? - makacskodik majd a gyermek, ahogy már a gyerekek szoktak. A válasz lényegében az, hogy nem lehetünk mindig gyermekek. Nem vezethetjük életünket egyértelmű és világosan meghatározott szabályok szerint. Tevékenységeink sokfélesége és sokoldalúságuk nem engedi, hogy mindegyiket megfontolás tárgyává tegyük és egyenként döntsünk róluk. Sok mindent automatikusan kell csinálnunk. De a viselkedésnek ezt az automatikus aspektusát irányítani és vezetni kell, hogy értelmes egészé álljon össze. És ez az érv magva.

Az alapvető választási lehetőségek, amelyek jelentést adnak az életünknek - a különböző foglalkozások, amelyeket űzhetünk, a barátságok és a kapcsolatok, amelyekbe belebonyolódhatunk, a lojalítások és elkötelezettségek, amelyeket vállalhatunk vagy amelyeket mások vállalhatnak velünk szemben, a kulturális, sporttal kapcsolatos vagy más érdeklődések, amelyeket kialakíthatunk - mindezek összetett cselekvések és interakciók sűrű hálói. Csak azok számára hozzáférhetőek, akik ismerik szabályaikat, de ezek a szabályok összetettségük és részleteik sűrűsége folytán nem tanulhatók meg explicit formában és nem is fogalmazhatók meg teljes mértékben. Csak azok számára elérhetőek, akik gyakorlati tudást szerezhetnek róluk - olyan tudást, amely társadalmi gyakorlatokban testesül meg és amelyet megszokással szerzünk.

Eddig úgy beszéltem a választási lehetőségeket alkotó társadalmi gyakorlatokról, mintha külön lehetne választani őket egymástól. A valóságban ez nincs így. A társadalmi gyakorlatok összefonódnak egymással. A gyermeknevelés gyakorlatai és más társadalmi szerepek gyakorlatai között sok átfedés van. Nemcsak arról van szó, hogy sokan természetesen nőnek át egyik szerepből a másikba, hanem arról is, hogy a különböző családi szerepek még ott is legalább részben egymás analógiájára vagy egymással szembeállítva határozódnak meg, ahol nem várunk el hasonló átmeneteket. Ugyanígy van ez a foglalkozásokkal is. A foglalkozási csoportokat, amelyeket meg szoktunk különböztetni - a mesterségek, a hivatali munka, a kereskedelemmel kapcsolatos szakmák -, mindezeket közös és egymást átfedő tevékenységek jellemzik. Az egymáshoz illeszkedő gyakorlatoknak ezt a rendszerét, amely az életlehetőségek skáláját megnyitja azok számára, akik ebben nevelkedtek, kultúrának nevezzük. Ezek után nem csoda, hogy a kulturális csoportokban való tagság életbe vágóan fontos az egyének számára.

Csak akkor tudjuk kihasználni az életnek jelentést adó választási lehetőségeket, ha belenőttünk egy kultúrába. Nagyjából és egészében az ember kulturális tagsága határozza meg lehetőségei horizontját - azt, hogy mi lehet belőle, vagy - ha idősebb - hogy mi lehetett volna. Nem meglepő, hogy minden személynek érdeke, hogy benne éljen egy kulturális csoportban. Ugyanennyire nyilvánvaló, hogy a csoport tagjai számára fontos a csoport kulturális és anyagi virágzása, hiszen az hozzájárul a számukra hozzáférhető lehetőségek gazdagságához és változatosságához. Ez az első azon három mód közül, ahogyan a kulturális csoportokban való tagság hatással van az ember életkilátásaira.

A második az a tény, hogy a közös kultúra megkönnyíti a társadalmi kapcsolatteremtést és előfeltétele a gazdag és átfogó személyes kapcsolatok fenntartásának.\* Egy bizonyos kapcsolat különösen érzékeny ebből a szempontból. Az erotikus vonzerő vagy az alapvető gazdasági vagy érzelmi szükségletek gyakran segíthetnek áthidalni a legnagyobb kulturális szakadékokat is. De a szülők és gyermekeik közötti kapcsolatnál a közös kultúra lényegi feltétele a szoros közelségnek, amelyet itt elvárunk és amelyre vágyunk. Egy olyan politika, amely erőszakosan elszakítja a gyermekeket szüleik kultúrájától, nemcsak hogy aláássa a társadalom stabilitását azzal, hogy az embereket képtelenné teszi hosszú távú, személyes

kapcsolatok fenntartására, hanem majdnem minden szülő legmélyebb vágyát is fenyegeti: a vágyat, hogy megértse gyermekeit, hogy közös világban éljenek és hogy közel maradjanak egymáshoz.

\* Ezzel nem akarom azt mondani, hogy különböző nemzetekbe vagy osztályokba tartozó emberek, mondjuk egy francia és egy holland, ne köthetnének barátságot. Arra gondolok, hogy a különböző, de kulturálisan hasonló csoportokba tartozó embereknek elég erős közös kulturális hátterük van.

Végül egy virágzó kulturális csoport azért is hatással van az egyén boldogulására, mert a legtöbb ember önképét ez nagyon meghatározza: hozzájárul ahhoz, amit mostanában azonosságtudatnak nevezünk. Ez nem meglepő, tekintve, hogy az ember kultúrája határozza meg az ember lehetőségeinek horizontját. Vagyok, aki vagyok, de legalább ugyanennyire vagyok az is, amivé lehetek vagy amivé lehettem volna. Ahhoz, hogy megértsünk valakit, tudnunk kell, hogyan lett azzá, ami, azaz értenünk kell, hogy mi minden lehetett volna még, és miért ezek egyike lett és nem más. Ilyen módon a kultúra határozza meg az identitást. Ha semmibe veszik vagy nevetségessé teszik a kultúrát, tagadják az értékét, és így tovább, az bánt engem és sérti a méltóságomat. Különösen sértő, ha mindez az állam, a többség vagy az ország hivatalos kultúrájának támogatása mellett folyik.

Ez szól tehát a multikulturalizmus mellett. Ezek a megfontolások belátják, hogy a kulturális csoportok nem vezethetők vissza egyéni cselekedetekre vagy lelkiállapotokra.

A kulturális és más csoportoknak megvan a saját életük. De morális igényük a megbecsülésre és a virágzásra teljesen azon nyugszik, hogy fontosak az egyének boldogulásához.

Ez a megfontolás liberális, mert a kultúrát mint olyan tényezőt hangsúlyozza, amely az egyéni szabadságnak tartalmat és formát ad. Az egyéni szabadság és boldogulás függ a megbecsült és virágzó kulturális csoportban való korlátolatlan tagságtól, ezért nem csoda, hogy olyan társadalmakban, amelyekben több életképes kulturális csoport él együtt, a multikulturalizmus központi elemként jelenik meg minden valódi liberális politikai programban.

## **A PLURALIZMUS DIALEKTIKÁJA**

Az egyik nehézség a multikulturalizmus politikai elfogadtatásával a különböző kulturális csoportok tagjai közötti ellenségeskedésből ered, különösen, ha ugyanazt az országot lakják. Az ilyen ellenségeskedés meglehetősen általános. Még ha a két közösség kapcsolata a lehető legbarátságosabb, akkor is el fogják ítélni a másik kultúra vulgaritását vagy dekadenciáját, helyteleníteni fogják a nőekkel való bánásmódjukat vagy humorérzékük hiányát, vagy valami mást. Kényelmes lenne azt gondolni, hogy az ilyen ellenségeskedés időnként megalapozott, más esetekben pedig tudatlanság vagy bigottság okozza, amit ki lehet irtani. Én azonban azt gondolom, hogy ez az optimizmus indokolatlan, és hogy a konfliktus a multikulturalizmus elkerülhetetlen velejárója.

A konfliktus valójában az értékpluralizmus minden formájával együtt jár. Az értékpluralizmus az a nézet, amely szerint sok különböző tevékenység és összeegyeztethetetlen életforma

értékes. Két érték akkor összeegyeztethetetlen, ha nem lehet egyetlen életben megvalósítani őket vagy törekedni rájuk. Az értékpluralizmus ebben az értelemben régóta ismert jelenség. Az ember nem lehet egyszerre sprinter és hosszútávfutó, mert mindegyik más fizikai képességek kifejlését követeli meg és más pszichológiai típushoz illenek.

A filozófusok nem jó hadvezérek, és a hadvezérek nem jó filozófusok. Az ember nem folytathat egyszerre aktív és kontemplatív életet, és így tovább.

Az, hogy értékesnek tartott életutak és tevékenységek kizárják egymást, közhely.

Akkor válik filozófiailag érdekessé, ha tagadjuk, hogy az összes érték visszavezethető lenne egyre, amely azután minden értékes életforma közös nevezőjéül szolgálna. Korunkban leggyakrabban az öröme vagy a vágykielégülésre szoktuk visszavezetni őket. Értékpluralizmus az a tan, amely tagadja, hogy ez a redukció lehetséges. Az értékes tevékenységek és életmódok sokféleségét végsőnek és kiküszöbölhetetlennek tekintti. Ez gyökeresen megváltoztatja a pluralizmus fogalmát. A reduktív-monista nézet szerint ha valaki elcseréli a családi élet örömeit (és gondjait) a tengerészi hivatásért, akkor abban a reményben teszi ezt, hogy ugyanazt kapja, amit feladott, legyen az boldogság, öröm vagy valami hasonló. Amíg helyesen tervezünk és terveinket meg tudjuk valósítani, nem érhet minket semmi veszteség. A tengeri élet nagyobb öröméért feladjuk a kisebbet, amit a családi élet jelentene számunkra. Ha az értékpluralizmus helyes, akkor ez a nézet teljesen elhibázott. Amit az ember veszít, az más fajtájú dolog, mint amit nyer. A sikerben is veszteség van, és nyilvánvalóan nincs értelme azt mondani, hogy az ember többet nyer, mint amennyit veszít. Ha értékes választási lehetőségekkel nézünk szembe, és sikerül az egyik mellett döntenünk, akkor egyszerűen inkább az egyiket választottuk, mint a másikat, mind a kettő jó, és nem vethetőek alá fokozati összehasonlításnak.

Elvben nem szükségszerű, hogy az értékes életformáknak ez a sokasága jelen legyen egy társadalomban. Nagyra értékelhetjük a klasszikus görögség kultúráját anélkül is, hogy a benne jelen lévő lehetőségek számunkra is lehetőségek lennének. Korunkra azonban az jellemző, hogy a pluralizmus minden társadalomban, sőt minden kultúrában jelen van.

Ez konfliktust szül az összeegyeztethetetlen tevékenységek és életmódok között. Ha az értékelhető alternatívák távoliak és elérhetetlenek, akkor nem fenyegetik a saját életünkben megjelenő értékek iránti elkötelezettséget és bizalmat. De ha ezek a lehetőségek elérhetőek számunkra, és mások törekszenek is rájuk a környezetünkben, akkor könnyen érezhetjük őket fenyegetőnek. A-t választottam B helyett, de vajon helyesen tettem-e? Azok a képességek és jellemvonások, amelyeket az én életformám becsben tart, hátrányt jelentenek azok számára, akik valamelyik alternatív életformát választották. Nagyra becsülöm a hosszas elmélyedést és a türelmes vizsgálódást: ezek azok a tulajdonságok, amelyekre választott hivatásomban szükség van. Az ő életük ezzel szemben szenvedélyt követel, gyors válaszokat és határozott cselekvést, a lassú szemlélődőket határozatlannak tartják és elítélik. Tulajdonképpen így is kell tenniük. Ahhoz, hogy az általuk választott módon legyenek sikeresek, elkötelezettnek kell lenniük választásuk iránt, és hinniük kell abban, hogy az általa megkövetelt erényeket kell ápolni. A többit tehát nem tekinthetik erénynek a maguk számára. Ugyanígy alapon természetes, hogy azt fogják értékelni másokban, amit maguk is követni akarnak. Sok elutasító attitűdünk van tehát a rivális életformák erényeivel szemben.

A konfliktus elkerülhetetlen. A pluralisták persze elvonatkoztathatnak saját személyes elkötelezettségeiktől, és ilyen módon nagyra becsülhetik más életformák értékeit. De ez az elismerés az elutasítás és az elítélés érzései mellett lesz jelen, és nem szoríthatja ki azokat.

A feszültség az értékpluralizmus elkerülhetetlen velejárója. Ez a feszültség stabilitás nélkül való, nincs remény a két perspektíva összebékítésére, amelyek közül az egyik elismeri a rivális értékek érvényességét, a másik pedig ellenséges velük szemben. Mindig a két perspektíva között mozgunk.

## A MULTIKULTURALIZMUS ÁTALAKÍTÓ HATÁSA

Az elkerülhetetlen feszültség a rivális értékes életformák elfogadása és a velük való verseny között, amely mindig az egyensúly felbomlásával fenyeget, az értékpluralizmus minden olyan formájában közös, ahol összeegyeztethetetlen választási lehetőségek léteznek ugyanabban a társadalomban. Ez a feszültség mind a homogén, mind a multikulturális társadalmakban jelen van. A második esetben kétségkívül könnyebben tudatosul a feszültség, mert kulturális-etnikai határok mentén élesedik ki. Hasonlóan erős a feszültség olyan társadalmakban, ahol éles osztályhatárok vannak. A pluralizmus dialektikájának másik formája, amelyre most összpontosítani fogok, sajátosan a multikulturalizmusra jellemző.

A multikulturalizmus egy viszonylag homogén társadalomban bekövetkező törés eredménye. Vagy területi hódítással és a bennszülött lakosság alávételével jelenik meg, vagy nagy népességvándorlás következménye, mint a kelet-afrikaiak bevándorlása Nagy Britanniába vagy a törököké Hollandiába. Néha úgy alakul ki, hogy egy nép szomszédos, de kulturálisan különböző országokkal egyesül politikailag. Mindezekben az esetekben az alapkultúrákra nagy nyomás nehezedik, hogy a többi csoporttal való kölcsönhatás miatt megváltozzanak. Természetesen ellen akarnak állni ennek a nyomásnak. Az ellenállás vágyát különösen érzik az olyan kis közösségek, amelyeknek sokkal nagyobb és a nyilvános teret uraló kultúrájú csoportokkal kell együtt élniük.

Az általam védelmezett nézettől azt várhatják, hogy rokonszenvezzen az ilyen konzervatív áramlatokkal. Végül is, a multikulturalizmus egész eszméje arra való, hogy a közösségeket segítse saját különálló kultúrájuk fenntartásában. Bár ez így van, és bár a multikulturalizmus lényege valóban az, hogy a különböző közösségeknek tisztességesen meg kell osztaniuk a forrásokat és a lehetőségeket, hogy kultúrájukat fenntarthatassák és a maguk módján fejleszthessék; ezzel együtt a multikulturalizmus, ahogy én látom, nem eleve ellensége a változásnak, még akkor sem, ha az más kulturális csoportokkal való együttélés következménye. Ellenkezőleg, a multikulturalizmus megköveteli, hogy a különböző csoportok tagjai becsüljék és értékeljék társadalmuk más kultúráit. Ez már magában elkerülhetetlen változásokhoz vezet ezekben a kultúrákban, különösen azokban, amelyek viszonylagos elszigeteltségben alakultak ki. Továbbá, a multikulturalizmus elvárja a társadalmat alkotó közösségektől az egymás iránti toleranciát. Néhány közösség kultúrája maga intoleráns. Az ilyen kultúrák nagy változásra felszólító nyomással fognak szembenézni egy multikulturális társadalomban.

Végül a multikulturalizmus megköveteli, hogy az egyénnek joga legyen kilépni saját kulturális csoportjából, vagy elutasítani azt. Sok kultúra mindent megtesz azért, hogy megakadályozza a tagok elvándorlását. Ezen a fronton megint csak változásra felszólító



nyomás alatt találják majd magukat egy liberális multikulturális társadalomban.\* Egyeseket meglephet ez a multikulturalizmuson belüli feszültség a kultúrák sokféle ségét védelmező politika és a változás bátorítása között. Pedig nem kellene meglepődnünk ezen. A liberális multikulturalizmus nem a tiszta és egzotikus kultúrák iránti konzervatív nosztalgiából ered. Ennek a politikának nem a kultúrák őseredeti állapotukban való konzerválása vagy megkövesítése a célja, nem is a változatosság önmagáért való ápolása.

\* Fontos észben tartanunk, hogy ez a fejtegetés olyan multikulturális társadalmakra korlátozódik, amelyekben a különböző közösségek nem különülnek el földrajzilag.

A liberális multikulturalizmus elismeri, hogy a változás a mai világban elkerülhetetlen.

Elismeri, hogy megkövesedett kultúrák nem szolgálhatják jól tagjaikat a mai társadalmak gyors gazdasági és társadalmi változásai közepette. A liberális multikulturalizmus a társadalom tagjainak boldogulása iránti elkötelezettségből ered. Ez a boldogulás pedig az ember kulturális csoportjának megbecsültségétől és virágzásától is függ. Ezek közül pedig egyik sem ellenkezik a változással.

A változással szemben akkor a legnagyobb az ellenállás, ha az a domináns kultúra ellenségességének az eredménye. Akkor is ellenállnak neki, ha attól félnek, hogy az egyén teljesen el fog tűnni - felhígul és beolvad a többség kultúrájába. Egy olyan országban, ahol a kormányzat multikulturális politikát folytat és a népesség elfogadja azt, az első félelem fel sem merülhet. A másodikat sokkal nehezebb megszüntetni. A liberális multikulturalizmus elvben nem kifogásolja, ha az egyik kulturális csoport asszimilálja a másikat.

Néhány országban az ott élő kultúrák valamelyike elveszítheti életképességét és fokozatosan feloldódhat. Ameddig a folyamat nem kényszer hatására következik be, nem a nép és a közösség iránti megbecsülés hiányából ered és elég fokozatos, semmi rossz nincs benne. A régi kultúrák hiánya ugyanúgy része az életnek, mint az újak születése. Ez a folyamat azonban sokkal ritkább és lassúbb, mint azok sugallnak, akik egyfolytában a kultúrájuk halála miatti félelmeiket hirdetik. Legtöbbször a változás ellen harcolnak, és ezt tüntetik fel, tudatosan vagy sem, a túlélésért folytatott küzdelemnek.

Az utóbbi megjegyzésekkel megint csak a liberális multikulturalizmus nem utópikus jellegét akartam bemutatni. Ez a felfogás minden olyan ideált elutasít, amely azt követelné tőlünk, hogy szálljunk szembe a változással, és állítsuk meg az időt a tökéletesség pillanatában. Sőt elutasít minden játékot a tökéletesség fogalmával. Továbbá nem utópikus, amennyiben a kultúrák közötti és a kultúrákon belüli konfliktusokat elkerülhetetlennek látja.

## MIÉRT BECSÜLJÜK A KULTÚRÁKAT?

Az előző fejtegetések már nyilvánvalóvá tették a liberális multikulturalizmus legalapvetőbb dialektikus elemét. Sokféle kultúrát becsül, de nem a saját szempontjaik alapján értékeli őket. Megvannak a maga okai a kultúrák értékelésére, melyeket az esszé első részében már kifejtettem. Ezek valószínűleg különbözni fognak azoktól az okoktól, amelyekkel a legtöbb kultúra *magyarázza* saját értékét. A vallásos kultúrák teológiai terminusokban fogják

megalapozni magukat. Ugyanezeknek a kultúráknak a megalapozása a liberális multikulturalizmus szemében humanisztikus, nem teológiai. A multikulturalizmus elvárja, hogy azokat a kultúrákat is tiszteljük, amelyek maguk nem liberálisak - nagyon kevés kultúra az. Közben azonban megköveteli ezektől a kultúráktól az egyének védelmét. Ez már magában szembeállítja a kultúrákkal, amelyek védelmére a kormányzatot felszólítja.

A konfliktus kikerülhetetlen, mert a liberális multikulturalizmus csak annyiban ismeri el és becsüli a kultúrákat, amennyiben valódi értékeket szolgálnak. Miután a kultúrák megbecsülése feltételes és olyan szempontból alapozódik meg, amely a legtöbb kultúrához képest külsőleges, a liberális multikulturalizmus nehéz szövetségben találja magát a szóban forgó kultúrák támogatóival: néha közös frontot alkotnak, máskor viszont szembe fordul velük, hogy a tolerancia és a kölcsönös megbecsülés eszméit kényszerítse rájuk, vagy hogy megvédelmezze ugyanazon kultúrák tagjait saját csoportjuk elnyomásával szemben.

## **ELLENVETÉSEK A MULTIKULTURALIZMUSSEL SZEMBEN**

Ideje rátérnünk a multikulturalizmussal szembeni ellenvetésekre. A legkevésbé azzal szemben tudok méltányos lenni, amelyik így hangzik: „Néhány kultúra alacsonyabb rendű, mint a többi. Ha támogatjuk a fejlődésben, akkor a tagok érdekével ellentétesen cselekszünk. Ha valóban a javukat akarjuk szolgálni, akkor gyengíteni kell az ilyen kultúrákat, és bátorítani gyors beolvadásukat a mi felsőbbrendű kultúránkba.” Úgy gondolom, hogy a más kultúrák alsóbbrendűségéről szóló ítéletek nagyon gyakran tudatlanságon és bigottságon alapulnak, és hogy kultúrákat valójában nem lehet ilyen módon összehasonlítani. Mindegyikük értékes. Mindegyiket lehet a saját szellemében és saját forrásaiból fejleszteni. Egyikükről sem állíthatjuk azt, hogy felsőbbrendű a többinél. Ezeket a nézeteket azonban csak akkor igazolhatnánk, ha az etika megalapozásával kapcsolatos fejtegetésekbe bocsátkoznánk, de ez alól most szerencsére fel vagyunk mentve. Ehelyett három kiegészítő megjegyzést tennék.

Először, sokan félnek attól - tudatosan vagy sem -, hogy ha a mi kultúránk nem magasabb rendű a többinél, akkor nem szeretethetjük annyira, amennyire szeretjük.

Úgy érzik, hogy ha nem ez a legjobb, akkor ésszerűtlen ennyire elkötelezetten munkálkodnunk fenntartásán és művelésén. Mi több, ha nem ez a legjobb, akkor más kultúrákkal szembeni tudatlanságunk megbocsáthatatlan. Ha mindegyik egyformán jó és egyik sem felsőbbrendű a többinél, akkor egyformán kellene érdeklődnünk mindegyik iránt, és valamennyit jól kellene ismernünk.

Nem célok, hogy bárkit is lebeszéljek a más kultúrák iránti érdeklődésről, és az is természetes, hogy mindenkinek ismernie kell az országában létező kultúrákat - függetlenül attól, hogy egyenrangúak-e a sajátjával. Ez állampolgári kötelességeink egyike, és semmi köze a kultúrák értékéhez. Tegyük most félre ezeket a megfontolásokat, és mondjuk azt, hogy kultúránk iránti szeretetünk és odaadásunk semmilyen módon nem függ attól, hogy jobbnak hisszük-e másokénál. Ha azért szeretjük kultúránkat, ami valóban értékes benne, akkor ez a szeretet ésszerű és érvényes, akár jobb másokénál, akár nem.

Hasonlítsuk össze a kultúránkkal szembeni beállítottságunkat azzal, amit a gyermekeink iránt érzünk. Jogosan gúnyoljuk ki azokat a szülőket, akik úgy érzik, hogy gyermekeik iránti odaadásuk megköveteli, hogy kis zseniknek, más gyermekeknél sokkal jobbakként tartásuk őket. Azért szeretjük a gyermekeinket, mert a gyermekeink.\* Ugyanez áll minden személyes kötődésre. Ahhoz, hogy szeretetünk ésszerű legyen, nem kell, hogy a szeretett személyek jobbak legyenek másoknál. Amíg helyénvaló okokból szeretjük őket, és inkább az erényeiket csodáljuk, mint a bűneiket, szeretetünk és barátságunk megbízható lesz.

Azt sem kell kötelességünknek érezni, hogy minden értékes kultúrával megismerkedjünk. Néhány ember fontosnak tartja ezt, ami tiszteletre méltó. De nem kell mindenkinek így lennie ezzel. Nincs értelme, hogy mindenről tudjunk vagy mindenben osztozzunk, ami értékes. Ez is az értékpluralizmus egyik aspektusa. Sok értékes dolog van a világon, és sem okunk, sem lehetőségünk nincs arra, hogy mindegyikre törekedjünk.

Másodszor, nem akarom tagadni, hogy bizonyos kultúrák vagy kultúrák bizonyos aspektusai elfogadhatatlanok, és nem szabad, hogy ezek hasznot húzzanak a pozitív attitűdből, amelyért a multikulturalizmus kiáll. Vannak például kultúrák, amelyek elnyomják a saját tagjaikat vagy kívülállók egyes csoportjait. A rabszolgatartó kultúrák vagy a faji megkülönböztetésen alapuló kultúrák jelentik a legnyilvánvalóbb példákat. Ezeket csak abban a mértékben támogathatjuk, amennyiben semlegesíteni vagy ellensúlyozni tudjuk elnyomó oldalukat (kilépési lehetőséget biztosítva például a csoport hátrányos helyzetű tagjainak).

Az elnyomás megítélésében óvatosnak kell lennünk. Meg kell különböztetnünk a szocializáció esetleges sikertelenségeitől, amelyek a csoport egyes tagjait elidegeníthetik a kultúrától, és meggátolhatják, hogy teljes életet éljenek benne. Ilyen szocializációs hibák minden kultúrában előfordulnak. Az elnyomás abban különbözik ettől, hogy a kultúra szerkezetéből fakad, és rendszeresen megakadályoz embereket abban, hogy kifejezést adjanak természetük egy fontos aspektusának. Ez nem mindenkit fog érinteni: sokan nem tartoznak az elnyomott csoporthoz, ha az elnyomás faji, vallási vagy ehhez hasonló alapon működik. Mások nem vágnak személyiségük elnyomott aspektusának kifejezésére, vagy találnak rá valamilyen módot. A szexuálisan elnyomó társadalmakban sokan megtanulnak túl sok szex nélkül élni. Ott, ahol a szabad vizsgálódást vagy a kreativitást elnyomják, sokan gondolják úgy, hogy ezekre nincs is nagy szükségük. Az alkalmazkodóképesség azonban sohasem teljes, és az elnyomás elkerülhetetlenül sok szenvedéshez vezet. Azok is szenvednek, akiknek sikerült alkalmazkodniuk. Életük és személyiségük nem fejlődhet szabadon, és nem jutnak el a teljes önkifejezéshez. Ha ez kultúrájuk szerkezeti vonásainak eredménye, akkor a kultúrával van a baj. Ez súlyos esetekben még az elnyomó kultúrák elfojtását is igazolhatja. Más esetekben reformokat kíván meg, és azt, hogy a nagyobb, multikulturális társadalom megpróbálja enyhíteni a bajt.

\* Nem arra gondolok, hogy genetikai értelemben a sajátjaink — azokról a gyermekekről van szó, akiket mi neveltünk fel és akikhez kötődünk.

Harmadszor, még ha a kultúrában van is a hiba, mindenképpen van értelme a segítő toleranciának. Azok, akik ezekben a kultúrákban nevelkedtek és ide szocializálódtak, gyakran nem tudnak jobbat és nincs más választásuk. Mi több, felnőtt korukra elveszítik képességüket a változtatásra, és már nem tudnak más kultúrák részeivé válni. A korlátok minden esetben különböznek, és lesznek fokozatok is. Könnyebb otthonra találni egy új kulturális

közösségekben, ha nem különbözik túlságosan a sajátunktól, és ha saját elhatározásunkból próbálunk átlépni. Sokkal nehezebb, ha a kultúrák közötti távolság nagy, és az átlépésre külső okok kényszerítenek. Minthogy még az elnyomó kultúrák is meglehetősen sokat adhatnak tagjaiknak, nagyon óvatosnak kell lennünk az alsóbbrendű és elnyomó kultúrák beolvasztását vagy hátrányba hozását célzó intézkedésekkel. Sokan ezektől a kultúráktól kaptak mindent, amijük csak van.

Ezzel nem vonom vissza azt a korábbi állításumat, amely szerint az elnyomást nem szabad tolerálni. Csak mértéktartást és megfontoltságot várok el a küzdelem eszközeivel kapcsolatban.

Az írás elején bevezetett második ellenvetés a multikulturalizmussal szemben a csoport saját tagjainak elnyomása volt. Ezt már megfontoltuk, és elismertük az erejét.

Érdemes hozzátenni, hogy a multikulturális társadalomban való élet gyakran még elnyomóbbá teszi a közösséget, mint amilyen viszonylagos elszigeteltségben lenne. A létezés bizonytalansága, különösen ha tényleg hátrányosan megkülönböztetik őket és ennek tudatában is vannak, könnyen erősítheti a kultúra konzervatív elemeit. Valószínűleg megpróbálják majd rábírní a tagokat, hogy forduljanak befelé és kerüljék a kapcsolatot a külvilággal - ezt tartják az egyetlen biztosítéknak a csoporttól való elfordulással szemben.

Az ilyen konzervatív és elnyomó kényszer könnyen vezethet keserű nemzedéki ellentétekhez.

Bizonyos társadalmi gyakorlatok jelentése is megváltozhat a multikulturális társadalom új körülményei között. Jó példa erre a nők státusa. Talán minden számunkra ismert kultúra - azok is, amelyek nem nyomták el a nőket - különbséget tesz férfiak és nők között, amennyiben a társadalmi kapcsolatok, foglalkozások, szabadidős tevékenységek, tanulási és kulturális lehetőségek nagy rendszere nem független a nemtől. Ha ez a szétválasztás nem jelent alacsonyabb rendű státust, és ha mind a nők, mind a férfiak lehetőségei alkalmasak a fejlődésre és az önkifejezésre, akkor nincs semmi baj az ilyen nemre érzékeny kultúrákkal - feltéve, hogy sikerül úgy nevelniük a fiatalokat, hogy hajlandóak legyenek elfogadni azt az életformát. Amikor azonban egy ilyen kulturális csoport átkerül egy olyan környezetbe, ahol az uralkodó kultúrák a lehetőségek nemi meghatározottságát csak különleges esetekben fogadják el, akkor az átültetett kultúra elnyomóvá válik. Az új környezetben lehetetlen lesz a fiatalokat a régi életforma elfogadására nevelni. A mai liberális társadalmakban a nemi megkülönböztetés elleni harc eszméje és a feminizmus körüli vita szükségképpen átszűrődik a kulturális határokon. Hatással lesz a fiatalság önértelmezésére - és nem csak a fiatalságéra. Másként fogják látni saját kultúrájuk gyakorlatait. Amikor ez megtörténik, a nem által meghatározott gyakorlatok jelentése megváltozik. A tagok közül sokan úgy gondolják majd, hogy alacsonyabb rendű státusba kényszerítik a nőket. A tiltakozás, hogy ezzel eltorzítjuk a gyakorlatok valódi jelentését, hiábavaló. A társadalmi gyakorlatok valódi jelentése a társadalmi jelentésük.

Úgy gondolhatnánk, hogy a multikulturalizmus elfogadása a különböző közösségek konzervatív irányzatait támogatja. Szerintem ez tévedés. Egy multikulturális társadalomban változásokon kell átmenniük a kultúráknak. Az a tény, hogy a kulturális csoportok tagjai jelentős mértékben keverednek, szükségképpen hatással van a társadalom különböző csoportjaira. Kultúrájuk megőrzése csak tagjaik boldogulásához való hozzájárulásuk által igazolódhat. Ez minden csoporttól alkalmazkodást követel meg a politikai közösség viszonylag harmonikus életének feltételeihez.

A politikai közösség békés együttélése megköveteli a nőktől és a férfiaktól, hogy ismerjék az összes országbeli nép és etnikai csoport szokásait. Emiatt meglesz az a sokszor csábító lehetőségük, hogy a kulturális csoportból, amelybe beleszülettek, átlépjenek egy másikba. A kísérletek, hogy visszatartsuk az embereket attól, hogy ezekkel a lehetőségekkel éljenek, aláássák a kölcsönös békés együttélés lehetőségét.

Továbbá, a kilépés lehetősége életbe vágóan fontos azok számára, akiket saját kultúrájuk elnyom. A kilépés lehetősége ellensúlyozza a félelmet, amely szerint a multikulturalizmus támogatja az elnyomó kultúrákat szokásaik megőrzésében. Már utaltam arra, hogy a politikai közösségeknek joguk van rá, hogy megakadályozzák az őket alkotó kulturális csoportok elnyomó gyakorlatait, sőt ez el is várható tőlük. A csoportokat az ilyen gyakorlatok megváltoztatására kell készíteni. Ez azonban nagyon lassú folyamat. A kilépés lehetőségét biztosítani kell, hogy ha tökéletlenül is, de védelmezze azokat, akik nem képesek fejlődni és az önkifejezés megfelelő útjait megtalálni a kultúrában, amelybe beleszülettek.

## **SZOLIDARITÁS**

A multikulturalizmussal szembeni utolsó ellenvetés az, hogy aláassa a közös kultúra birtoklására épülő társadalmi szolidaritást. A szolidaritás köteléke nélkül a politikai közösség veszekedő frakciókra fog bomlani. A szolidaritás elengedhetetlen feltétele annak, hogy az emberek érdekeltnek érezzék magukat egymás boldogulásában, és hajlandóak legyenek áldozatokat hozni egymásért. Enélkül a békés politikai közösség lehetősége elvész.

Sok igazság van ebben az érven. Polgári szolidaritás nélkül nincs jól rendezett politikai közösség. De az érv túl hamar elfogadja, hogy a szolidaritáshoz közös kultúra kell, és hogy a multikulturalizmus összeegyeztethetetlen a közös kultúra létezésével.

Vegyük előre a második szempontot. Az igazság az, hogy a multikulturalizmus, bár helyesli a különböző kultúrák fenntartását egy politikai közösségen belül, megköveteli egy közös kultúra létezését is. Egyrészt, az együttélés a kölcsönös megbecsülés és a tolerancia ápolását tételezi fel. Ez érinti az összes ott élő kulturális csoport fiataljainak oktatását. Mindegyikük a saját közösségük kulturális hagyományai szerinti neveltetést kap, de mindegyiküket meg fogják tanítani a többi csoport hagyományainak megértésére és tiszteletére. Ez a többség tagjaira is érvényes, ahol van ilyen. A fiatalok meg fognak ismerkedni a kisebbségi hagyományokkal is. A kölcsönös megbecsülés és a tolerancia ápolása, az ország történetének és az ott élő összes közösség hagyományainak ismerete fogja adni a közös kultúra egyik elemét.

Egy második elem abból a tényből ered majd, hogy az összes közösség tagjai ugyanabban a gazdasági környezetben fognak együttműködni, a szolgáltatásoknak, a javaknak és a munkahelyeknek ugyanazt a piacát fogják használni. Ez azt jelenti, hogy ugyanazokkal a matematikai, irodalmi és más képességekkel kell bírniuk, ha részt akarnak venni a gazdaságban.

Végül, az összes kulturális csoport tagjai ugyanabba a politikai közösségbe fognak tartozni. Nagyjából egyenlően fognak hozzáférni a politikai hatalom forrásaihoz és a döntéshozó pozíciókhoz. El kell sajátítaniuk a közös politikai nyelvet és a cselekvési konvenciókat, ha

sikerrel akarnak részt venni a versenyben, amely a forrásokért és a csoport- és egyéni érdekek védelméért folyik a közös politikai térben.

Az ilyen közös kultúra megjelenése egyelőre várat magára, mert bár egyes elemei feltűntek már bizonyos multikulturális társadalmakban, egyik sem érte még el a közös kultúrának azt a fejlődési fokát, amely néhány kulturálisan homogén társadalomban már kialakult. Hogy az a fajta közös kultúra, amelyet körvonalaztam, képes-e a modern politikai közösség kohézióját és stabilitását biztosító szolidaritást megalapozni, vitatott kérdés marad. Azt gondolom, hogy sikeresen szolgálhatja ezt a célt, és hogy meg kellene adni neki a lehetőséget.

Amíg azonban a pluralista társadalmak közös liberális kultúrája még kialakításra vár, a multikulturalizmus felé irányuló gyors társadalmi változások komolyan próbára tehetik a szolidaritás meglévő kötelekeit, és széteséssel vagy a szélsőséges nacionalizmus visszacsapásával fenyegethetik a társadalmat. Ez, bár nem jelent elvi ellentétet a liberális multikulturalizmussal szemben, óvatosságra int a multikulturális intézkedések meghozatalával és bevezetésük tempójával kapcsolatban.

A multikulturalizmus - abban az értelemben, hogy ugyanabban a politikai közösségben több meglehetősen nagy, külön identitását megtartani akaró és arra képes kulturális csoport él együtt - velünk fog maradni. Valószínű, hogy még jobban el fog terjedni, és jelentősége is nőni fog. A liberális multikulturalizmus, ahogy én nevezem, azt állítja, hogy az ipari vagy posztipari társadalmakban a különböző csoportok kulturális és anyagi virágzását támogató és identitásukat tiszteletben tartó politikai beállítottságot a szabadsággal és az emberi méltósággal kapcsolatos megfontolások igazolják. Ezek a megfontolások olyan intézkedések megtételére szólítják fel a kormányzatokat, amelyek tovább mennek annál, amennyit a tolerancia és a meg nem különböztetés politikája követel. A liberális multikulturalizmus magában foglalja a meg nem különböztetés politikáit is, de túllép az individualista közelítésen, és elismeri a megbecsült és virágzó kulturális csoportokban való korlátolatlan tagság fontosságát az egyéni boldogulásban.

Ennek a tannak messzire vezető következményei vannak. Arra szólít fel, hogy gondoljuk újra a társadalmunkat, megváltoztatva ezzel annak önképét. Meg kell tanulnunk, hogy ne úgy gondoljunk rá, mint ami többségből és kisebbségekből, hanem mint ami kulturális csoportok sokaságából áll. Az ilyen fejlődés persze csak hosszú idő után válik gyümölcsözővé, és nem lehet pusztán kormányzati intézkedésekkel előmozdítani, mert a közvélemény széles körű változását követeli meg. A népesség jelenlegi beállítottságát és a sebességet, amellyel a multikulturalizmus elveit elfogadja, figyelembe kell venni a liberális multikulturalizmus alkalmazására és elősegítésére szolgáló konkrét intézkedések meghozatalánál. Persze nagy távlatokban kell gondolkodnunk, hogy a rövid távú intézkedéseket értelmes összefüggésekbe helyezhessük. A kulturális csoportok mérete és életképességük szintén hatással van a meghozandó konkrét intézkedésekre. Nincs értelme állami beavatkozással próbálkozni olyan kultúrák feltámasztása érdekében, amelyek a végüket járják, és amelyek tagjai - általában a fiatalok - menekülnek belőlük. A multikulturalizmus persze megváltoztatja az általa támogatott kultúrák túlélési esélyeit. Ez is a célja.

De tudja, hogy az állami beavatkozás csak arra való, hogy az olyan fejlődést előremozdítsa, amelyre a nép vágyik, nem pedig arra, hogy kulturális tevékenységekre kényszerítsen egy közömbös népeiséget.

A konkrét programok, amelyek fokozatosan válnak majd időszerűvé, ahogy a fejlődés igazolja őket, a következő intézkedéseket foglalják majd magukban:

1. Minden kultúra fiatalsága nevelkedjen saját csoportja kultúrájában, ha szülei is így kívánják. De arra is meg kell tanítani mindegyiküket, hogy az ország összes kultúrájának történetét és hagyományait ismerjék és becsüljék.
2. A különböző kulturális csoportok szokásait és gyakorlatait - a tolerancia korábban kifejtett határain belül - el kell ismerni a törvényekben, a társadalom összes nyilvános intézményében, a magánvállalkozásokban és a közösséget szolgáló szervezetekben. A kisszerű intolerancia ma sok országban mindennapos. Nagy Britanniában az embereknek még mindig harcolniuk kell, hogy hagyományos viseletüket hordhassák az iskolában vagy a munkahelyükön - hogy csak egy példát hozzak erre.
3. Döntő fontosságú, hogy megtörjük a nyomor, a műveletlenség és az etnicitás közötti kapcsolatot. Amíg bizonyos etnikai csoportok ennyire túl vannak reprezentálva a szegény, alulművelt, képzetlen vagy félig képzett munkások között, addig a kulturális identitásuk iránt érzett megbecsülés, sőt az önbecsülés lehetőségei is meglehetősen korlátozottak.
4. Nagyvonalú állami támogatást kell adni az autonóm kulturális intézményeknek jótékonyági intézményekre, könyvtárakra, múzeumokra, művészeti csoportokra gondolván. A közös forrásokért való küzdelemben a szóban forgó csoportok mérete fontos tényező. Két módon hat. Általában a nagyobb és elkötelezettebb tagságú csoportnak kedvez. De azt is megköveteli, hogy arányaikon felül támogassuk az életképes kis csoportokat, mert ott az egy főre eső költség magasabb, mint a nagyobbaknál.
5. A nyilvános tereknek (a televízió adásainak is) az összes kulturális csoporthoz alkalmazkodniuk kell. Ahol a szépség, a színek, minták, szagok, zene, zajok és a sebesség iránti érzékük különbözik, ott bizonyos nyilvános tereket meg kell osztani közöttük, más tereket pedig közösnek kell fenntartani, ahogy ez gyakran beavatkozás nélkül is megtörténik a vegyes lakosságú területeken.

Természetes, hogy az összes ilyen intézkedés a nem elnyomó és toleráns közösségek viszonylag harmonikus együttélését szolgálja. Ezért megvannak a határaik. De fontos, hogy ne használjunk hamis mértéket a tolerancia határainak megállapításánál. Az a tény, hogy mondjuk a török kormányzat nem tűri el a törökországi kurdok bizonyos gyakorlatait, még nem ok arra, hogy ne engedjük meg az Európában letelepedett kurdoknak, hogy folytassák ezeket. Ugyanígy az a tény, hogy a bevándorlók bizonyos tevékenységei megváltoztatják lakókörnyezetünket vagy az ország nyilvános tereit, még nem ok arra, hogy elnyomjuk őket. A toleranciát csak azért korlátozhatjuk, hogy megakadályozzuk, hogy a közösségek elnyomják saját tagjaikat, vagy hogy a kívülállókkal szembeni intoleráns viselkedést elkerüljük, vagy hogy a közösségből való kilépést tényleges lehetőséggé tegyük a tagok számára. Mindezekon túl a liberális multikulturalizmus azt is meg fogja követelni az összes csoporttól, hogy tagjainak lehetővé tegye a gazdasági életben és a közösség politikai kultúrájában való teljes részvételt és az önkifejezést.

Az ilyen intézkedések együttes hatása az, hogy a liberális multikulturalizmus nem a közös kultúra elutasításához, hanem egy új közös kultúra megjelenéséhez vezet, amely az országban élő összes kulturális csoportot tiszteli és örömmel látja fejlődésüket.

# MÁSODIK ÁTTEKINTÉS

## TOVÁBBI AJÁNLOTT IRODALOM TÉMÁK SZERINT

### 4. Diskurzusok a kultúráról, kulturális politika, kultúrakritika

Kaschuba, Wolfgang (1994): Kulturalizmus. A szociális szempont eltűnése a társadalmi diszkurzusból. In: *Replika*, 15/16., 263-277.

Dubiel, Helmut (1992): Der Fundamentalismus der Moderne. In: *Moerkur* Spezialausgabe: Gegen Moderne? Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und moralische Korektheit, 46. 9/10., 746-762.

Handler, Richard (1988): Nationalism and Politics of Culture in Quebec. Wisconsin Univ.Press, Madison, különösen az 5., 6. és 8. fejezetek: 109-139., 183-196.

### 5. A MULTIKULTURALIZMUSRÓL MINT IDENTITÁSPOLITIKÁRÓL

Heller Ágnes (1994a): Törékeny szabadság. Biopolitika Amerikában. In: *Mozgó Világ*, 3., 3-17.; (1994b): Újabb gondolatok a biopolitikáról. In: *Magyar Lettre Internationale*, 14. Ősz, 70-74.

Kymlicka, Will (1995): Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, Clarendon Press, különösen: 2., 3., 5. fejezet: 10-48., 75-106.

Leggewie, Claus (1993): *Multi Kulti. Spielregeln für Vielvölkerrepublik*. Nördlingen, Rotbuch, különösen: I-XV.

Scheppele, Kim Lane - Wessely Anna (1995): Kulturális politika és politikailag helyes viselkedés. In: *Világosság*, 7., 64—79.

## KÉRDÉSEK

1. Hogyan változik a kultúra fogalom jelentése és használata a modernitás korában? Miként viszonyul ehhez a multikulturalizmus kultúrakonceptiója?
2. Milyen felfogást vall a kultúráról a deskriptív, a normatív és a kritikai multikulturalizmus?
3. Mi a politika procedurális és szubsztantív értelmezésének lényege? Melyik milyen elveket és milyen politikai gyakorlatot tesz lehetővé az elismerésért küzdő kisebbségek számára?



4. Melyek a különbözősége épülő identitáspolitika lehetőségei, és melyek azok korlátai, amelyek a képviseltek, az egyének és közösségek szegregációjához vezetnek?

# VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

Abercrombie, N. - Hill, S. - Turner, B. (1986): *Sovereign Individuals of Capitalism*. London, Allen and Unwin.

Alter, Peter (1985): *Nationalismus*. Frankfurt am Main.

Althusser, Louis (1968): *Marx- az elmélet forradalma*. Bp., Kossuth.

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.

Appadurai, Arjun (1990): Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Featherstone, Mike, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Theory, Culture and Society special issue. London, Sage, 295-320.

Arendt, Hannah (1967): *Vita aktiva oder vom tätigen Leben*. München.

Balke, Friedrich, u. a. Hrsg. (1993): *Schonerige Fremdheit über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländer*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch.

Barnett, A. (1982): *Iron Britannia*. London, Allison and Busby.

Barth, Fredrik, ed. (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Differences*. Bergen, Universitet Forlaget.

Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. In: *Régió*, 7.1., 2-25.

Bauman, Zygmund (1990): Modernity and Ambivalence. In: Featherstone, Mike, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Theory, Culture and Society special issue. London, Sage. Ebben a kötetben: Modernség és ambivalencia.

Beiner, Ronald (1983): *Political Judgement*. Chicago, University of Chicago Press.

Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. Oxford.

Benjamin, Jessica (1988): *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York, Pantheon.

van den Berghe, Pierre L. (1976): Ethnic Pluralism in Industrial Societies. A Special Case. In: *Ethnicity*, 3.

Berman, P., ed. (1992): *Debating*. P. C. New York.

Bhabha, H., ed. (1990): *Narrating the Nation*. London, Routledge.

Bocock, R. -Thompson, K., eds. (1992): *Social and Cultural Forms of Modernity*. Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1985): Identitás és reprezentáció. A régió fogalmának kritikai értelmezéséhez. In: *Szociológiai Figyelő*, 7-22.

Bourdieu, Pierre (1994): Férfiuralom. In: Hadas Miklós szerk., *Férfiuralom*. Replika könyvek, Bp., 7-22.

Bradiotti, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance*. Cambridge, Polity Press.

Brantenberg, Odd Terje (1985): The Alta-Kautokeino Conflict: Saami Reindeer Herding and Ethnopolitics. In: Brosted, Jens, et al. eds., *Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Bergen, 23-48.

Brennan, T. (1990): The national longing for form. In: Bhabha, Homi, ed., *Narrating the Nation*. London, Routledge.

Breuilly, John (1982): *Nationalism and the State*. Manchester, Manchester University Press.

Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge.

Brubaker, Rogers (1995): National minorities, nationalizing states and external homelands in New Europe. *Daedalus*, vol. 124., no. 2., 189-218.

Brumlik, Michal (1991): Zur rationalen Lösung von Kulturkonflikten. In: Kiesel, D. - WolfAlmanasch, R., Hrsg., *Die multikulturelle Versuchung*. Frankfurt.

Burgess, Elaine M. (1978): The Resurgence of Ethnicity: Myth or Reality? In: *Ethnic and Racial Studies*, 1.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, Routledge.

Butler, Judith-Scott. Joan W., eds. (1992): *The Feminist Theorize the Political*. New York, Routledge.

Campbell, Allan T. (1989): *To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayapi*. Edingburgh.

Carens, J. H. (1987): Aliens and Citizens. In: *Review of Politics*, 49.

Chodrow, Nancy (1989): *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Yale University Press.

Clifford, James (1983): On Ethnographic Authority. *Representations*, 1., 118-146.

Cohen, Anthony P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. London.

Cohn-Bendit, Daniel - Schmidt, Thomas (1991): Wenn der Westen unwiderstehlich wird - Die multikulturelle Gesellschaft muss als Wirklichkeit anerkannt werden. In: *Die Zeit*, Nr.48., S. 5.

Cohn-Bendit, Daniel - Schmidt, Thomas (1992): *Heimat Babylon*. Hamburg.

Collins, Stephen L. (1989): *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in the Renaissance England*. Oxford, Oxford University Press.

Daun, Åke - Ehn, Billy - Klein, Barbro, eds. (1992): *To Make the World Safe for Diversity. Towards an Understanding of Multi-cultural Societies*. The Swedish Immigration Institute and Museum - The Ethnology Institute Stockholm University.

Derrida, Jacques (1981): *Writing and Difference*. London, Routledge.

Dittrich, Eckardt - Radtke, Frank-Olaf, Hrsg. (1990): *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen.

Dodd, P. (1986): Englishness and the national culture. In: Colls, R. - Dodd, P., eds., *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. London, Croom Helm.

Donald, J. - Rattansi, A., eds. (1992): „Race“, *Culture and Difference*. London, Sage.

Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger*. London, Routledge.

Dreyfus, Hubert-Rabinow, Paul (1982): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, Chicago University Press.

Dubiel, Helmut (1992): Der Fundamentalismus der Moderne. In: *Merkur* Spezialausgabe: Gegen Moderne? Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und moralische Korrektheit, 46., 9/10., 746-762.

Dworkin, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*. London, Duckworth.

Dworkin, Ronald (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt.

Dworkin, Ronald (1985): *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1992): Liberalismus. In: Ludassy Mária szerk., *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, 2. köt. Bp., Atlantisz, 173-211.

Eriksen, Thomas H. (1994): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press.

Fanon, Franz (1982): *A föld rabjai*. Bp., Gondolat.

Feagin, Joe R. (1990): Theorien der rassistischen und ethnischen Beziehungen in den USA. Eine kritische und vergleichende Analyse. In: Dittrich, Eckardt - Radtke, Frank-Olaf, Hrsg., *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, 85-118.

- Featherstone, Mike, ed. (1990): *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. Theory. Culture and Society* special issue. London, Sage.
- Forester, J. (1987): A brief history of the subject. In: *Identity: The Real Me*. ICA Document 6. London, Institute for Contemporary Arts.
- Foucault, Michel (1967): *Madness and Civilization*. London, Tavistock.
- Foucault, Michel (1973): *Birth of the Clinic*, London, Tavistock.
- Foucault, Michel (1986): The subject and power. In: Dreyfus, J. - Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, Harvester.
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*. Bp., Gondolat.
- Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története*. Bp., Atlantisz.
- Fraser, Nancy (1989): Struggle over needs. In: Fraser, Nancy, ed., *Unruly Practices*. Oxford, 144-160.
- Friedman, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage.
- Frisby, D. (1985): *Fragments of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Fuss, Diana (1989): *Essentially Speaking*. London, Routledge.
- Gans, Herbert I. (1979): Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2.1., 1-20.
- Garber, Marjorie (1992): *Vested Interests*. London, Routledge.
- Gates, Henry Louis, Jr. (1991): The Debate Has Been Miscast from the Start. In: *Boston Globe Magazine*, October 13., 26-37.
- Geertz, Clifford, ed. (1963): *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York.
- Geertz, Clifford (1973): The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: *The Interpretations of Cultures*. New York, Basic Books, 255-306.
- Geertz, Clifford (1994), (1986): A sokféleség édes haszna. In: Niedermüller Péter szerk., *Clifford Geertz: Az értelmezés hatalma*. Bp., Századvég, 332-351.
- Gellner, Ernest (1983): *Nation and Nationalism*. Oxford, Blackwell.
- Gellner, Ernest (1995): A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája. In: Bretter Zoltán - Deák Ágnes szerk., *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány. Pécs.
- Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.

Gilroy, P. (1992): The end of anti-racism. In: Donald, J. - Rattansi, A., eds., „Race“, *Culture and Difference*. London, Sage.

Gilroy, Paul (1987): *There ain't no Black in the Union fack*. London, Hutchinson.

Gitlin, Todd (1992): On the Virtues of a Loose Canon. In: Aufderheide, Patricia, ed., *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. St. Paul, MN, Greywolf Press, 185-190.

Glazer, Nathan - Moynihan, Daniel (1975): *Ethnicity. Theory and Experience*. Harvard University Press.

Goldberg, Theo David (1994): Introduction: Multicultural Conditions. In: Goldberg, T. D., ed., *Multiculturalism. A Critical Reader*. Blackwell, 1—44.

Gordon, Milton M. (1964): *Assimilation in American Life*. New York.

Gorzini, Mehdi Jafari - Müller, Heinz, Hrsg. (1993): *Handbuch zur interkulturellen Arbeit*. Wiesbaden, WUS.

Grosz, Elizabeth (1993): *jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London, Routledge.

Gutmann, Amy, ed. (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.

Gutmann, Amy, Hrsg. (1994): *Multikulturalismus. Die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt.

Habermas, Jürgen (1988): Individuierung durch Vergesellschaftung. In uö: *Nachmetaphysisches Deliken*. Frankfurt, 187-241.

Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt.

Hall, Catherine (1992): *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge, Polity Press.

Hall, Stuart (1987): Minimal Selves. In: *Identity: The Real Me*. ICA Document 6. London, Institute for Contemporary Arts.

Hall, Stuart (1990): Cultural Identity and Diaspora. In: Rutherford, J., ed., *Identity*. London, Lawrence and Wishart.

Hall, Stuart - Gieben, B., eds. (1992): *Formations of Modernity*. Cambridge, Polity Press.

Hall, Stuart (1985): Religious cults and social movements in Jamaica. In: Boccock, R. - Thompson, K., eds., *Religion and Ideology*. Manchester, Manchester University Press.

- Hamburger, Franz (1990): Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation. In: Dittrich-Radtke, Hrsg., *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, 311-325.
- Handler, Richard (1988): *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. Madison, Wisconsin University Press.
- Harding, Sandra (1987): *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press.
- Harvey, D. (1989): *The Condition of Post-Modernity*. Oxford, Oxford University Press.
- Heller Ágnes (1994a): Törékeny szabadság. Biopolitika Amerikában. *Mozgó Világ*, 3., 3-17.
- Heller Ágnes (1994b): Újabb gondolatok a biopolitikáról. *Magyar Lettre Internationale*, 14., Ősz, 70-74.
- Hobsbawm, Eric J. - Ranger, T. O., eds. (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Hoffmann, Hilmar - Kramer, Dieter, Hrsg. (1995): *Andersein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt*. Wiesbaden, Beltz Athenäum.
- Hohmann, Manfred - Reich, Hans R., Hrsg. (1989): *Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung*. New York - Münster, Waxmann Wissenschaft.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt.
- Hooks, Bell (1990): *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*. London, South End Press.
- Kant, Immanuel (1977): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Gondolat.
- Kaschuba, Wolfgang (1994): Kulturalizmus. A szociális szempont eltűnése a társadalmi diskurzusból. *Replika*, 15/16., 263-277.
- Kedourie, Elie (1960): *Nationalism*. London, Hutchinson.
- Kiesel, D. - Wolf-Almanasch, R., Hrsg. (1991): *Die multikulturelle Versuchung*. Frankfurt am Main.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kymlicka, Will (1992): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press.
- Lacan, J. (1977): The mirror stage as formative of the function of the I. In: *Écrits*. London, Tavistock.
- Laclau, E. (1990): *New Reflections on the Revolution of our Time*. London, Verso.

- Laforest, Guy (1991): L'esprit de 1982. In: Balthasar, Louis - Laforest, Guy - Lemieux, Vincent, eds., *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980-1992*. Quebec, Septentrion.
- Leggewie, Claus, (1993): *Multi Kulti. Spielregeln für Vielvölkerrepublik*. Rotbuch, Nördlingen.
- Lesznyák Márta - Czachesz Erzsébet (1995): Multikulturális oktatáspolitikai koncepciók. *Valóság*, 11., 97-107.
- Lischke, Ursula - Rögl, Heinz, Hrsg. (1993): *Multikulturalität. Diskurs und Wirklichkeit Institut für Kulturstudien*. Wien, KUS Studies.
- Löfgren, Orvar (1989): The Nationalization of Culture. In: *Etimologia Europaea*, 19., 5-23.
- Mead, George Herbert (1974): *A pszichikum, az én és a társadalom*. Bp., Gondolat.
- Meigs, Anna (1990): Multiple gender ideologies and statuses. In: Reeves Sanday, Goodenough, Peggy and Ruth, eds., *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 101-112.
- Meyer-Rust, K. (1991): Vom Schmelztiegel zur Salatschüssel - Die radikalen Forderungen der Minoritäten führen zu einer Balkanisierung Amerikas. *Frankfurter Rundschau*, 1991. 03. 12.
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology* Cambridge, Polity Press.
- Moore, Henrietta L. (1995): *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Nairn, T. (1977): *The Break-Up of Britain*. London, Verso.
- Nassehi, Armin (1995): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 47., 3., 443-463.
- Niedermüller Péter - Váriné Szilágyi Ibolya, szerk. (1989): *Identitás kettős tükörben*. Bp.
- Oevermann, U. (1983): Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: Friedeburg, L. -Habermas, J., Hrsg., *Adorno Konferenz, 1983, Frankfurt am Main*, 234-289.
- Okumara, Jonathan (1981): Situational identity. *Ethnic and Racial Studies* vol. 4 (4.), 452-465.
- Ortner, Sherry (1974): Is female to male as nature is to culture. In: Rosaldo, Michelle - Lamphere, Louise, eds., *Women, Culture and Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Paine, Robert P. B. (1982): *Dam River, Damn a People* Saami (Lapp) Livelihood and the Alta/Kautokeino Hydro-Electric Project and the Norwegian Parliament (Copenhagen, 1982).



Paine, Robert P. B. (1984): Norwegians and Saami: Nation-state and Fourth World. In: Gold, Gerald L., ed., *Minorities and Mother-country Imagery*. St. Johns Nfld.

Paine, Robert P. B. (1985): Ethnodrama and the „Fourth World“: The Saami Action Group in Norway, 1979-81. In: Dyck, Noel, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State: Fourth-World Politics in Canada, Australia and Norway*. St. Johns Nfld, 196-197.

Pollitt, Katha (1992): Marooned on Gilligan's Island: Are Women Morally Superior to Men? *The Nation*. December 28., 799-807.

Powell, E. (1969): *Freedom and Reality*. Farnham, Elliott Right Way Books.

Radtke, Frank-Olaf (1991a): Lob der Gleich-Gültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In: Bielefeld, Uli, Hrsg., *Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg, 1992, 73-89.

Radtke, Frank-Olaf (1991b): Gleichstellung oder Multikulturalismus? Optionen und Wirkungen kommunaler Ausländerpolitik. In: Brauerhoch, F.-O., Hrsg., *Frankfurt am Main - Stadt, Soziologie und Kultur*. Frankfurt, 73-89.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

Raz, Joseph (1985): *The Morality of Freedom*. Oxford, Carendon Press.

Raz, Joseph (1992): Die Idee des Politischen Liberalismus. Frankfurt am Main.

Renan, Ernst (1990): What is a nation? In: Bhabha, Homi, ed., *Narrating the Nation*. London, Routledge. Magyarul in: Bretter Zoltán - Deák Ágnes szerk., *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs, Tanulmány, 1995.

Rhode, D. L (1989): *Justice and Gender*. Cambridge, Mass.

Rich, Adrienne (1976): *Of Woman Borii*. New York, W. W. Norton.

Rich, Adrienne (1986): Notes towards a politic of location. In: *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. New York, W. W. Norton.

Rosaldo, Michelle (1974): Women, Culture and Society. A Theoretical Overview. In: Rosaldo, Michelle - Lamphere, Louise, eds., *Women, Culture and Society*. 17-42.

Rosaldo, Michelle (1980): The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. In: *Signs*, 5. (3.), 389-417.

Roscoe, Will (1988): We Wha and Klah: the American Indian Berdache as artist and priest. In: *American Indian Quarterly*, 12. (2.), 127-150.

Rose, Jaqueline (1983): *Sexuality and the Field of Vision*. London, Verso.

Rousseau, Jean-Jacques (1953): *Considerations off the Present of Poland*, London, Nelson.

- Rousseau, Jean-Jacques (1957): *Emil*. Ford. Györi János, Bp., Tankönyvkiadó.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978a): *A társadalmi szerződésről*. Ford. Kis János, Bp., Helikon.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978b): Levél D'Alambert-nek. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Bp., Helikon.
- Rushdie, Salman (1991): *Imaginary Homelands*. London, Granta Books, Sahlins, Marshall (1993): Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The University of Chicago Record*, 27. (3.), 2-7.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York, Pantheon.
- Said, Edward (1990): Narrative and Geography. *New Left Review*, No. 180., March/April, 81-100.
- Sandel, Michael (1984): The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12., 81-96. hSchafer, Boyd (1955): *Nationalism, Myth and Reality* London, Gollancz.
- Scheppele, Kim Lane - Wessely Anna (1995): Kulturális politika és politikailag helyes viselkedés. *Világosság*, 7., 64-79.
- Schöning-Kalender, Claudia (1992): Multikulturalität - Versuch über Dimensionen von Differenz.
- Elcin-Kürsat-Ahler Hrsg., *Die multikulturelle Gesellschaft: der Weg zur Gleichstellung*. Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1984): Az idegen. In: Hernádi Miklós szerk., *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Bp., Gondolat, 405-413.
- Schwartz, Theodore (1975): Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern. In: A. De Vos, George - Romanucci-Ross, Lola, eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto, Calif., 106-131.
- Schwarz, B. (1986): Conservatism, nationalism and imperialism. In: Donald, J.-Hall, S., eds., *Politics and Ideology*. Milton Keynes, Open University Press.
- Scruton, R. (1986): Authority and allegiance. In: Donald, J. -Hall, S., eds., *Politics and Ideology*. Milton Keynes, Open University Press.
- Sennett, Richard (1971): *The Idea of Disorder*. Harmondsworth, Penguin.
- Sennett, Richard (1991): *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Shor, Naomi (1989): The essentialism which is not one. *Differences*, 1. (2.), 38-58.

Simmel, Georg, 1971 (1908). *The Stranger*. In: *On Individuality and Social Forms*. Chicago, Chicago University Press.

Spiro, Melford E. (1986): Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology*, 1., 259-286.

Stichwech, Rudolf (1993): Az idegen. Megjegyzések a világtársadalom fejlődéséhez. *Régió*, 4., 12-30.

Tanárok a Demokratikus Kultúráért (Teachers for Democratic Culture) (1992): Statement of Principles. In: Aufderheide, Patrícia, ed., *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. St. Paul, MN, Greywolf Press.

Tribe, Lawrence (1990): *Abortion: The Clash of Absolutes*. New York, Norton.

Turner, Terence (1991): Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: Stocking, George W, Jr, ed., *Colonial Situation: History of Anthropology*. Vol. 7. Madison: University of Wisconsin Press, 285-313.

Ulbrich, Stefan, Hrsg. (1991): *Multikultopia. Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft*  
Vilsbiburg Arun Vörös Miklós - Nagy Zsolt (1995): Kultúra és politika a mindennapi életben. *Replika*, 17/18, 153-156. .

Wallerstein, Immanuel (1979): *The Capitalist Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1984): *The Politics of World Economy*. Cambridge, Cambridge University Press  
Wallerstein, Immanuel (1991): The national and the universal. In: King, A, ed., *Culture, Globalization and the World*. London, Macmillan.

Walzer, Michael (1990): What does it mean to be an American. In: *Social Research*, 57., 591-614.

Whitehead, Harriet - Ortner, Sherry, eds. (1981): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Williams, W. (1986): *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, Beacon Press.

Yanagisako, Sylvia - Collier, Jane (1987): Toward a unified analysis of gender and kinship. In: Collier, J. - Yanagisako, S, eds, *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press, 14-50.

# NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

akkulturáció 13

asszimiláció 13, 27, 33, 34, 54, 170-172

autenticitás 126-128

Barth, Fredrik 16

Bauman, Zygmund 12, 47-59

Bourdieu, Pierre 15

Chicagói Iskola 13

Cohen, Anthony P. 101-108

dekonstrukció 73

dialógus 130, 131

diskurzus 17, 70

a multikulturalizmus mint diskurzus 14

diszkrimináció 133, 157

elismerés 125, 130, 131, 151

esszencializmus 14, 91

etnicitás 84, 102

faj, rassz 74

kulturális rasszizmus 21, 81

rasszizmus 74, 75

feminizmus 14, 67, 87, 158

fordítás 82, 83

Foucault, Michel 15, 66, 67, 88

fundamentalizmus 21, 42, 82-84, 167

gender studies 14

Giddens, Anthony 62, 63

globalizáció 17, 75, 76, 79, 80

Habermas, Jürgen 153-172

Hall, Stuart 60-85

hatalom 15, 63

fégyelmező hatalom 15

szimbolikus erőszak 15

hegemónia 162

heterogenitás 10,17, 32, 36

hibriditás 18, 83

homogenitás, homogenizáció 17, 79

homoszexualitás 88, 96

idegen(ség) 11,12, 47-50

semleges idegen 12, 43, 44

identitás 60-62,129, 130

etnikai identitás 16

identitáskategória 94

kulturális identitás 101,105, 179-182

nemi identitás 14, 15, 91

integráció 27, 34, 35,168, 170

jog a meg nem különböztetés joga 175

egyéni *versus* kollektív jogok 139-143, 153-156,160-166,176

egyenjogúság 46, 132, 154, 157

kisebbségi jog 26

pozitív jog 161

procedurálisan szabályozott jog 161-166

Kanada 29-38

kisebbség 80-82

etnikai kisebbség 159, 164-167

konstruktivizmus 14, 15

konzervativizmus 186

kultúra

a kritikai kultúrakutatásban 18,19,117-119

a kulturális antropológiában 18, 101, 110, 111

kultúrateremtő és átalakító képesség 24, 120-123, 166

mint instrumentum, kulturalizmus 19, 20, 40, 103, 104, 108

társadalmi kultúra 21, 22

kulturális kánon 22, 149

kulturális relativizmus 18, 19, 30, 114

különbség, különbözőség 9

Leggewie, Klaus 39

liberalizmus 143, 145, 154, 173-176

magánszféra 44

marxizmus, Marx 64, 65

méltóság 134, 135

migráció 41

bevándorlás 39, 41, 168-172

bevándorlóország 39

modernitás 17, 43, 51, 56-59, 62

multikulturalizmus

a multikulturalizmus kritikája 45, 46, 164

értelmezései 8-10, 40-42

különbőségelvű multikulturalizmus 10, 111-113

leíró értelemben 8, 41

mint állami ideológia 9, 29, 30, 36-38, 188

normatív értelemben 8, 9

pedagógiai multikulturalizmus, interkulturális nevelés 9, 23, 40, 112, 115, 116

Német Szövetségi Köztársaság 39, 168-171

nemzet

mint diskurzus 70-72

mint reprezentáció 68-70

nacionalizmus 85

nemzetállam 51-59, 159, 163

nemzeti kultúra 20, 55, 68, 71-74, 187

nyilvános szféra 44, 131, 132, 188

oktatás

nemzeti 53

tanterv 147, 188

olvasztótégely (melting pot) 34, 35

Park, Robert 11

partikularitás 92

performancia 96

politika

etika és politika 160-163, 168, 171, 172

identitáspolitika 25, 68, 188

különbözőség politikája 26, 135

procedurális értelmezése 26, 27, 144, 158

szubsztantív értelmezése 26, 27, 144, 146

univerzalizmus politikája 26

political correctness (politikai helyesség) 160

posztmodern 77, 78

pszichoanalízis 65, 97

Quebec 140-143, 155-158, 164

Radtke, Frank-Olaf 39-46

Raz, Joseph 173-189

Schütz, Alfred 11, 12

Simeel, Georg 11

strukturizmus 66

szabadság 178, 179, 182

szegregáció (etnikai, faji) 13, 35, 47, 48

szimbolikus interakcionizmus 61

szolidaritás 186

tapasztalat 15, 16, 97, 98

(új) társadalmi mozgalmak 67, 159

társadalmi nem, nemi különbségek 86, 87, 89

Taylor, Charles 124-152

tolerancia 25, 175

tradíció 82, 106

Turner, Terence 109-123



