

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](#).

A többkultúrájúság

A 19. század során a háromnyelvű kultúrával rendelkező Svájc és a különböző vallási felekezetek szabad együttélését biztosító Egyesült Államok voltak a demokrácia az idő tájt létező világában a többkultúrájúság egyedüli előfutárai. Ugyanakkor „kakukktojásnak” is számítottak, mivel a második világháború végéig uralkodó demokráciakoncepciók merveven elutasították bármilyen többkultúrájú berendezkedés gondolatát. Ahol egyáltalán létezett, ott a demokrácia, bizonyos modernkori módosításokkal, az ókori modellt másolta. Ez pedig a hatalmon levők többé-kevésbé szabad megválasztását, a szavazók rendkívül korlátozott és csak lassan növekvő táborát, néhol a politikai folyamatokban való közvetlen állampolgári részvétellel ötvözött képviseleti-parlamentari rendszert, a politikai, etnikai és szexuális különbségek feletti diktatórikus uralomhoz minden esetben vészesen közelítő többségi uralmat, valamint a *démosz* és *ethnosz* azonosítását jelentette.

Ez utóbbi, a görögök örökségéként ránk maradt mozzanat alapvető fontosságú volt a 19. századi demokráciák önértelmezése számára. Ebben a korszakban született meg ugyanis egyidejűleg és szinte egymással azonos entitásként a demokrácia és a nemzetállam. A nemzetállam mint az uralkodói szuverenitás átalakult formája nem jöhetett volna létre a tömegek bizonyos mértékű aktivizálása nélkül; a demokráciát pedig csakis egy adott *ethnosz* politikai berendezéseként lehetett értelmezni. A görög örökség azonban a „barbár” fogalmát is tartalmazta. A demokrácia általános európai *felfogása* szerint a „barbár” megfelelője az „idegen”, volt, kivéve a tiszteletnek örvendő politikai üldözötteket. Az, ahogyan a menekültekkel az első világháború után bántak (erről érzékletes elemzést ad Hannah Arendt), már a totalitárius rendszerekben megvalósított kitelepítések és internálótáborok nyitányát jelentette.

Az is igaz persze, hogy a szolidaritást olyannyira nélkülöző ókori szellemet a demokrácia egy keresztény újítással, az asszimiláció gondolatával egészítette ki. Az asszimiláció a keresztység felvételének világi, módosított változata. A (potenciálisan) megváltott keresztény személynek a keresztység

megvilágosító kegyelme révén való megszületéséhez hasonlatos az, ahogyan az asszimilált idegen a *Bildung* hosszú folyamatán át kulturálisan újjászülető „honosított” személyé válik. A német és magyar zsidóság története azonban meggyőzően mutatja, hogy az asszimilációt, noha az az asszimilált személy számára meglehetősen nyomasztó és fájdalmas volt, sok esetben nem tekintették véglegesnek, megváltoztathatatlanak. Egy nép megalázásának órájában, a politikai hisztéria tetőfokán a domináns *ethnosz* mindig visszafordíthatta e folyamatot, s kijelentette, hogy a már rég asszimilálódott személyek bujkáló és veszélyes idegenek, akikkel ennek megfelelően kell bánni.

Négy történelmi áramlatra volt szükség ama uralkodó demokratikus modell újraértékeléséhez, amely a *démoszt* az *ethnoszsal* azonosította: a hitleri-sztálini kor tapasztalatára, azaz a totalitarizmus sötét árnyára; a gyarmatbirodalmak összeomlására és a Nyugat emiatti egyre erősebb felelősségérzetére; a modernitás társadalmi-politikai berendezkedésének világméretű lemásolására, melyet sok esetben nem hatott át a modernitás dinamikus kulturális szelleme; és végül az univerzalizmus-humanizmus filozófiai válságára.

Az első tényező miatt vált feltétlenül szükségessé, hogy a totalitarizmust ne pusztán a demokrácia ellentétének tekintsék, hanem bizonyos demokratikus gyakorlatokban, különösen a kisebbségekkel és az idegenekkel való bánásmódban észrevegyék a totalitárius csírákat. A második tényező jóvátételre készítette a nyugati demokratákat többek között abban a formában is, hogy megnyitották országaik kapuit, s a korábbi gyarmati alattvalók óriási csoportjait honosították, akiknek „kulturális mássága” érezhetővé vált a hazai életben. A harmadik tényező különböző, a modernitás útját csak félig-meddig követő csoportok számára tette lehetővé, hogy a modernitás széles körben használt szavaival, „a jogok nyelvén” fogalmazzák meg követeléseiket. Ezzel érdekes ellentétben áll az, hogy a negyedik áramlat szószólói egyre hevesebben hangsúlyozzák „a jogok nyelvének” alapjául szolgáló univerzalizmus „elnyomó”, erőszakosan nivelláló és gyakran képmutató jellegét.

Mindezek együtt hívták életre a még mindig kísérleti stádiumban levő modern politika kialakuló modelljét: a „tisztá” demokrácia ötvözését az emberi jogok politikájával, aminek (és csak ennek) alapján megkérdőjelezhető az *ethnosz* és a *démosz* teljes mértékű azonosítása, s megfogalmazható a többkultúrájúság iránti igény.

A nacionalizmus egymást követő hullámai, a nemzetállam kiépülése, az európai politika földrajzának főbb vonásai csakis a korábban létező világrendek vagy egy ilyen rend megteremtésére irányuló kísérletek összeomlá-

sának háttere előtt érthető meg. Az első ilyen hullám a protestantizmussal érkezett, ami a katolicizmus *ordo sacra et universalis*ának megszűntét jelzete. Az, ahogyan Sickingen azonnal nyíltan nemzeti érzelmekkel értelmezte Luther vallási forradalmát s politikai szövetséget kínált neki, önmagáért beszél. Dilthey joggal hangsúlyozta, hogy amíg a protestantizmusnak az ellenreformációval, a támadott világrend visszaállításának katolikus kísérletével kellett harcot vívnia, a „protestáns tábor” és kozmopolita seregei egy eltérő világrend nyitányát látszottak ígérni. A vallásháborúk befejeztével azonban nyilvánvalóvá vált a nemzeti elkülönülést ösztönző protestáns hatás.

Az egyetemesség második, rövid életű hulláma a francia forradalommal érkezett, ami a felvilágosodás örökségének egyetemessé tételét ígerte. Amikor azonban világossá vált, hogy a forradalmi háborúk egy befolyási övezet megteremtésére irányulnak. Napóleon új európai rendje pedig nem más, mint az európai hegemoniára törő francia stratégia újjáélesztése; amikor Európa politikusai rájöttek, hogy a napóleoni forгатókönyv konzervatív változata, a Szent Szövetség is csupán egy másfajta egyeduralmi politika függetlenítője – a Bécsi Kongresszus megnyitotta az uralkodói szuverenitás helyébe lépő nemzeti szuverenitás századát.

A harmadik hullám a kommunizmus kísérlete volt. Ez az osztályemancipáción és a teljes társadalmi homogenizáción alapuló új politikai egyetemességet akart létrehozni, s mégis a „proletár világköztársaság” megteremtése helyett az egykori Romanov-birodalmat teremtette újra az azt körülvevő, tőle függő óriási perifériával. Ez épp most omlik össze a szemünk láttára. Az újjáéledő nacionalizmus talán a nagy váltás nagyon nem szívesen látott velejárója, az események azonban egy történelmileg jól megalapozott séma szerint követik egymást.

A korábbi egyetemes rend összeomlásának ellenhatásaként megjelenő „nemzeti szellem” életre kelése azt bizonyítja, hogy a pusztán tekintélyelmozdulás az egyetemes rend felől a partikularista berendezkedés felé és a politikai rendszer ezzel együtt járó részleges racionalizálása (például az uralkodói vagy pártszuverenitásból a népszuverenitásba való átmenet) egyáltalán nem elégséges egy csoport belső kohéziójának megteremtéséhez. Az *ethnosz* és a *demosz* tökéletes szétválasztása még szinte sosem működött; legalábbis azon csoportok esetében nem, amelyek folytonos, gondosan megőrzött emlékezettel és önazonossággal rendelkeznek. Gyakran inkább épp e tendencia ellenkezőjét tapasztaljuk: ott, ahol csak *demosz* létezett, egy „etnicitás” félig-meddig sikeres átültetését látjuk, amit a „nemzeti közösségből” hiányzó hazafias szellem miatti állandó panasz kísért. Az igazi problémát az jelenti, hogy azoknak a partikularisztikus-kollektív szerveződések-

nek az egyetemes jellegű háttértől való elkülönülése, amelyek nemzetként határozták meg önmagukat, új szubsztanciával kívánta felváltani a régi keresztényit.

Valódi, nem pedig mondvacsinált dilemmáról van szó. Mert Hegelnek igaza van, amikor megjegyzi, hogy a keresztény korszak a kereszténység szellemének hatása alá került emberekben olyan belső ürt, olyan üres teret teremtett, amelyet valamilyen szubsztanciával kellett kitölteni. És ez egyetemes kereszténység ezer éven át bámulatos sikerrel oldotta meg ezt a problémát. Először is, a „természetivel” szemben „lelki” szubsztanciát kínált. Szembeállította a keresztény embert a vérségi kötelekkel és a földdel, amelyből vétetett. Másodsor, szembehelyezte a keresztényt az egyéb vallási univerzalizmusok hívóival, mondván, ő bírja az „igaz”, a „szent” szubsztanciát, ellentétben a „rosszal”. Mindez jól szolgálta a keresztény elkülönülést. Végül pedig olyan egyszerű és látható szertartási szabályokat és szimbólumokat adott a keresztény embernek, melyeknek segítségével (a nyelvi korlátokon is áthágva) könnyűszerrel fölismerhette mind a hozzá hasonlókat, mind az idegeneket.

De milyen szubsztanciát kínálhatott a nemzet? Kezdjük azzal, hogy mindig is zavarba ejtő kettősség létezett a „nemzet” szó lényegét illetően. Egyrészt tisztán politikai berendezkedést jelentett, ahol a szabadságok, a jogok és a kötelek rendszere éppúgy fellelhető, mint a tekintélynek egy, a korábitól eltérő típusa. A nemzeti mibenlét ezen aspektusa nem mélyülhetett „szubsztanciává”, mivel nem egyetlen csoporthoz tartozott; s legalábbis elvben, általánosítható-egyetemesíthető volt. Másrészt a közös terület és a közös ősök értelmében vett nemzet jelentésköre jól megfelelt egy új szubsztancia követelményének, s mint ilyen állandóan hangsúlyt is kap minden modern nemzeti mitológiában. A szülőföldet szentnek tekintették, s ugyanakkor emberi alakokkal és nemmel ruházták fel: vagy az apa testével, vagy az anyaméhvel azonosították. A „példaadó ősokeket” szintén emberfeletti alakokká rajzolta át az emlékezet. Az az intés, hogy az ember nem szakadhat el örökre az apa vagy az anya testétől, a szülőföldtől, és az ehhez kapcsolódó figyelmeztetés, hogy ősei ereiben folyó szent vért nem szennyezheti be – mind abba az irányba mutatott, hogy a növekvő szekularizációval, a keresztény szubsztancia térvésztesével keletkezett ürt a nemzeti szubsztancia fogja betölteni.

A nemzeti mibenlét második aspektusát azonban sosem lehetett következetesen egy új szubsztanciává alakítani ama veszélyek nélkül, melyeket a nacionalizmus „alapító atyái” mindig is el akartak kerülni. A nacionalizmus politikai, racionalizáló és szekularizáló aspektusa mindig erőteljes áramlat

maradt, s szilárdan állt szemben a föld és az ősök mitikus szubsztanciájával. Sőt a nacionalizmus eredetileg épp a régi patriarkális rend átrendezésére törekedett: a nemzetet a családi, területi és vérségi kötelékek autoritása fölé helyezte. A szent, misztikus szubsztancia érzete, az ember új szubsztanciájaként föllépő új Grál, és ugyanakkor annak formalizált, törvényesített igazolási lehetősége a nemzeti mibenlét szubsztantív meghatározásának egységét fenyegette. Ráadásul az előretörő funkcionalizmus, a modern, világméretű piacgazdaság korában a nemzet lényegének nem csupán jogi-politikai és „földre-ősökre” visszavezethető igazolása vált lehetővé, hanem egy másféle „mechanisztikus” igazolása is. A marxistákon kívül bizonyos liberálisok és weberiánusok is gazdasági értelemben, „a vállalkozás optimális mérete” szerint határozták meg a nemzetet. (Utalhatunk itt Naumann elemzésére, aki szerint a „nemzeti vállalkozás” méreteire épülő közép-európai berendezkedés főleg az amerikai versengés és a világgpiac miatt nincs többé szükség.)

A nemzeti mibenlétet szubsztantívként, formálisként és mechanisztikusként leíró meghatározások eme versengésében a szubsztancia-korosodás továbbra is erőteljes maradt, és csak azáltal jutott nyugvópontra, hogy a „kultúra” megfoghatatlan terminusával nevezte meg az új szubsztanciát. Való igaz, a kultúra vagy *Bildung* fogalmának életre hívói kezdetben szinte kivétel nélkül a kozmopolita elithez tartoztak: Kant a *Weltbürgertum* kategóriájában gondolkodott, Goethe a *Weltliteratur* meglétét hangsúlyozta, amelynek keretei között új nemzeti irodalmak bontakozhatnak ki. Az eredetileg kozmopolita fogalom azonban fokozatosan a meineckei „nemzetépítés” új fogalmává alakult át. És Németország csupán egy tipikus példa, ahol fontos szerepet játszott az a körülmény, hogy a „német” kultúra és a „német” állam két (nyíltan megtervezett, megvitatott és filozófiai dimenzióval felruházott) programból kinövő, egyidejű és mesterséges kreatúra volt.

A nemzeti mibenlét és a nemzeti önmeghatározás szubsztantív terminusaként használt kultúrának sok olyan vonatkozása van, amelyek létezésük egyaránt jól szolgálják e feladat megvalósítását. A kultúra mint nemzeti szubsztancia magában foglalja, a „természetes” létrejövésével szemben, a mesterséges önteremtés gondolatát, ez pedig összhangban áll a nemzeti mibenlét humanisztikus-racionalista vonásaival. Amennyiben nemzeti szubsztanciánk egy adott kultúrával azonos, nem köt többé egy misztikus eredet, *Blut und Boden*; a műalkotások, szokások, történetek és jelképek válnak képzeletünk és jellegzetes cselekedeteink, egész létünk meghatározóivá. A kultúra ugyanakkor „második természeté” válik – éppen ebben az értelemben lesz szubsztancia. Megfejtjük egy másik személy nemzeti hovatartozásának „természetes” jeleit, ezáltal fölfedezzük a másik „szubsztanciáját”. A ben-

ünk „ösztonösen” munkáló, ám idegenek számára is elsajátítható kultúra egyszerre természetes és mesterséges, összhangban Janus-arcú nemzeti mi-voltunkkal.

A „kultúrát” továbbá a „civilizációval” együtt találták fel, mely utóbbi a kultúra ellentétpárjaként az egyetemességre utaló kifejezés. A civilizáció elsődlegesen tárgyokban és szabályokban gyökerezik, a kultúra viszont minde-nekelőtt a nyelven alapul, melyet „természetes” használata révén sajátítunk el. A nyelv egyszerre természet (szubsztancia) és mesterséges termék (funk-ció). Míg a dolgokkal való helyes bánásmód és a szabályok megfelelő alkal-mazása, legalábbis elvben, egyetemes képesség, addig a nyelv tökéletes bir-toklása, a nyelv „életben” való részvétel egy meghatározott csoporthoz kö-tődik. Ezért olyan elválaszthatatlan a nyelvi asszimiláció a nemzeti miben-léttől.

A kultúra a közös emlékezettel is egyjelentésű. A történetiség (ami a kö-zös emlékezet táplálója) és a nemzeti mibenlét nem csupán egyidejű jelen-ségek, de lényegi kapcsolatban is állnak egymással. Az emlékezet nem határ-talan. Korlátait megszabja a tér (nem lehetünk jelen mindenhol, hogy aztán emlékezhessünk, mi történt „ott”) és az idő; a közös történetekre kell emlé-keznie, s nem a másokéira. Ebből ered a nemzeti emlékezet sokat vizsgált önközpontúsága. Számos elmélet szerint azonban az emlékezet „szubsztan-tív” tényező, mivel azt az emlékezőképeséget jelenti, amely megteremti és fenntartja az ént. A másokkal megosztott közös emlékezet egyben a honosí-tó-szubsztantiváló nemzeti hovatartozás egyik összetevője is. Ha a közös történeten kívül más történetet nem tudunk fölidézni, akkor a közösen bir-tokolt egyetlen múlthoz való kapcsolódásunk éppolyan széttéphetetlen lesz, mint amilyen elválaszthatatlanul a személyes múltunkhoz kötődünk az em-lékezet révén.

A kultúrát etikai szubsztanciaként is értelmezik. A nemzeti mibenlét ösz-szes elméletében és narrációjában, nyíltan vagy hallgatólagosan, morális ér-telemben is megfogalmazódik a kollektív szubsztancia. A 19. század merész kísérlete, a „nemzeti karakterológia” közvetlenül a nemzeti szubsztancia etikai koncepciójából nőtt ki.

Mindezen aspektusai a nemzeti szubsztanciának mint kultúrának tartal-mazzák az „egy nemzet – egy kultúra” megfeleltetést. Ez elkerülhetetlen, te-kintve a „kultúrának” mint az új kollektív azonosság szubsztanciájának tu-lajdonított feladatokat. Ha egy adott kultúra egy embercsoport elsajátítan-dó, ugyanakkor „természetes” szubsztanciája, akkor az egy csoporton belüli különböző kultúrák együttlétezése valami olyan vegyes közösséget hozna létre, amelynek nincs identitása, nincs közös emlékezete, nincs karaktere.

Az idegen hódítást és uralmat, bármilyen tapintatosan kezeljék is, az egyén éppen emiatt mindig tulajdon kollektív szubsztanciájának megsértéseként éli meg. És emiatt van az is, hogy a kulturális törekvések (gyakran szándékosan elhallgattatva e tendencia politikai tartalmát) mindig is a nemzetépítés igen hathatós eszközei voltak.

A kultúrát a nemzettel azonosító, az előbbi az utóbbi szubsztanciájának tekintő, igencsak körülbástyázott hagyomány ellenében bontakoznak ki manapság azok a mozgalmak, amelyek az egy nemzeti közösségen belüli többkultúrájúsághoz való jogukat nyilvánítják ki. Ezek a mozgalmak különböző irányokból lépnek föl, s törekvéseik is különbözőek. Elsőként a belső gyarmatosításnak és egy szabadelvűséget hirdető civilizáció külső gyarmatosításának és rabszolgotartásának áldozatai (észak- és dél-amerikai indiánok, feketék, az Egyesült Államok, Franciaország és Nagy-Britannia korábbi rabszolgáinak, gyarmataik őslakosainak leszármazottai) jelentették be követeléseiket. A fehér emberek nemzetállamát érő legfőbb és jogos vádjuk az, hogy elpusztította az ő kultúrájukat, ezáltal kollektív szubsztanciájukat. (Itt is, máshol is olyan érveket használnak, amelyeket korábbi elnyomóiktól tanultak.)

Ők most teremtik meg tulajdon kollektív emlékezetüket, mely nem tartalmaz föltétlenül több mitológiai elemet, mint hajdan az európai nemzetek mítoszai, két dologban mégis eltér azoktól. Az egyik, hogy nem tudnak számot adni a kollektív emlékezetükben tátongó szakadékról. Kétségtelen, hogy túlságosan fájdalmas feladat volna számukra akár részleges felelősséget is vállalni e hiányért. Sokkal kevésbé vesznek részt a közös múlt tényeinek föltárásán buzgólkodó európai „archeológiában”, mint problémájuk általános ideológiai megfogalmazásában. Másodsor, a politikai távlatok (amelyeket az „elkülönülés” vagy „sokféleség egyazon közösségen belül” alternatívája kínál) sokkal kevésbé világosak számukra, mint korábban a nemzetépítők számára. Ehhez kapcsolódik „a területhez való történelmi jogok” bonyolult problémája. E csoportok némelyike „ősidők óta” ott élt, ahol most is. Mások (tegyük hozzá: nem saját akaratukból) elég hosszú ideje élnek ott ahhoz, hogy részt követeljenek a területtel járó „örökségből”.

Ehhez a csoporthoz tartoznak a cigányok, akik ma szintén a „különböztetéshez” való jogot követelik maguknak. Problémájukat egyéb tényezők mellett az a körülmény is súlyosbítja, hogy mind ez idáig még csak nem is foglalkoztak kollektív emlékezetük rekonstruálásával; megelégszenek egyszerű és változatlan eredetmítoszaikkal. E tekintetben egyedülállóak, mivel mind az indiánok (az észak- és dél-amerikaiak egyaránt), mind pedig a feketék a modern kor szókészletét használják.

Sajátos csoportot alkotnak a vallásos zsidó közösségek. Az ő esetük közvetlenül világít rá, hogy a vallásszabadság elismerése nem föltétlenül azonos a többkultúrájúsággal (s ennél fogva az „ideális megoldásra” a 19. század óta Svájc jobb példát nyújt, mint az Egyesült Államok). A zsidók számos országban élhettek a vallásszabadsággal akkor, amikor még közelről sem ismerték el őket kulturális másságukban (meghatározott vallással rendelkező) *ethnosként*. Ugyanakkor egyes, a jogkövetelők említett első csoportja számára lényeginek számító problémák nem vetődnek fel „a zsidók másságával” kapcsolatban. A diaszpóra kétezere éve alatt a zsidók mindvégig rendelkeztek egy erőteljes és részletes vallási–történelmi narrációval, ami megőrizte kollektív emlékezetüket, ezáltal identitásukat. A diaszpórában megélt zsidó lét bizonyos értelemben nem is volt más, mint a folytonosság e narrációjának fenn tartása és továbbépítése. E tekintetben tehát a *holocaust* után semmiféle követelést nem támasztanak az állammal szemben, és a társadalomtól is csak annyit várnak, hogy narrációjukat ismerjék el a „nyugati kultúra” építőkövei közé tartozónak. (Ez manapság a „zsidó-keresztény kultúrára” való egyre gyakoribb hivatkozás formájában jelentkezik.) Továbbá, ami a nyugati társadalmat illeti, a zsidók „történelmi területhez való joga” sosem szerepelt kérdésként. Tizenkilenc évszázadon át a zsidók nemigen gondoltak történelmi területeik visszaszerzésére; amikor pedig ez a lehetőség fölmerült, álmaik és terveik túlmutattak a nyugati világon, ahol a többkultúrájúság problémája kezdett éledezni.

A jogkövetelők harmadik csoportja, ezúttal szigorúan a történelmi Európán belül, azokat öleli fel (baszkok, katalánok, walesiek, skótok, bajorok, lombardok, bretonok stb.), akik előbb az abszolutizmus, utóbb a nemzetállam túlzó központosításának estek áldozatul. Az európai történelmi perspektíva veszélyes lerövidítése volt az, hogy a nemzetállam egységét és homogenitását Istentől elrendelt entitásnak tekintették. A nemzeti homogenitás (már amennyiben ilyesmiről beszélni lehet) valójában igen rövid múltra tekint vissza, s még mindig élénken él az emlékezetben e homogenitás megteremtésére irányuló törekvések némely különösen kegyetlen mozzanata.

Azok a követelések, amelyeket e csoportok kultúrájuk elismertetése érdekében megfogalmaznak, részben kevesebb, részben több problémát vetnek föl, mint a korábban említettek. Kevesebbet, mivel legtöbbjüknek van saját nyelve, történelmét elbeszélő saját narrációja, gondosan ápolt emlékezete; nincs szükségük sem az állam, sem a társadalom segítségére ahhoz, hogy ezeket rekonstruálják. Több problémát jelent viszont, hogy kulturális mozgalmak többnyire a nemzetállam megszentelt rendjét érintik, egy olyan berendezkedését, amely eddig örökkévalónak tűnt.

Sajátos a helyzete a felbomlott Oszmán Birodalom muzulmán enklávéinak, valamint a Balkánon és a szovjet állam romjai között található közép-ázsiai iszlám dinasztiai maradványainak. Éppígy a nyugati világban mindennütt fellelhető kelet-indiai, japán és kínai csoportoknak is. Az ő esetükben még a vallási türelem is gyötrőbbnek bizonyult, mint a különböző keresztény felekezetek vagy akár a zsidók esetében, akik (bár mindig is a történelem bűnbakjaiként szerepeltek) partnerként vagy „fenyegető árnyként” együtt fejlődhetek a keresztény kultúrával. Ami pedig a rítusokat, a viselkedési előírásokat stb. illeti, ezeket a csoportokat egy világ választja el a nyugati kultúrától. Ráadásul másságukat némelyik csoport tagjai a testükön viselik.

Végül pedig ott van az (ideiglenesen vagy állandóan) valahol „tartózkodók” csoportja. Esetükben magától értetődő mind a „kulturális másság”, mind pedig az a szándék, hogy ezt a másságot az általában egy nemzedék élettartamára tervezett átmeneti tartózkodás idején fenntartsák.

Csoda-e, ha mindennek láttán a világot tegnap még örök érvénnyel elrendezettnek hívó Nyugat döbbenet áll ez előtt a *Völkerwanderung intra muros* előtt? Azok a kritikus helyzetértékelők, akik hajlamosak a történelem egyoldalú gazdasági szemléletére, ezt az érzést, alaptalanul, az európai munkalehetőségek iránti aggodalomra egyszerűsítik le. Csakhogy a probléma ennél összetettebb. Amennyiben a kultúra valóban a nemzeti összetartozás egyfajta szubsztanciapótlékául szolgál, úgy az emberek önazonosságát (ők legalábbis úgy hiszik) súlyos veszteség éri azáltal, hogy elfogadják a többkultúrát, s felhagynak az egyetlen domináns nyelv gondolatával és gyakorlatával. Lidércnyomásnak tűnik számukra, hogy falaikon belül előzőnlik őket a barbárok.

Márpedig semmi okunk sincs rá, hogy kereken visszautasítsuk ezeket a félelmeket. A barbarizmus, így tudjuk Schillertől, nem a primitívek, hanem a túlkulturáltak kórisméje. A nyugatiakat nem szükséges különösebben kioktatni e téren – végtére is ők találták fel a totalitarizmust. S aki szemtanúja a legjobb amerikai egyetemeken zajló tüntetéseknél, ahol a résztvevők (feltehetően a tudományos elit jövőbeli tagjai) azt követelik, hogy „a nyugati kultúrának mennie kell”, az megbizonyosodhat arról, hogy milyen megalapozottak az effajta félelmek. Vagy idézhetjük a *New York Times* 1992. február 17-i számában megjelent cikket egy koncertről: „A kompozíció azon alapul, amit a szerző (egy politikai szempontból mindenképpen kifogástalan kanadai – a szerzők) »prédafóniának« keresztelt el: ezen azt érti, hogy éppúgy szétrombolja a zenét, ahogyan a cím tipográfiailag szétrombolja a szerző nevét. A „préda” ezúttal Beethoven Op. 130-as vonósnygyese volt. Az előadók eljátszottak néhány töredéket – néha csupán egyetlen akkordot –, majd

megszakították a játékot, s mimelt utálattal a padlóra hajították a partitúra kitépelt lapjait. A szeméthalmom fokozatos növekedését a közönség nevetése kísérte..."

Mely esetekben hivatkozhat a nyugati megfigyelő joggal barbár betörésre a többkultúrájúság szószólói ellenében? Először, amikor a követelés kultúrát rombol le, s csak „szeméthalmot” hoz létre – akármilyen „kifinomult” vagy „politikailag helyes” szándék húzódik is a gesztus mögött. Ugyanis (a kultúra morális értékét illető rousseau-i *caveat* ellenére is) a kultúra az egyetlen közeg, amelyben a humanitás minimális követelménye megőrizhető. (S ha meghallgatásra talál a filozófia pojácáinak állítása, hogy Auschwitz voltaképpen Hitler „megmaradt humanizmusának” eredménye volt, ha ilyen neveltségessé és közönségessé válik a *minima humaniora*, akkor persze becsukhatjuk a boltot, és felhagyhatunk a racionális diskurzussal.) Másodszor, a barbarizmus gyanúját ébreszti minden, a másság „újra-rasszizálására” irányuló törekvés, amely olyannyira jellemző a nyugati kultúrával szembenálló biopolitika manapság felívelő irányzatára. Végül pedig joggal tekinthető barbárnak az a nagyon is tipikus elgondolás, amely a premodern brutalitást és intoleranciát a „mátság” (*différance*) posztmodern kultuszára való hivatkozással védelmezi. Voltak például, akik azzal vettek védelmükbe egy amerikai kisvárosban élő palesztin apát, aki „laza erkölcei” miatt megölte a lányát, hogy az iszlám törvényeire hivatkoztak „mátsága” igazolásául. De említhetnénk azokat a nyugatiakat is, akik a Rushdie elleni kampányt akarják megvédeni.

Azokban az esetekben viszont, amikor egy monolitikus nemzeti kultúra nem kerül szembe a kulturális barbarizmus által bátorított kíméletlenség és tudatlanság támadásával, a kulturális monolitás, illetve az ezzel összefüggő kulturális asszimiláció gyakorlatát az emberi jogok politikája nevében fel kell adni. Noha egy ilyen vállalkozás miatt érzett aggodalmak nem teljesen megalapozatlanok, az asszimiláció nyugati szorgalmazóinak fontolóra kell venniük egyfelől egy tény, másfelől egy ígéretes perspektívát. A szóban forgó tény az, hogy a nyugati nemzeti kultúrák monolit jellege egy ideje már egyébként is halványul. Zygmunt Bauman jogosan hangsúlyozta: a posztmodern korszak ismérve, hogy az egykor erőszakosan homogenizált (univerzalisztikus-humanista-racionalista) diskurzus mikro-diskurzusokra töredezik szét. Akár jó ez, akár rossz, minden (politikai, kulturális, szexuális) „mátság” egyre inkább megteremt a saját mikro-diskurzusát. „A hermeneutika kora” részben azt jelenti, hogy kulturális energiáinkat jórészt arra fordítjuk, hogy lefordítsuk és értelmezzük ezeket a mikro-diskurzusokat.

Való igaz, ez a körülmény komoly problémákat okoz. Amit a Nyugat ha-

gyománnyosan „kulturának” nevez, azt ama diskurzus univerzalitása gyarapította, amely egyetemes kánonokat, normákat és értékeket teremtett. Most, hogy ez a kulturális univerzalitás megszűnt, eltűnik a „magas” és az „alacsony”, a tömegkultúra és a kanonizált elit, a kulturális küldetés és a pusztaszórakozás közötti megkülönböztetés is. Márpedig e változás óriási veszélyeket rejt magában. Ez a helyzet ugyanakkor éppoly óriási emancipációs lehetőséget is hordoz. A „humanizmusvita” pozitív eredménye (a reakciós értelmetlenségek mellett) elsősorban „a francia gondolkodás”, főként Sartre, Derrida és Foucault ama fölfedezése, hogy Sarastro, az egyetemes apafigura és nevelő, a humanista, a fény forrása – zsarnoki tekintély. Nem csupán azt tudta a tanultaknál jobban, hogy mi a jó nevelés „tárgya” számára. A felvilágosodás ama alapvető előítéletében is osztozott, miszerint minden kulturális különbséget meg kell szüntetni. Ez egyébként már Kant javaslatában is benne foglaltatik, hogy a zsidókat emancipálni kell, amiért cserébe meg kell szabadulniuk vallási kultuszaik „kezdetleges” megnyilvánulásaitól. Sarastro kora most véget ért. Elérkezett az idő, amikor a kulturális és egyéni különbségek megmutathatják régóta rejtett arcukat, föltárhatják elfojtott értékeit.

A posztmodern változással felnyíló távlat olyan új, világméretű diskurzust tesz lehetővé, amelyben minden különbözőség megtalálhatja (esetleg egy földrajzilag nagyon is távoli diskurzusban) a vele rokon szellemiséget. Eddig a helyi különbözőségek mindenütt (a kulturális dominanciával rendelkező országok kivételével) elkerülhetetlenül provincializmusra voltak kárhoztatva. E folyamat egyetemes hasznát jól példázza a helyi közönségnél jóval szélesebb kört elérő mozi hatása.

Másik ideillő példa a regény világának szerkezeti módosulása, világméretűvé válása. A 19. században a regény kizárólag európai műfaj volt. A művelt kelet-indiaiak és latin-amerikaiak Balzacot, Falubert-t, Dickenst és Tolsztojt olvasták; egész világukat Párizs, London és Szentpétervár, sőt olyan angol és francia kisvárosok *couleur locale*-jának varázsa alakította, ahol sosem jártak és ahová sosem tartoztak. Az áttörést valószínűleg a kelet-indiai írók vitték végbe, akik a brit uralommal szembeszálló honfitársaikat ábrázolták. A kört Észak-Amerika fekete írói szélesítették, akik a társalk és a fehérek világa közötti nagyon egyenlőtlen érintkezés élményéből építkeztek. A többkultúrájúság teljesen természetes vonása Singer nagy regényeinek, ahol a zsidó, a lengyel és az amerikai „kulturális diskurzusok” kölcsönösen áthatják egymást. A többkultúrájú regényben rendszerint meglévő „idegen elem” nem pusztán a téma újszerűsége, hanem esztétikailag is meghatározó új minőség.

A nyugati modernitás válaszút előtt áll. Sok hagyományos elgondolását kénytelen újraértékelni – azon az áron, hogy elveszítheti szabad berendezkedésként megélt identitását, amelynek egyik vonása a nemzeti kultúra homogenitása és monocentrizmusa. Ez táplálhat némi szerény, ám valóságos reményt ezen énfeltáró folyamatot illetően. De szembe kell nézni az előzőlét, a szétmállás veszélyeivel is. Világunkban semmire sincs garancia.

1992. február

Fordította Módos Magdolna