



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](#).

## Bevezetés

„Végére is, hi is az a mi, aki megpróbálja elgondolni a gyarlóságnak vagy a sebezhetőségnek ezt a helyzetét, ha ugyan nem a mag, az avantgárd, amely előlegezi azt, amivé a holnap szabad emberiségének kellene valnia?”  
(Lyotard, 1985)

I.a. A jelenbeli kutatás megkísérel fényt vetni mindazon megújuló, az antropológiában bekövetkezett, és az elmúlt két évtizedben elmélyülő változásokra, különös tekintettel azon

más tudományok hatóterületére is, szükségessé téve az interdiszciplináris áttekintést. Az utóbbi évtizedek relevanciája, hogy az antropológia jelentősen hozzájárult több intellektuális mozgalom megszületéséhez. ennek egyik formája a multikulturalizmus, de mellette megemlíthető az ún. „black studies”, a „cultural studies”, a feminizmus, és ide tartoznak sok esetben a kisebbségi jogokkal foglalkozó tanulmányok is. Az antropológia nem tekinthető többé egyedülálló tudo-

Hadházy Anett

## A multikulturalizmus és az antropológia szerepe az identitás (f)elismerésében

43

kérdésfelvetésekre, melyek a poszt-modernizmus, multikulturalizmus, globalizmus, transznacionalizmus, transzlokálisizmus fenoménje mentén csoportosulnak, nyernek értelmet. Milyen mértékben változtatják meg a fentebb említett folyamatok a terepmunka kontextusának értelmezhetőségét? Milyen szerepet játszhat az antropológia egy multipoláris, globalizált, poszt-kolonialis világban, és hogyan képes megválaszolni az elmozduló tudástermelés és reprezentációk politikai determinációi által feltett kihívásokra?

A kulturális és szociálintropológiai elemzések az utóbbi egy-két évtizedben egyre inkább az emberi-társadalmi lét, a kulturális, politikai és ideológiai struktúrák etnikai vonatkozásai felé fordultak.<sup>1</sup> Az újabb vizsgálatok a hagyományostól eltérő utakat követve, nemcsak más fogalmi-operacionális eszközökkel, elméleti-metodológiai irányultsággal igyekeznek megragadni tárgyukat, de „megfigyelésük” kiterjed

mányágnak (singular discipline), ha egyáltalán valaha ilyen is volt, hanem inkább gyakorlatok sokféleségének társadalmi kontextusokba ágyazott, különbségeket felmutató változatos-sága.<sup>2</sup> Ugyanakkor a megközelítésekre jellemző holisztikus, fenomenológiai szemléletmód kialakulása együtt jár a kutatás tárgyának újfajta szegmentálásával. Az egyedi kulturális jelenségek etnikai jellegzetességét vizsgáló kutatások helyett egyre inkább előtérbe kerülnek a mindennapi életet és kulturális stratégiákat strukturáló, szervező etnikai hovatartozást, tudatot vizsgáló elemzések. Az ilyen megközelítések fényében „alapvető és meghatározó jelentőségűvé válik az etnikai identitás fogalma, s elsőrendű kutatási feladattá lesz az etnikai identitás megnyilvánulási formáinak, kifejeződési módjainak a megragadása és leírása”.<sup>3</sup>

Az e mögött húzódó társadalomtörténet, tudományelméleti elfordulás egyik okaként kiemelendő a második

világháborút követő felgyorsult gazdasági-társadalmi változások, a gyarmatosító felszabadító mozgalmak eredményeként megszülető új osztályalapú, társadalmilag strukturált etnikai csoportok, közösségek megjelenése, akiknek a világ munkamegosztásának, politikai megosztottságának adott rendjébe való betagozódása saját társadalmi létüket és kulturális önállóságukat egy új nézőpontból, az (etnikai) identitás szempontjából teszik relevánssá. Kultúra és identitás megjelenése a politikai-társadalmi vitákban jellemzően az etnikai hovatartozástól, az etnikai-ként jellemzett folyamatoktól elválaszt-

## Multikultura

teoretikus megfigyelésekre hagyatkozik, ebben rejlik előnye, de egyben hátránya is, amennyiben az empirikus háttér kidolgozása, mely az antropológia partikuláris kutatásainak lényegét alkotja, nem mindig engedi magát megmutatni, csak néha szűrődik át a sűrű teoretikus megfontolások szövetén. *Előnye lehet viszont, hogy a dolgozat az utóbbi egy évtized antropológiai kutatásainak vizsgálatával jelentős társadalmelméleti összefüggések felterképezésére tesz kísérletet, a politikai antropológia interpretációs hálózába bevonva a politikai filozófia és a filozófiai antropológia „megfigyeléseit”. A dolgozat célja a liberalizmusban rejlő etnocentrikus gondolkodás előfeltételeinek kritikai vizsgálata, melyhez a fentebb említett diszciplínák együttesen járulhatnak hozzá, kiegészítve egymás eredményeit egy folytonosan fenntartott társadalmi diskurzuson keresztül.*

I.c. Az elismerés kérdése az utóbbi időkben a különböző etnikai vagy „alávetett” csoportok emancipatorikus törekvéseinek következtében, a feminizmus diskurzusaiban és a multikulturalizmus politikájának dimenziójában kerül kiemelt szerepbe. Mik azok a társadalmat érintő változások, amelyek által a kritikai vizsgálat a megszokott társadalmi-politikai kategóriákat új megvilágításba helyezi? A multikulturális diskurzus elismerés és identitás feltételezett kapcsolatából, az önértelmezést az értelmes és belsőleg kielégítő emberi élet eszményéhez tartozó gondolatból indul ki, a szabadságnak az autonómiával és az autenticitással való belső rokonságát tárja fel. A multikulturalizmus mint kritikai szemlélet, az identitás, a nem és a kultúra eddig természetesnek hitt, ezért nem reflektált különbségeinek társadalmi és politikai eredetére kérdez rá. A kultúrák felé közeledés egy – mindegyik egyenlőségét kimondó – előfeltevés által történik, a tartalmukra vonatkozó ismeret megelőzően kerül kifejezésre, mint morális követelmény. A fennálló

kánonok bírálata, és a korábban kiszorultak beemelése azonban nem a régi, merev formák kritikálatlan elfogadása révén történik, hanem a különböző kulturális határok, jelenségek közötti dialógus biztosítja a társadalmi identitások megjelenítésének új módját. „Mert, ahogy láttuk, a valódi értéktétel a normák horizontjának összeolvadását feltételezi, hogy átalkuljunk a másik megismerése által, és ne egyszerűen az eredeti, megszokott normáink alapján itéljünk. Az idő előtt tett kedvező ítélet nemcsak leereszkedő, hanem etnocentrikus is – azért értékelné a másikat, mert hozzájuk hasonlít”.<sup>4</sup> Az egyik orvostan-hallgató interjúalanyom így fogalmazta meg a multikulturalizmusból, mint gondolkodásbeli fordulatból fakadó követelményeket: „One thing is to understand that I don't go right to the point, I am not European, I am always expand my views on the topic, and I zoom it up for you to understand, then I go back to the track”.<sup>5</sup> Az európai (etnocentrikus) gondolkodás az Új megfogalmazásában így szól: „I don't think straight, they are up to the point, what's your point, and I don't have a point, I'll tell you a story, as my point is a story, because you have to keep the attention of the individual to be a good listener”. Az elismerés követelése, identitás és politika hagyományos és új felfogásának konfrontálásában a fogalmak új értelmezését, a horizontok kitérülését és mindezek eszményi változatában bekövetkezendő összeolvadását tűzi ki célul: identitás, kultúra, politika hármas „új szintézisét”. A multikulturalizmus által áhitott céltól, mely a kultúrák megértésének és konfliktusmentes együttélésének feltételét teljesítheti be, még nagyon messze állunk, elérésé leginkább gondolkodásbeli fordulatot, egy új morális beállítottság, készség kialakítását, megteremtését követeli meg az embertől. Vállalása mindenemű szabadság feltétele, egy (először intellektuálisan bekövetkező) fordulatnak köszönhető, majd eszményivé

44

hatatlanul kerülnek megtárgyalásra, gyakran összemosva a kategóriák határait, ami problematikusá teszi használatukat és értelmezésüket mind a tudomány művelői, mind a kollektív újradefiniálásukért küzdő, társadalmilag és kulturálisan marginalizálódott kisebbségek számára. A multikulturalisták, akik a korábban elnyomottak esélyegyenlőségért küzdenek, a kultúra koncepcióját mint ideológiai álláspontot használják fel az elismerés kategóriájaként.

I.b. A jelen dolgozat (erős elméleti irányultsága mellett) empirikus evidenciáját, összegzését egyrészt egy közel egy évtizedes ismeretségre alapozott, Budapesten hosszú ideje élő, változatos kulturális háttérrel rendelkező, külföldiekkel való interrelációjából meríti, másrészt a kutató azon érdeklődéséből, mely az esélyegyenlőségért küzdő kisebbségi csoportok társadalmi problematikájára vonatkozik a liberalizmus értelmezési keretein belül. A dolgozat elsősorban kritikai

váló társadalom megszületését eredményezné, ahol az így megeremített „kulturá” mint a kulturák együttese az ember megszületésével lenne egyenlő.

A kanti gondolati örökség – *Az emberiség egyetlenes történetének eszméje világpolgári szemszögből* – folytatása lenne az értékek fokozatos összeolvadását beteljesítő állapot, amely egy új morális nézőpont felvételétől tenné függővé az emberi nem boldogságát, a kulturák együttélésének feltételét. Kantnál is egy új szubjektum születik az emberi nemből, generációkon keresztül valósul meg az ember célja, amely most kiteljesedését a horizontok összeolvadásában nyeri el. A multikulturális állapot csak egy nyitott, toleráns, együttműködő, konstruktív plurális helyzetben valósulhat meg, melynek elérése az emberiség egyik legsürgetőbb és legkésőbbben elcsajátandó gondolata.

I. d A liberalizmus etnocentríkusságát illető vád a társadalomtudományok felől, hogy annak univerzális bázisa együtt járt imperializmus és kolonializmus kiszolgálásával. A multikulturalizmussal egyetemben azonban levonhatjuk azt a következtetést, hogy a *normák általánosíthatóságának morális nézőpontja figyelmen kívül hagyja, sőt kizárja a kulturális különbségeket*. Az univerzalizmus morális bázisa ugyan egyenlő tiszteletet, jogokat implikál, de vajon fenntartható-e egy erős kognitív horizont támasztéka nélkül, mely eredetét tekintve európai gondolat, és legitimitását illetően pedig a felvilágosodás programjának hozománya. Charles Taylor a kulturális életformák egyenjogúságát megtagadó liberális jogrendszer hiányosságaiából kiindulva, a szűkebb értelemben vett procedurális liberalizmust a partikularitás vádjával illeti, melynek különbségvek elvei valójában nem selegeseek, hanem csak az uralkodó kultúra tükröződik bennük, olyan „partikularizmus, amely univerzálisnak tettei magát”.<sup>6</sup>

I. e. A kulturális antropológia hozzájárulása a társadalomtudományi és poli-

itikai vitákban megjelenő terminológiák definíciók tisztázásában rendkívül nagy jelentőséggel bírhat, rámutatva, hogy az interdiszciplináris kérdések tárgyalását nem ritkán befolyásolják a kutatási eredmények háttérben álló különböző tudományos törekvesek, az ideológiai nyelvezet mögött álló egymással ellentétes, dialektikus társadalmi viszonyok feltérképezése. *Ennek felmutatására leginkább az antropológia tudománya képes, mely a kulturák kritikai vizsgálatával egy tudatosabb gondolkodás elindítójaként a korábban kimondatlan kulturális előfeltevések megkérdőjelezésére tesz kísérletet*. Ez az a pont, ahol az antropológiai megfigyelések, az antropológusok társadalmi felelősségének hangsúlyozásával járulhatnak hozzá egy egészségesen működő multikulturális társadalom teljesüléséhez. Mint Terence Turner is rávilágít, az antropológia és a multikulturalizmus közötti félreértéseket az antropológiának mint a kultúrával foglalkozó tudománynak kell tisztáznia.<sup>7</sup>

A multikulturalizmusnak egyik nem elhanyagolható aspektusa az eurocentrikus gondolkodás elsődlegességét megkérdőjelező egyfajta kulturális relativizmus, amely mára a mindennapi tudat részét alkotja, igaz, megjelenő formája még további rekonstrukcióra szorul. Előfeltevése (hogy minden kulturális tradíció egyformán értékes), melynek kritikátlan elfogadása még nem visz közelebb a másság megértéséhez, s a különbség pusztá felmutatása a kulturák esszencializálásához, esetleg a korábbi marginális folyamatok megerősítéséhez vezethet. A kultúrát zárt, homogén egységként kezelő koncepciót némely antropológusok a primitív társadalmak tanulmányozása során állították fel, ennek alkalmazásától azonban a szaktudomány már jó ideje megszabadulni igyekszik. Vissza a helyzet kihasználására törekedtek a partikuláris érdekeket érvényesítenő, a különbséget fetiszáló,

kulturális nacionalisták multikulturális szószólói, akik számára a kultúra egyfajta etnikai identitás megfelelőjeként, igazolásaként szolgál a politikai és intellektuális szeparatizmusra. A tudományos életben ez mint a „politikai korrektség” emblema a multikulturalizmust a gondolatok, viselkedési formák egynemű készleteként aposztrofálja, akadályokat gördítve a kritikus gondolkodás és cselekvés feltételei elé. A fennálló struktúrák és gyakorlatok konzerválásával, az örökletes biológiai, pszichológiai, kulturális különbségek demonstrálásával csak a fenálló, domináns pozícióval szembeni bizton-

45

ságos helyet jelöli ki. Az eredeti intencióknak megfelelően, a plurális társadalom tényéből eredő eltérések kielégítő vizsgálata hozzájárulhatna egy igazságosabb állam legitimitásának eléréséhez (képviselre az eltérő etnikumok változatosságát és gazdagságát), és a tolerancia növekedéséhez (az oktatásban a történelem jelentését megvilágítva a multikulturális perspektívákon keresztül).

Az amerikai társadalom esetében ez azt jelentené, hogy a multikulturalizmus az amerikai identitás eszméjének pluralizálásán keresztül a figyelmet az „afro-amerikai”, „spanyol-amerikai”, „Amerikában született” és ehhez hasonló kategóriák kizárólagosságával egy *egységes identitás-fogalomnak* adjon helyet (az európai társadalomban hasonlóan). Az *identitásnak ez az egyeneműsített fogalma és a vele szemben megfogalmazott nézetek alkotják a multikulturális vita alapját, a korábban felvetett terminusok kritikai reflexiójának*

bonyolultságot. A plurális kereteken belül tekintve, az identitás rögzített szokások egységének referenciális pontját képezi, valamint gyakorlatok, és jelentések összességét, áthagyományozott örökség konstituálja az azonosítható társadalmi kategóriát.

A „sokféleség” (az identitások pluralitására utalva) inkább az emberi egzisztencia feltételeként értendő, és nem mint a különbség pusztá kinyilatkoztatása határozandó meg, az azt alkotó hatalmi hierarchiák és aszimmetriák relációjában. Amikor a sokféleség képezi az emberi egzisztencia feltételét, a kérdések iránya a *felismerés* (politics

of recognition), és (ha ez megtörténik) ezzel analóg az *elismerés* tendenciái felé irányul, az alkalmazhatóság kivelezhetősége és milyensége felé.

A kérdések tisztázása a különbség politikájának és történelmének, valamint az *identitás politikájának* tárgyalásán keresztül képezhet védelmet a pusztán esszencializáló konzervatív elmélet veszélyeivel szemben.<sup>9</sup> Az identitás kialakulásának feltételei helyett a partikularitásokra való összpontosítás és annak hangsúlyozása az identitás naturalizálásához vezethet, mert pusztá biológiai, történelmi, kulturális tényezőkre redukálja az individuumot; a kikerülhetetlen jellemvonások többé-kevésbé velejáró esetétől teszi függővé, amely azonban az egyén létezésének lényeges részét fogja alkotni. Az ilyen nézetek fenntartása vezetett ahhoz a téves következtetéshez, hogy a diszkrimináció a különbségeknek már pusztá tételezéséből ered. Ezzel ellenében W. Scott<sup>9</sup> úgy érvel, hogy a

különbségek és a különböző szembeötlő identitások a diszkrimináció által termelődnék, egy olyan folyamatban, amely megerősíti egyesek felsőbbrendűségét, vagy kiemeli tipikusságukat és univerzalizálásukat, szemben mások alsóbbrendűségével, vagy atipikus és partikuláris vonásaival.

A közelmúltban, a Közép-Európai Egyetemen tartott roma konferencia kerekasztal-beszélgetésén is megfogalmazódott roma képviselők és szociológusok között az elismerés hiánya körül felvetődő probléma. A 'mi-ők', kisebbség-többség relációjának megfelelő tárgyalása társadalmi felelősségen múlik, minthogy a történelmi tradíciók nyomán hogyan realizálódik a viszony, mint az egyik képviselő fogalmazott: „az önbecsülés és önazonosság helyreállítására van szükség, amit pedig a *társadalmi vita folytatása* során lehetne elérni. A *gázások legalább annyira romák, mint a romák gázások*”. Ugyanakkor, mint megjegyzik, a szociális problémák gyökere az elismerés hiánya, ami diszkriminációhoz vezet, azáltal, hogy érzékeltetik cigányságukat, feltöltve azt kevésbé pozitív tartalommal.

I. F. Stuart Hall teoretikus vizsgálódásai az identitás vonatkozásában segítenek megvilágítani a folyamat kialakulását, melyet a pszichoanalitikus tradícióból merítve *identifikációnak* nevez, az identitást mindig egy folyamatosan alakuló láncolatban látta. „Az identitás nem abból a teljes identitásból származik, amellyel egyénenként már rendelkezünk, hanem a teljesség hiányából fakad, amelyet külső forrásokból kell feltöltenünk, ahhoz a képhez igazodva, melyet szerintünk mások alakítanak rólunk”.<sup>10</sup> Ez a narratív identitás egysége utáni vágy az individuum szettőredezetségét látja el a teljesség képzetével, összhangot teremtve a részek között. A *külső megerősítés része, hogy az identitás a szignifikáns másokkal fenntartott viszony során formálódik; azon világok által, melyek a*

*jelentések, szimbólumok kötegét – kultúráját – közvetítik a szubjektum felé.* A szimbolikus interakcionisták által képviselt nézet az identitást az én és a társadalom közötti interakció folyamatában szemléli, ahol a *self* a kinti kulturális világokkal és az általuk felkínált identitásmintákkal folytatott állandó párbeszéd során formálódik.<sup>11</sup> Az identitás a „kint” és „bent” viszonyában fejlődik, a személyes és a nyilvános világok között, ahol az individuum a kettő közötti szakadékok jelentései és értékeik elsajátításával hidalja át, a szubjektív-nak az objektív szerepekhez való adaptálásval a struktúra ismeretét teszi stabilá. Az identitás megalkotására és elérésére tett erőfeszítést szolgálja a határok pontos elkülönítése, a belső lényeg felmutatása ezen határok megajzólása és szimbolikus bevésése útján válik lehetségessé.

A modern, vagy pontosabban a posztmodern korban a tiszta megkülönböztetést szolgáló rendszerekbe vetett hit azonban megkérdőjeleződött, ami addig a versengő identitásminták intézményes és inreakciós feltételét képezte. Korábban az eltérések, tökéletlenségek mellett adott volt a társadalmi kategóriák világos rendjének feltétlen elfogadása, amit a mai szettőredezett viszonyok között nem tapasztalhatunk. Például a rokonság kategóriája még mindig relevanciával bír az emberi kapcsolatok rendeződése során, de már nem képes átfogó társadalmi és személyes keretet nyújtani az identitás formálás terén.

A doxikus séma háttérétől szolgáló, mindent átható rendszeresség még pusztá oppozícióját kell látnunk a közös retorikát nélkülöző, az identitást folytatott küzdelemben, hanem inkább azt, hogy felismerjük annak egy változatát a társadalmi interakciók hálójában. Az *identitás felismerése fogja alkotni az elismerési viszonyok kiindulópontját, a versengő kulturális diskurzusokon keresztül.* Az a szubjektum, melyet eddig egységes és stabil identitásként tapasztaltak, szettőredeznek: nem egységes, hanem egyszerre több és

néha egymásnak ellentmondó, határozatlan identitásból konstituálódik.

A szubjektum identitását a társadalom által felosztott és felkinált szerepek, státusok mentén mobilizálja, az érdekek dimenziójában. A különböző életformák alakja, paradox módon egyszerre éles és homályos kontúrokkal világlik ki a horizontból. Egyszerre éles, mert eltolt minket a jóleső tudattal, hogy „mi nem ilyenek vagyunk” (Hál! Istennek!), vagyis kényelmesen hátrádólunk fotelunkban, és megfelelő távolságból megtekintünk egy szép, és könnyfakasztó filmet a Himalája felhőbe burkolt, több ezer méter magasán élő népről, vagy egyszerűen csak konstaljuk másságukat. Ugyanakkor nem jutunk túl a pusztá esztétikai élvezet elfogadásán vagy elutasításán, nem kerülünk közelebb a másik megértéséhez, ha itt megállunk és belefeleledkezünk tárgyunk színes különbözőségébe. Ma, amikor azonos szintéren megjelenő, plurális társadalmak eltérő etnikumú lakói szükségképpen közelednek egymáshoz, nem lényegtelen, hogy az érintkezés alapjául szolgáló terepet, melyet buktatók és szakadékok öveznek, mennyire vagyunk képesek járhatóvá tenni.

Az „idegenek” most már nem a „mi” és az „ők” közötti térben helyezkednek el, hanem sokkal inkább a közel álló ismerős „többiek” között, ahol a „mi” képét fokozatosan az „ők” képe mélyíti, dimenzionizálja, esetleg torzítja, ahol az „ők” alakját néha átveszik a „mi”-k halványodó kontúrjai. Ezért nem mindegy, hogy idegenek maradunk egymás és önmagunk számára, fenntartva az idegenség hűvös, tartózkodó világát, vagy megpróbálunk benne otthonosan mozogni, először csak óvatoss, apró mozdulatokkal, mintegy a sötétben tapogatózva sajátítjuk el a „kollázs-let”<sup>12</sup> rejtelmeit. *Az etnikai identitáshatárok elhomályosulása és folytonos változása következtében fellepő erkölcsi aszimmetriák mentén csomópontosodó értékrendszerek, viszonylagos láthatatlansága kell alkossa az antropológiai felismerések tárgyát, amely*



*a kultúra új felfogásán keresztül, a politikával való párbeszéd útján a szabadság természetét teheti teljessé* Ugyanakkor fel kell tudni ismerni az etnikai diskurzus túlhangsúlyozásából eredő csapdákat; a kulturális különbözőség miszifikálása helyett a valós társadalmi interakciókban mozgó, alakuló distinkciók, megkülönböztetések kell képezze a kutatás tárgyát, az egyéni tapasztalattól a globális szintérig, a társadalom által felkinált szerepeken és szimbolikus funkciókon keresztül.

I.g. Long az antropológia jövőjére vonatkozóan állítja, hogy „az antropológián belüli, a világra vonatkozó kortárs reflexiók éppen azt célozzák meg, hogy megváltoztassák a nézőpontváltás hagyományos módjait. Arra hívják fel a figyelmet, hogy azoknak a helyzeteknek, amelyekben a politikai döntéseket végrehajtják, ne csupán a gyakorlati változatosságát értékeljük, hanem azt a tényt is, hogy a globális és a politikai erők dinamikus kölcsönhatásban állnak.

Ez pedig azt igényli, hogy a külső hatás eszméi mögé tekintsünk, és át kell gondolnunk: az ún. „helyi kultúrák” hogyan formálják át az ún. „külsődleges” (external) struktúrákat. Fel kell tennünk a kérdést, hogy a kiterjedt állam és piac „milyen mértékben ruházódott fel sokszínűen kevert és helyi jelentéssel valamit gyakorlattal”.<sup>13</sup>

Az ily módon kialakuló kritikai szemlélet azonban nemcsak új kérdések felvetését sürgeti, hanem saját diszciplinája felé is kritikus fordul, megteremtve ezáltal az újradefiniálás megalapozásának lehetőségét. Az emancipatorikus törekvések folyamánaként a harmadik világ, a fekete és a feminista kutatók megalapozási szándékai is e tendenciákat mutatják a társadalomtudományok és a humaniorák területén. Lyotard szerint azon feszültség által, ami kisebbség és többség, valamint az eljövendő egységesség között tapasztalható, reprodu-

kálja az emberiségnek az emancipációra való hivatottságát és mértékét, egyben felveti saját identitásának kérdését.

Sajátos módon a kutatás tárgyát képező identitás felismerése, elismerése körül kibontakozó problematika, amely politikai szinten a multikulturális diskurzusban nyer kifejezést, és a fentebb említett folyamatok része, szorosan együtt jár az antropológiai megközelítések területén jelentkező reprezentációk válságával; az válsággal kezdődik. (Zentai, 1997: 10)

Az antropológia hagyományos centráris fogalmainak változása nemcsak a globalizációnak, hanem a politikai



gazdaságban, geopolitikában bekovertkezett formális változásoknak is köszönhető. Az ún. „centrum” többé már nem tartható olyan masszív, monolitikus entitásnak, amelyet a fejlődés nagy narratívái tartanak fenn, hanem egymástól függő és egymáshoz kapcsolódó tudásformák és gyakorlatok olyan készletének, melyek egyszerre lokálisak és globálisak. (Moore, 1996: 9)

A változatosság és különbség új értelmet nyer az antropológiában, a fő vitapontok kielégítő megközelítése többé nem érhető el a hagyományos dualizmus által. Azonban a jelenkori kérdések bizonyos fontos vonatkozásban egyfajta kontinuitását, átfornálását is képezik a régieknek, mint a „Mi a kultúra?”, „Mi a kapcsolat a társadalmi értékek és a materiális világ között”, vagy „az individuum és szimbólum között?”; vagy: az antropológia inkább tekinthető-e tudománynak, vagy morális projektnek, illetve az antropológus szerepére vonatkozó kérdésnek.

A legújabb kutatások és értelmezések arra hívják fel a figyelmet, hogy antropológus egyazon referenciális keretbe helyezendő magával az antropológiai kutatás tárgyával, valamint arra, hogy az antropológiai tudás-konstrukció intellektuális és politikai jelentősége nem választható el a hatalom, identitás és tudás feszült viszonyától.

A társadalmat érintő tudás természetének kutatása kérdések sorozatát implikálja, olyanokét melyek önmaguknál fogva mutatnak fel (társadalmi) problémákat; kinek a tudásáról is van szó, milyen fajta tudásról, vagy mi alkotja magát a társadalmat? Ant-

kább arra irányítja, hogy mindezen differenciák hogyan ágyazódnak be a hatalom hierarchikus színeibe. Nem tekinthet el a történelmi feltételek meghatározottságától, melyek szélesebb diszkurzív és institutionális teret nyújtanak a gyakorlati és teoretikus felvetéseknek. A hatalommal való együttműködése, melynek egyik múltbeli, kolonizációs tapasztalata, hogy a tudomány a kultúrákat zárt, homogén egységként kezelte egy esszencializáló látásmódból eredően, a liberális atomisztikus morális bázis, rendszer kiszolgálójává tette. Ugyanakkor az antropológiai vizsgálat sarkkővet alkotja egyfajta imaginárius praxis részeként, a Nyugat és Mások, „mi/ők” relációja mentén szerveződő gyakorlat, illetve ez képezi mozgásterét. Ezen reláció mentén csomópontosodó rendszerek határai azonban elmozdulóban vannak, és jelentős változáson mentek keresztül az elmúlt évtizedekben.

A társadalmi tudást érintő, valamint a tudásbeli és elméleti produkciók érintő kérdések elvezethetnek bennünket a huszonegyedik század antropológia-politikájának természetét felölölő innovatív megértés felé.

A kutatásom tárgyát képező *identitás* felismerése nem értelmezhető a klaszszikus antropológiai terepmunka határain belül, nem fókuszál egyetlen lokális terep sajátosságaira, hanem magát a „terepet” is a multi-lokalitások hálózatában helyezi el. Az eddigi hagyományos szemléletmód ún. alappremisszáját képezte, hogy az egy helyben, hosszabb időt eltöltő résztvevő megfigyelés egy viszonylag teljes képet eredményezhet. Azonban, mint Ulf Björkland is rámutat azon tényre, hogy még a par excellence klasszikus antropológiai megfigyelést végző Bronislaw Malinowski Trobriandról készült tanulmányai sem tekinthetők teljesen lokálisnak, ha figyelembe vesszük, hogy a partnerek cserealap-

ját képező kagylók is különböző melanéziai szigeteken kerültek az ügyletbe. Az antropológia egyik jelentős tendenciája visszatukrózi azon feszültséget, mely a tradicionális terepkutatás lokális fókuszáltsága és az antropológia azon ambíciója között van, mely az emberi élet egészének megvilágítására törekszik.<sup>15</sup> A kérdést feltehetjük a szempontból is, hogy a mélyebb megértés érdekében miért nem járjuk körül inkább a problémát egyszerre több aspektusból, az egy helyben maradás választása helyett. Az egyik érv az előbbi típus mellett, hogy míg a hagyományos lokális látásmód, mely 'face-to-face' kommunikáción alapszik, gyakran ugyanazon fajta megközelítésekhez tér vissza, mely egy idő után türelmetlenné teheti a kutatót, akármennyire is helytállóknak tűnnek eredményei. Másrészt, nem vitatva az emberi kapcsolatok mikrokozmosz-szerű jelentőségét, az antropológiának számot kell tudni vetni az olyan jelenségekkel is, amelyek a transzkommunikációt lehetővé tevő internet, mobiltelefon, satelit-csatornak, transznacionális cégek, könnyen elérhető tömegközlekedési eszközök tényeiből (charter-járatok, expressz vonatok) fakadnak. A társadalomtudományoknak tehát számot kell tudni vetni a világ térbeli elrendeződésének változásaival. A terep lokalitása nem vehető többé kész tényként, sokkal inkább az fogja jelenteni a problémát, hogyan konstruáljuk meg magukat a lokalitásokat.<sup>16</sup>

Hogyan konstruálható meg pl. az otthon fogalma, a hagyományostól eltérően, amikor annak eltűnésben vannak lokális adottságai, és hogyan építhető fel a mindig változó körülmények reflexív és dialogikus voltában. Ha a terep eltérő minőségének megragadása nem koncentráliódik egyetlen földrajzi lokalitásra, akkor az egyszerre több teret, terepet (multi-local) magába foglaló kutatást közös, egymást átható strukturális kohézió köti egymáshoz, szövi át, s egyfajta hálózattá teszi. Nem a különbözőség puszt-

ropológusok és szerepük bevonása az ismeret felépítésében a teoretikus kritika paraméterei felől azzal az eredménnyel járt többek között, hogy az antropológia mint gyakorlat járult hozzá a hatalom, dominancia és diszkrimináció kérdéseire oly módon, hogy művelői számára képes volt megvilágítani morális és etikai dilemmákat mind individuális, mind kollektív szinten. Giddens szerint „az antropológiának készszen kell állnia arra, hogy kétségbevonja az uralom meglévő igazságtalan rendszereit, mégpedig úgy, hogy ezzel egyidőben megtalálja releváns választát arra: hogy mi is az igazságtalanság maga, valamint fel kell készülnie, hogy potenciálisan vitás, ellenkezőbe ütköző témákra világítson rá”.<sup>14</sup>

Az antropológia heurisztikus vállalkozása nemcsak a kutatás egy specifikus, határozott módja, mely más kultúrákkal, kulturális különbségekkel foglalkozik, hanem figyelmét legin-

ta megfigyeléséről van szó, nem arról, hogy egymás mellett tudhatunk különböző terepkutatásokat, hanem arról, ahogy mindezek áthatják egymást, ahogy az egyik terepen elindult változás hatással van a másikra, akár előre láthatók ezek az elmozdulások, akár nem. Ebben az értelemben a terep nemcsak *multi-lokális*, hanem *transz-lokális*, mivel szükségszerűvé válik a lokalitások közti relációk megvilágítása.

A multi-lokális megközelítés alkalmazása először a migráció-tanulmányok során vált elfogadottá, ahol először a migránsok bilokálitását elemezték, mint az elhagyott hely és az új hely közti távolságot, közelséget, mely egyre szorosabban kapcsolódott egymáshoz az idő múlásával.<sup>17</sup>

Egy határon túli barátom így elemezte az otthon fogalmát: „Ha megkérdeznék, hogy hol van nekem az otthon, akkor azt tudom válaszolni, hogy az otthonom nekem Vajdaságban van, az itthon az Magyarországon van, furcsa kérdés ez nekem, nagyon furcsa állapotokat idéz elő bennem”. Az olyan kapcsolódások, melyek a gyakori oda-vissza utazások, telekommunikációs eszközök, valamint a baráti, rokon kapcsolatok hasonló módon való alakulásával létrejönnek, megalapozzák a többoldalú megfigyelések létjogosultságát. Egy másik vajdasági fiatal, aki a fent idézett festőművész társasági körébe tartozik, a barátságáról így vélekedik: „Közvetlen jóbarátainak nagy részét itt ismertem meg, és nem Újvidéken, de nagyobb részük vajdasági. Időnként nagyon sokat gondolkoztam rajta, hogy miért vannak vajdasági magyar barátaim, talán azért, hogy ott nőtek fel, sok ragadt ránk egy más kultúrából. Egy vegyes etnikumú, multikulturális közegről van szó... Újvidéken, jellemző volt a vegyes barátság, többnyire helyi szerb barátóim voltak, talán ez egy erős összekötő, nem feltétlenül nosztalgia, csak egész egyszerűen értjük egymást, még ha más nyelvet is beszélünk”.

Budapest általa látogatott helyeiről a következőképpen emlékszik vissza:

„A helyek is változók, egy-két olyan van, ami '95-ben is létezett. Budapesten ismeretesek a felbukkanó és eltűnő helyek, melyet kb. azonos társaság követ. Nyilván a Tilos az Á a kiindulópont, az abszolút kiindulópont, mint kultikus, lázadó hely emlékei kilenc éves koromra vezetnek vissza. Most az Ötödik Bejáró, mert olyan mint régén a Castro”. Majd később, ismét a barátságáról egy kissé távolságtartó stílusban: „Nem az a típus vagyok, aki a tartós kapcsolatok pártján van, úgy érzi, hogy ezekben az években ez teljesen rendben van. Teljesen más város Újvidék, kezdted elveszíteni a kapcsolatot, már nem a régi, új generáció, újonnan jötték, kik kultúrát nem hoznak magukkal, és kezdik levetni a várost. A kultúra teljesen rendben van Budapesten”.

Hazánkban élő szerbekkel és vajdasági magyarokkal folytatott interjúkban gyakran felbukkan egyfajta nosztalgikus színezet, melyben kiemelik a volt Jugoszlávia multikulturáliságát, valamint azt a fajta létezést, ami akkor jellemezte az országot. Ez utóbbi nosztalgikus légkör felidézése, újratelemzése gyakran képezi a dialógusok „terét”, feltöltve azokat az együttlét más minőségével.

Erős érv lehet a társadalomtudományok, az antropológiai kutatások (politikai antropológiai vonatkozásaik) modernitásra vonatkozó reflexióit illetően, a felvilágosodás tradíciójának folyományaként, az a követelmény, melyet a modernitás támaszt önmagával szemben, hogy mint „a felvilágosodás befejezetlen programja”, önmaga beteljesítésén fáradozik. A kommunikatív filozófus, MacIntyre szerint a felvilágosodás által örökölt etikai kontextus értelmét és jelentését veszítette, úgy a szabadság modern válsága is csak a tradíció és ezen utóbbi között feszülő dichotómia feltárásával tehető ismét explicitté, vagy egyáltalán értelmezhetővé.<sup>18</sup> Azonban ugyanó hang-

súlyozza: a változás fordulata során nem szabad megfeledkeznünk sem annak társadalmi-politikai következményeiről, ami az erkolcsi fogalmakban bekövetkező absztrakt változások történelmi, reális megvalósulását illeti, sem az individuumnak az egységes világtérlemezés során az örökölt gondolkodásmódotól és gyakorlati szokásoktól való határozott elkülönüléséről, ami bonyolult és sokféle lesz. „A megkülönböztetett *modern én* feltalálásához nemcsak nagyrészt új társadalmi keretre volt szükség, hanem kifejezetten olyanra, amelyet az határoz meg, hogy sokféle, s nem

mindig koherens vélekedések és fogalmak vannak benne”.<sup>19</sup> A késői modern társadalmak jellemzője az ellentétes jelentérendszeres folyamat, dinamikus egymásmellettliség („cultural flows”); a kulturális szájak nem lineáris, lokális megközelítést követelik, hanem inkább a különböző, kulturális áramlatok egyidejű vizsgálatát.

A jelenségek pusztá leírása helyett az egyes embereket, társadalmakat mozgató mindennapi tudásán keresztül ragadja meg, a társadalmi imagináció sokféleségének megvilágításával. Giddens szerint a modernitás egyik jellegzetessége, hogy a „lokális”, távoli befolyás révén alakul, és ezért inkább értelmezhető egy fantazmagorikus entitásként, minden tapintható jelenléte ellenére.<sup>20</sup> Az antropológiai megfigyelés tárgyát képező modern társadalom fejlődésének átalakulása, mai formáinak megragadása a posztindusztriális, későkapitalizmus, self-reflexív fogalmi felől nem a szokványos értelemben

vett társadalmi változásokra, a social change fogalmához kapcsolódó társadalom- és kultúrelméletekre utalnak, hanem sokkal inkább az (európai) modernitás egy új történeti korszakáról van szó.<sup>21</sup>

Az a felismerés, hogy egy második vagy másik modernitásban élünk, világgossá vált az ún. poszt-társadalmak elemzése során, illetve a mindennapi tapasztalt integráns részévé vált. Ugyanakkor a modernitásra irányuló antropológiai kutatások is nyilvánvalóvá tették, hogy „a modernitás, a modern társadalom klasszikus elvei ma már egyre kevésbé bírnak tényleges tár-

ferend” (véleményeltérés, összekülönbözés, véleménykülönbség) ellen fellépő méltánytalanság, jogtalanság elkerülése végett a heterogén diskurzusfajták, racionalitás-típusok fölötti univerzális szintű szabályalkalmazások elkerülésével „nemcsak a szabadság visszanyerését eredményezi, hanem kielezi a problémákat, vagy új érzékenységet kelt a problémák iránt”.<sup>24</sup>

A különböző társadalmi mozgalmak, politikai mozgalmak vizsgálata nem mindig állt az antropológiai vizsgálat fókuszában. A mozgalmak jellegzetessége, hogy eszméket közvetítenek egy ügy érdekében és hozzájárulnak az emberiség átalakításához, vagy a fennálló uralmi rendszerrel szemben fogalmazzanak meg kritikai álláspontot, mint olyan térben és eszmileg kiterjedt fenomének, melyek nem kerülhetik el a politikai antropológia vizsgálatát. De ha vizsgálatunk nem is emelkedik „eszmei magaslatokra”, akkor sem nélkülözheti a „transzglobális new economy” változásainak a munkához, illetve az élettervezéshez való viszonyát. Az élettervezésre vonatkozó, nyugat-európai társadalmakból érkező, általam vizsgált fiatalok esetében, a frissen végzett egyetemisták munkavállalást megelőzően egyéni utazásra szánják el magukat, majd teljesen tetszőleges választás dönti el a kiszemelt ország helyszínét. A tetszőleges választás mögött azonban fellelhető a nyugati kultúra ellenpontját képező más kultúra felfedezésének igénye, egyfajta kritikai magatartás saját társadalmuk felé. Egy német barátom így emlékezett vissza a választás körülményeire (az egyetemi évek alatt többször járt hazánkban, majd Magyarország „public relation”-jéből írta diplomamunkáját. „Hát láttam valamit az országból, és nekem ez tetszik, kész”. Járt Prágában is, Varsóban is, de az előbbiről így vélekedett: „Ha Prága az olyan, mint egy kis Amerika, akkor otthon is lehet maradni”. Egy másik

londoni interjúalanyom Magyarországot a következőképpen választotta munkahelye színteréül. „I loved London, but after a little while it became too much. I have been here four years. I came to run a real estate company, I am learning Hungarian. I did not come here to be with English and I like to travel (habár az interjú készítésének időpontjában egy angol barátjával érkezett a vajdasági magyarokból és angolokból álló társaságba). I went to travel on my own to Nepal. It teaches you self-sufficiency, independency, if you go on your own, it is a bit difficult, but it's ok find your way, it is part of the adventure. I wanted to travel and I wanted to get away and I've got bored in London, there are many places in Europe like, in terms of language and culture, Hungary, but so it has been good fun, but hard work, nice challenge”.

Ugyanakkor az olyan foglalkozások, melyek a művészet valamelyik formai kifejezését kínálják, mint a zene, a tánc, vagy a képzőművészet, sajátos esztétikai és expresszív fenoménként, határ nélkül hálózhatnak be a világot.<sup>25</sup> Egy most induló taiwani-magyar művészeti projekt végigkísérésének európai körutazása ennek egyik példája.<sup>26</sup>

Az etnicitás és nacionalitás megközelítése is más dimenzióban nyer értelemezést, ha az összefüggések felderítése érdekében szükségszerűvé válik a kapcsolódások természetének megvilágítása; az analitikus elemzés transzlokális lesz, és egyben transznacionális. Habár a két utóbbi fogalom nem szinonima, mivel teljes mértékben lehetséges transzlokális tanulmányt végezni egy azon országon belül is. Ma már az is világgossá vált, hogy e metodológiai irányultság a transzlokális tanulmányok felé az antropológián belül szorosan együtt járt teoretikus szinten a transznacionalista struktúrák és változások irányában megnövekedett érdeklődéssel, hasonlóan a globalizációs folyamatokhoz.<sup>27</sup>

Az antropológia számára a globalizáció elsősorban nem a kulturális homo-

50

sadalomszervező erővel; a mai társadalom lényeges pontokon és alapvető módon különbözik a klasszikus modernitás társadalmi rendjétől”.<sup>22</sup> Ez értelemben nem azt jelenti, hogy az első értelemben vett modernitás mára teljesen megszűnt vagy eltűnt volna, hanem sokkal inkább azt, hogy a mai európai társadalmakat az első és a második értelemben vett különidőjűségek egyidejűsége jellemzi.<sup>23</sup>

A posztmodern felől nézve a modernitás beteljesítésének feladata megragadható a tudásformák magasfokú differenciálódásaként, az individualizáció elmélyítésékként, mely dezintegrációhoz vezet, ennyiben ellentét a kommunitaristák (lásd közösséggelvű társadalomfilozófiák, mozgalmak) közösségi integrációt követelő követeléseivel, annyiban azonban közösek céljukban, hogy etikailag a különbözők jogáért, a máságra való jogért, az egyformákkal szembeni igazságosságért lépnek fel. A posztmodern a „dif-

genizációt kell jelentse, hanem a kontinenseket és országokat átívelő sokszínű kapcsolódások és kommunikációk sűrű hálózatát, és amint az antropológiai terepkutatás e hálózat valamelyik része által érintett lesz, nem lehet érdektelen mobilizálnia magát a fent említett (transzlokális vagy multilokális) metodika által.

A globalizációt alkotó új kulturális konfigurációk folyamata az, amelyen keresztül élük meg az emberek az új társadalmi kapcsolódásokat és szubjektivitásokat. Figyelembe véve a globalizált világ vitathatlan tényeiből eredő konzekvenciákat, az antropológiának hangsúlyoznia kell annak kiterjedt hatásait mind az individuumokra, mind a közösségekre, de olyan módon, hogy közben képes legyen megmutatni a lokális válaszok specifikus és formálódó természetét.

A globalizációt illetően megoszlanak a vélemények egyes antropológusok közt, de annyiban megegyeznek, hogy maga a kontextus, amelyben a tudomány eddig működött, jelentősen megváltozott, és folyamatos változásnak van kitéve. Mint több kutató is rámutatott arra, hogy a késő-modern és globalizált világnak olyan felismerhető tulajdonságai vannak, (Giddens 1991, 1994; Kearney 1995) melyek mindegyike jelentős hatást gyakorolt nemcsak az antropológiai gyakorlatra, hanem a tudomány pre-teoretikus elkötelezettségére is.<sup>28</sup>

A következőkben a teoretikus kifejtés és a teljesség igénye nélkül a globalizáció jellegzetességeire szeretnénk kitérni. E tulajdonságok közül a már említett informatizált társadalom a tudás státuszának megváltozásával járt (a tudás természetének átalakulása, ami egyúttal a kultúra helyzetét jelöli azon átalakulások után, amelyekkel a 19. század óta a tudomány, az irodalom, a művészetek játékszabályainál találkoznak),<sup>29</sup> s mindez olyan következményeket hordoz, mint a centralizációtól való elmozdulás a decentralizáció irányába, a fennálló közhatalom, az állam szerepének és differenciált vi-

szonyának közeledése a civil társadalomhoz és a nagy multicégekhez; transznacionalista befolyás a nemzetállam autonómiájának számlájára, stb. Az egyenlőtlenségek nagyfokú jelenléte a gazdagság, az egészség, és jólét területén a közösségeken belül és keresztül a faj, osztály, etnika, gender és vallási különbségekben artikulálódott. Valós és képzelt közösségek növekvő, időt és teret átszelő megjelenése gyakran hatalmas mozgalmakat foglal magába, valamint fejlődő diaszporikus (transznacionális, vagy transzlokális) közösségeket. Az információ áramlása és a kommunikáció felgyorsulása együtt jár egyfajta tér-idő zsugorodással, valamint az emberek és eszmék mozgalmainak elszaporodásával. A konfliktusos és erőszak, a háborús ügyek előretörése olyan jelenségekkel társul, mint a szegénység láncolata, a diszkrimináció és a kultúra politikája. E jellemzők új kihívásokat szegeznek az antropológusoknak, a kultúra fogalmát új relevanciával töltik fel. A különbség és különbözőség is új jelentéssel töltődik fel, mivel eddig a kulturális és más különbségeket olyan térbeli metaforákkal hangolták össze, mint a centrum/periféria, a mi/ők, a termelés folyamata, fogyasztás és identitás. Ezek egyszersmind a kapitalizmusnak a perifériára gyakorolt befolyásaként is voltak jellemezhetőek, most azonban e jelenségek visszajára fordulásának vagyunk tanúi, az ún. centrum transzformálódásának. (Kearney, 1999: 554)<sup>30</sup>

A kultúrák kiterjesztésének és újrateljesztésének lehetőségét szemtanúi: a kultúrák többé nem alapozhatók konkrét térbeli koordinátákra; hanem téren és időn túl nyúlnak, és jelentősen alakulnak az új média, valamint az elmozduló identitásalkulatók és azok megértése révén. Az antropológiai terep kultúrájának megváltozása olyan jelenségekre hívja fel a figyelmet, mint a közkultúra új formáinak

felbukkanása, és olyan új gondolatokra, hogy mit jelent ma „modernnek”, egyéninek vagy civilnek lenni.<sup>31</sup>

Az újabb antropológiai megfigyelés számára a kultúra a vitatott reprezentációk és a hatalmi területen való ellenállás egyfajta helyszíneiként jelenik meg. A kultúra fogalmának autonóm entitásként való értelmezése megrendült, valamint a kritikai szemlélet egyértelműen eredményezte más térbeli entitások és az erre épülő identitások (mint pl. a nemzetállam) reflexióját. (Ong-Nonini, 1997)<sup>32</sup> De ahhoz, hogy világosabban megérthessük a kapcsolatot kulturális értékek és társadalmi formák között, szükség van a kulturális politika fogalmára (cultural politics), mely olyan fogalmak revízióján alapszik, mint a kultúra, állam, állampolgár. A korábbi analíziseket képező hierarchikus dualizmus, az olyan fogalom párok által, mint a modern/nem modern, individualisztikus/kommunitariánus, szekuláris/vallásos, állam/rokonásgalapú társadalmak, melyek a kultúra tradicionális antropológiai fogalmában bennefogaltattak, és meghatározó jellegzetességét alkották a hagyományos politikai antropológiának, már nem tekinthetők többé megfelelőeknek, ha meg akarjuk érteni a kulturális értékek, gazdasági fejlődés és a politikai kontroll formáit a kortárs társadalmakban.



A különbözőség politikája jelentős társadalmi-politikai folyamatok strukturalitáságra hívja fel a figyelmet, hogy többé nem elszenvető, passzív befogadói vagyunk a társadalmi folyamatoknak, hanem mi magunk formál-

juk, alakítjuk kulturánkat, aktív szereplői vagyunk annak. A kultúra a társadalmi interakciókban lezajló folyamatok eredményeként és természetesen jelenik meg, mint „az identitás új dialogikus felfogása” – s kitüntetett helyet foglal el a kulturális identitás politikai felvetésében. A kulturális antropológiában is megfigyelhető a kultúra mint fogalom hasonló értelmezése, amely nem tekint el a kulturális és társadalmi jelenségek összefüggésétől, együttes tárgyalásától. A fogalom használatában végbement jelentésváltozásokra jelen tanulmány (korlátozott keretei okán) nem terjedhet ki, csak a kultúra

kapcsolatok tartalma”.<sup>35</sup> A társadalmi viszonylatok integráló, szervező szerepének előtérbe helyezése a kulturális antropológián belül is döntő fordulatot vitt végbe: a társadalmi viszonyok eddigi elvont (a kulturális oldal felől közelítő) megfigyelése helyett a társadalom felől megvilágított kulturális jelenségek valóságos hordozójukon keresztül kapnak etlelti színezetet, kiemelve kultúra alakításában játszott integráló szerepüket. E ponttól indulva a néprajz nemcsak a kultúra, hanem a társadalom tudományának is tekintendő.<sup>36</sup>

Visszatérve a kulturális identitás politikai problematikájára, e vonatkozásban a kultúra jelenségei eszközként szolgálnak a különböző társadalmi szükségletek, viszonyok kifejezésére, jelentéseket közvetítve a különböző szimbólumokon keresztül. A szimbólum legfontosabb tulajdonsága, hogy helyettesít valamit, a jelentés nem benne van, hanem rajta kívül áll, szellemet és anyagot összekötő horizonton helyezkedik el. Olyan gyakorlati eszközként szolgál, amely a társadalmi folyamat során jelentéssel telítődik, és így jelentős szerepet tölt be az identitás reprezentációjában. Az emberi közösségek létezése feltételezi a jelekre épülő folyamatos kommunikációt, amely jelek kulturánként szabályok szerint meghatározott rendszereket alkotnak, más-más viselkedési szabályokat írva elő. A teljesség igénye nélkül: a kultúra szimbolikus formában örökölt eszmék, jelképek rendszere, amelyek vállalása a közösséghez, hagyományhoz való ragaszkodást szándékozik kifejezni, az identitás megerősítőjeként. (Geertz, 1994)

Az identitás hordozói jelen esetben az etnikai csoportok, melyek megkülönböztető objektív jegyei a normatív viselkedés mintáin keresztül képezik tárgyát az antropológiai vizsgálatoknak, szimbolikus formák (rokonsági rendszer, házasság, barátság stb.) je-

lolik jellegzeteségeiket. Ezek a kollektív identitást kifejező formák – mivel társadalmilag létrehozottak – így a szocializáció szakadatlan folyamatában kerülnek elsajjattásra. Ebben a folyamatban nyernék el jelentésüket az individuuumok számára, s az objektív formákkal való közösségvállalás, azonosulás során válnak sajátjukká, a közösségre jellemző érzéssé. Az objektív sajátosságok mellett természetesen a csoportot jellemző szubjektív jegyek közül kiemelendő összetartozásuk tudata, és ezzel együtt a másoktól való elhatárolódása lényeges részét képezi az etnikai jellegű közösségeknek.<sup>37</sup>

Az elhatárolódás, a határaink pontos tudata alkotja a „mi–ők” antitézis egyik oldalát, a különbözőség „fellegvárát”. A különbözőségük elismeréséért kiáltó csoportok kollektív integritását kifejező reprezentáció különböző formái jelenbeli, multikulturális világunkban azonban inkább az érdekek mentén szerveződnek, és nem elsősorban a közös eredet, azonos nyelv és az azonos kultúra szerepel a megkülönböztetendő jegyek között.<sup>38</sup> Az e cél érdekében felhasznált szimbólumok sem közvetlenül a rítusok világából jönnek, hanem a mindennapi életre jellemző jegyekkel rendelkeznek. De kinyilvánításuk e csoportok részéről arra a döntésükre utal, hogy az eddig háttérbe szorított, figyelmen kívül hagyott etnikai öntudatuk szimbolikus kifejeződést nyerjen a társadalmi, politikai érásban. Cohen<sup>39</sup> értelmezésében az *eticitás*, mint *átpolitizált kultúra*, az *etnikai identitás pedig átpolitizált kulturális identitásként* jelenik meg. Az előbbi inkább képezi a személyi szintjén az öntudatot a „kik vagyunk” kérdés megválaszolásával, míg az utóbbi, az etnikai identitás szimbólumokban kifejezett töbrétegi jelentésével a belső heterogenitást megőrzője. A kultúrát mint identitást felmutató szimbólumok gyakran jellemezhetők az egyszerű formával, és olyan töbrételemiséggel, miként a népviselet, zene, és egyéb más ikonok, melyek a jelentése az értelmező, illetve

52

KIK

és politika most felvetett relációinak egyes aspektusait igyekszik megvilágítani, azok közül is az egyes etnikus csoportok kulturális különbözőségének vonatkozásában. Előzetesen két antropológus definícióját szeretném kiemelni, két végpontnak is megfelelő, Tylor 1871-es kultúra-meghatározását, és Raymond Firth totalitás-eszméjét. Tylor<sup>35</sup> a kulturális alkotás és újraalkotás képességét kiemelendő, valamint az ember társadalmiságát alapvetőnek tekintő kultúra-fogalma hosszú időre meghatározónak bizonyult a jövő elméleti kutatásai számára. Másrészt a társadalmi tények totalitásának más elődök által is vizsgált kifejtését Firth<sup>36</sup> vitte végbe a legsikeresebben, mondván: az ember társadalmisága, társadalmi léte alkotja azt a horizontális és vertikális metszéspontot, amely lehetővé teszi a társadalmi forma és a kulturális tartalom értelmezését. „Ha a társadalmat társadalmi kapcsolatok összességként fogjuk fel, a kultúra e

a felhasználó szerint változik. Az egyszerű, határozott megjelenés mögött azonban jogos követelések húzódnak, a taktikai megfontolások a krízishelyzetbe került kultúra megmentése érdekében hozott válaszokként értelmezendők a sérelmezettek részéről. Ha egy kultúrát semmibe vesznek, akkor ezzel együtt identitását is tagadják. Az elismerés hiánya gyakran zárt létmódokba zárhatja az adott csoportot, gyakran visszavonulásra késztet vagy a tradíció látszólagos elhagyására, elrejtésére. A „*mu'ók*”-et képező határ egyik oldala azonban gyakran láthatatlan marad a másik fél számára, *fel nem ismerése* esetleg végzetes lehet az egyik fél számára, ha annak eliminálása az adott kultúra eltűnésével végződik, de végzetes lehet mindkét fél számára a közös megértés szempontjából is.

Az idegen mindig ott van, visszavonulása sötét árnyékként vetődik utunk irányába, vagy Lévi-Strauss kulturális vonatán „csak egy homályos, elmosódó, szinte azonosíthatatlan képet érzékelünk, csak egy pillanatnyi elmosódó foltot látómezőnkben, amely semmit sem árul el magáról, és csak bosszant minket, mert megzavarja az álmodásaink hátterétől szolgáló táj békés szemléletét”.<sup>40</sup> Ezért nem megvetendő, ha a „hangos”, harsány szimbólumok politikai platformja színes zászlókkal figyelmeztet kultúrájuk létre. „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 azáltal ismerik fel, hogy mit rombolnak 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... illetően, melyet mindenki úgy értelmez és használ fel, ahogy a leginkább megfelel neki.

A nyilvános diskurzus fogalmainak látszólagos egységessége a jelentésval-

tozatok megszámlálhatatlan sokaságát fedi fel. A kivülről számára azonban ez figyelmeztetés a kultúrával szembeni vaktságra...<sup>41</sup>

A szimbólumok megegyezésében közrejátsszik az a közös érdek, hogy az etnikai csoportok a múlt mindennapi emblémáit, amelyek alapján megbélyegezték, kirekesztették őket, felhasználják és ellenállásuk kifejezésé-ként, egyben büszkeségük forrásaként konstituálják. Ez a korábbi állapot visszajára fordítása figyelhető meg az öntudat stratégiájaként a 20. század utolsó negyedében: a feketék „szépek” lettek, a hölgyek „nők”, az eskimók és a lappok pedig „inuitok” és „szá-mik”.<sup>42</sup> Nem egy interjúalanyom nyilatkozott a multira való büszke, nosztalgikus visszatekintéssel, habár mindegyikük egy másik ország állampolgára, jobbra másodgenerációs tagja volt. A francia marokkóiak, algériaiak között kiemelt jelentőséggel bírt a további belső kategorizálás (pl. a beduin származás). Egy iráni származású, Magyarországon felnőtt férfi perzsaként definiálta önmagát, hasonlóan egy másik párizsi diákhoz. Azonban ez etnikumok esetében nem szükséges kizárólag a kulturális jegyek múlttal való összefüggését vizsgálni.<sup>43</sup>

A másság, a különbözőség erőteljes kifejeződési formái leginkább a modern ipari, individualizált társadalom sajátjaként figyelhetők meg. Az individualizációra törekvő folyamatok kiszakítják az egyént a hagyományos típusú közösségekből, és az egyén ön-érvényesítését teszik meg primatussá, az individuuum autonómiája csupán

személyes üggyé válik. A technika gyorsan ívelő fejlődése magába foglalja a célorientált racionális gondolkodás elterjedését, a mindig legmodernebb industrializációt, a versenyképes piacgazdálkodást. E folyamatok hordozója és kiszolgálója a versenybe szállt individuuum, aki igyekszik riválisaitól jobb és különböző jegyekkel rendelkezni. A kibocsájtó és befogadó kultúra különbségei a kultúrák individualizáltságának eltéréseként is értelmezhetők.<sup>44</sup>

A különböző kultúrák találkozása nagymértékben függ attól, hogy a kultúráváltást végrehajtó egyénnek

vagy csoportnak az értelmezési keretétől szolgáló „ingroup” vagy „outgroup” attitűd vállalása milyen viszonyban áll az őt befogadó kultúrával.

Az 53. fejezet<sup>45</sup> tartalmazza bizonyos képlekeny image-elemek és megneveket sztereotipák együttesét, amelyek állandó kölcsönhatásban állnak egymással és a másikkal folytatott diskurzus során verbális és nem verbális módon kerülnek kifejezésre. Az image-hordozó ágensek az egyén mindennapi életébe szervesen beépülve fejtik ki hatásukat, amelyek származhatnak a különböző fogyasztási termékekkel kapcsolatos interakciókból, az olyan sztereotipizálásra hajlamosító hatásokból, mint amelyekkel az egyén a család, és az iskola vagy a tömegkommunikáció révén találkozik, valamint a másik nemzet gazdasági és geopolitikai helyzetéből. H. C. Kelman megfogalmazásában az „image” valamely tárgy reprezentációja az egyén kognitív rendszerében,<sup>46</sup> míg W. A. Scott a

nemzetképet azon tulajdonságok összességéként tekint, amelyeket egy egyén felidéz, elképzel egy nemzetre gondolása során.<sup>47</sup> Mikozen az egyén image-alkotó és sztereotizáló tevékenységet végez, onnaga is image-elemek hordozója, mivel a társadalomban elfoglalt helyzeténél fogva reprezentáció azoknak a „címkeknek”, amelyeket felvállal az azonosulás során.

Nemzeti kategóriát hordozó jelölők lehetnek a beszéd vagy a külső megjelenés, amelyek kiegészülhetnek pontosító jelzőkkel, amelyek segítenek következtetni és hierarchizálni az

A magyar férfiakkal való viszonyukra, a rivalizálás szellemében ugyancsak a negatív beállítódás jellemző, az erős „kritika” ismét bizonyos tipikus jegyek kiemelésére szorítkozik. Ez a folyamat különösen felerősödhet, amikor az egyén saját kultúrájából kiszakadva és egy másikba átvándorolva jut egyenlőtlen helyzetbe. A hazáját elhagyó (immár idegen) számára többféle dimenzió áll nyitva új élete folytatásához, melyek lehetnek a bezárkózástól kezdve az alkalmazkodásig számos formában a kultúráváltás vagy az elmenekülés stratégiái.

Egy másik megközelítési mód a kognitív struktúrákon át közelít az etnikum meghatározásakor, és azt a jelentés fogalmához kapcsolja. A közös jelentés tehát egy kognitív tárgyként létezik, amelyet a csoport tagjai különböző módokon mobilizálni tudnak, hogy a különböző társadalmi szituációkban viselkedésüket érvényesíthessék. A jelentések nem egy statikus állapotban, hanem egy dinamikus folyamaton keresztül manifesztálódnak, amelyet meghatároz a különböző történeti, társadalmi kontextus, „s amely magától értetődően elválaszthatatlan a csoport etnicitását láthatóvá tevő jelektől, szimbólumoktól, normáktól”.<sup>48</sup> A fenti példánál (egy másodgenerációs csoport esetében) azzal, hogy kifejezik perzsiságukat, összetartozásuk tudatát őrzik meg, habár életmódjukat ma már teljesen eltérő módon folytatják. Azzal, hogy milyen módon vesznek részt az etnikai csoportok interakcióiban, és milyen mértékben azonosulnak vele, elválaszthatatlan a társadalmi érdekszférában való elhelyezkedésük. A modern társadalmakban élő individuum identitása rétegzett, több egymással nem harmonizáló identitással rendelkezik, és mindennapi életének egyes szintjein más és más csoportokhoz fűződő értékrendeket követhet.<sup>49</sup> A pszichológiai mozzanat így összekapcsolódik a

társadalmi tényezőkkel, az egyén szabadon választja meg, hogy milyen mértékben kívánja felvállalni, azonosítani magát az adott etnikai csoport tagjaként. A magát perzsaként definiáló, Magyarországon felnőtt, orvos interjúalanyom, saját maga elemezte identitásának megosztottságát, és mivel több ország állampolgáraként volt alkalma betekintést nyerni különböző kultúrákba, kiválasztva a számára megfelelő aspektusokat, azokat identitásának integráns részévé olvasztotta.<sup>50</sup>

A rétegzett identitás különböző társadalmi kontextusban való mobilitása figyelhető meg egy taiwani származású, amerikai szobrászón esetében, aki három ország lakójaként a következőképpen reflektál identitására: „I am culturally chinese-taiwaneese, my mother tongue is chinese, later I married to an american, I have two children, so there is English at home, so I guess, I can say both languages are my mother langue, and I learned to speak nepali”. Arra a kérdésre, hogyan ismeri fel a különböző identitásokat, így válaszolt: „I guess I change all the time, when I first went to America in 1982, I was constantly trying to compare what I see to where I come from, visually, with the single culture chinese, they are not the same. So there is always you or I, but after I went to USA then I went to Nepal, and I lived like a nepalian, I was really emerging in the culture, which is a totally different culture, from this point my identity have totally changed, because now there is not you and I, but more than two comparisons. When I went to Nepal, I was comparing American and Taiwan at the same time. I identify myself with Taiwan and USA at the same time, and after I went back to USA, I have started to compare Nepalian, American, Taiwan at the same time, so this identity becomes very multi-faceted”.<sup>51</sup> So when I come to Hungary I see people speak different language, and I also immediately recognize that Hungarians come from many countries, Serbia, many come

54

KIK

adott kultúrára vonatkozólag. Ilyen akcidentális kategóriáknak tekinthető a rivalizáció és az életszínvonal kapcsolódásából összeálló imázsalkotás. A versengési tudati kép általános felnagytításával párhuzamosan megfigyelhető a negatív beállítódás racionalizálódása, amikor a korlátozott javak megszerzéséért különböző etnikumok szállnak versenybe.

Magyarországon élő külföldi barátaim között az erősebb nem képviselőinél megfigyelhető az általános női–férfi szerepet illető diskurzusban, hogy némely tipikus jegyeket kiemelnek, és a többiek fölé helyeznek. Egy példa: „American women are funny, they have no self-confidence, they are neurotic... But women here on one hand they do take care of kids, they know how to cook, but men are incredibly macho and stupid about it”. Míg a saját kultúrájukból származó nőt negatívan értékelik, addig a mostani környezetbeli sokkal pozitívabb színezetet kap.

from Germany, and Western Europe. I think identity now somebody who appeal from his life experience, not necessarily visually, visibility has some impact, because my body is seen as chinese, although I behave like an American, they still identify me as a Chinese. so that point of cause it hits me all the time, so very quickly I am trying to act to people, people immediately make me shit, thinking I am more American than Chinese. So the same thing I think with other people, although I see you are Hungarian, I don't assume you are Hungarian because you do not behave like a Hungarian. If you have been to Paris for long time, you behave like French. I think after experiencing more than three countries, identities, there is no more identity problem, because there is no identity. There is not a necessity to identify any more. I don't have to search my root, because, I have not left it. I go back to Taiwan at least once a year". Az identitás-probléma végül megszűnik problémaként létezni, egy folyamatos reflexív dialógus során, és a többszörös (felismerési viszonyokon keresztül mobilizáló) dik.

A modernitást generáló identitásmodelleket éppen az jellemezte, hogy jól átlátható, egyértelműen elkülöníthető kategóriákba foglalták az individuumsokat és csoportokat. A hely és a területiális identitás, a munka és a társadalmi identitás, valamint a test és a nemi identitás képezte azon kulturális mechanizmusokat, amelyek a modern társadalom szervezőerejét és kohézióját alkották, és ezen kognitív, szimbolikus és kategorizációs, valamint reprezentációs rendszerek alkották és alkotják az empirikus kultúrakutatás tárgyát, független annak lokális meghatározottságától. A modernitás korában az individuum számára jól meghatározott társadalmi és politikai szubjektumkeret nyújtotta a társadalmi integráció lehetőségét, megerősítve az önazonosság erőfeszítésére tett erőfeszítéseket. A késő-modernitás azon-

ban olyan változásokat hozott, melyek megkérdőjelezték az identitások kialakítását és elismerését problematikusává tették.<sup>52</sup>

Az újabb antropológiai kutatások nemcsak arra hívták fel a figyelmet, hogy milyen változások és átrendeződések történtek a késő-modern társadalmak jelentésrendszerében, hanem egyidejűleg megkérdőjelezték a kulturális és szociálandropológiai kutatások néhány fontos alapelvét.<sup>53</sup> Ha a társadalomtudományok, és így az antropológia kérdésfeltevéseit, fogalmi készletét, elméleteit a modernitás hozta létre, termelte ki, akkor hogyan lehetséges ugyanezen eszközökkel és fogalmakkal megragadni és leírni a késő-modern társadalmakat, képesek-e egyáltalán a modern társadalomtudományok tudást termelni a mai, késő modern társadalmakról?<sup>54</sup> Ulrich Beck szerint ez csak úgy lehetséges, ha elméleti, fogalmi készletünk a késő modernitás sajátosságaihoz alkalmazkodik. Hogyan lehet megérteni, pl. az algériai származású párizsi taxisófor szimbolikus és cselekvési módjait, amellyel az algériai nemzeti identitásról folyó diskurzusban részt vesz? Esetleg szükségünk lehet egy olyan transzformációs rendszerre, ami a két modernitás közti átjárást lehetővé teszi. Talán a Louis Dumont<sup>55</sup> által javasolt transzformációs rendszer – mely a különböző európai szubkulturák közötti átjárás megvilágítására szolgál – lehetne egy alternatíva? Dumont szerint a modern ideológiák perspektívikus szemléletéhez a szociálandropológián belül két eszköz, holizmus és individualizmus közti különbségtétel, valamint a hierarchikus kapcsolat felfedése járulna hozzá. Az antropológiai kutatások alátámasztják, hogy a modernségre jellemző individualista elemek és annak ellentétei egyidejűleg állnak fenn.<sup>56</sup> A *Tanulmányok az individualizmusról* értelmében, ha az eszmék és értékek individualista konfigurációja

a modernitás jellemvonása, akkor ez az *együttállás más mértékű*. Ennek egyik oka, hogy az individualista értékek működésbe lépése egyfajta komplex dialektikát gerjesztett, amely a legkülönbözőbb területeken és esetekben a 18. század végétől, a 19. század elejétől olyan kombinációkat eredményezett, melyekben ezek az értékek saját ellentéteikkel elegyednek finoman össze".<sup>57</sup>

Míg kezdetben arra törekedtem, hogy elkülönítsem a modernitás jellegzetességét arról, ami megelőzte és amivel együtt létezett, továbbá az individualizmus genesisének leírhatóság-

55

gára is utaltam, ebben a szakaszban individualizmust és modernitást ekvivalensnek tekintettem. Viszont „a mai világ vasok adottsága, hogy eltér attól, amit sajátosan modernként határoztunk meg, a 'fejtett', a 'fejlődő', vagy a par excellence 'modern' részekben nem kevésbé, mint az eszmék és értékek az ideológia terén. Sőt azt fedezük fel, hogy számos eszme érték, amelyeket leginkább modernként kezelnénk, valójában olyan történelem eredménye, amelyben modernitás és nem modernitás, pontosabban individualista eszme-értékek és ezek ellentettje szorosan egybefonódnak".<sup>58</sup> Másrészt a fent említett antropológiai törekvés korai szakaszának konstitutív részét képezte, hogy olyan társadalmakat és kultúrákat vizsgált, melyek nemcsak földrajzilag, hanem történetileg és kulturálisan is az európai modernitáson kívül álltak. Ez a kulturális, történelmi és kognitív távolság alkotta az antropológia ismeretelméleti

legitimációját. A modern európai társadalmak vizsgálatával azonban az antropológiai tudásnak ehhez az identitáshoz és szemlélethez való ismeretelméleti státusza kérdőjeleződött meg. Egyrészt annak köszönhetően, hogy az antropológia kutatási területe pluralizálódott; másrészt más tudományoknak is tárgyát képezte a modern társadalom. Niedermüller megvilágításában ez lehetett az oka, hogy az antropológia ugyanazt a szemléletet követte a modernek, mint a nem modernek esetében, ugyanazokat a lokális, kicsi, jól átlátható közösségeket vizsgálta; vagyis, Susan

vizmus, empirizmus/társadalmi konstrukció antinómiáira. Moore szerint amellett, hogy az antropológia elméleti fejlődésében gyümölcsözően hatott a kritikai elmélet, ahhoz a nagy kérdéshez vezetett, ami az antropológiai elmélet antropológiai voltát tette kérdésessé.<sup>62</sup> Marcus a kritikai antropológia mai területét abban az úgynevezett idegen helyzetben jelöli ki, amely az írást, kutatást, és elkötelezettségeket megelőzően jelentkezik, amelyhez képest pontosan meg kell határozni az összefüggést, a vonatkozást, ahhoz, hogy etnográfiai törekvést folytassunk.<sup>63</sup>

Az anti-teória, ami a kizáró nyugati gondolkodás kritikájára irányult és a nagy elbeszélések, meta-narratívák mellőzését tűzte ki célul, a különbségek homogenizálására vonatkozó kritikával, két következménnyel járt az antropológiában. Az egyik az antropológiai gyakorlatok újragondolása, a másik pedig magának az elmélet eszméjének az újradefiniálását hozta magával. De a legfontosabb hozadéka az lehetett, hogy az antropológiai szerzőséget gondolta újra, ragaszkodva a kutatás részlegességéhez, egyfajta self-reflexivitásra kényszerítve a kutatót, az alkalmazott technikák és előfeltételek folyamatos újragondolása révén. Az antropológia diszkurzív és gyakorlati mozgásterülete azonban még mindig a Nyugat/Mások relációjában kap teret, ez alkotja reflexiójának lokalitását, ezen távolság nélkül megszűnne bármiféle kritikai politikanak vagy kritikai etikának a lehetősége.<sup>64</sup> Ami világossá vált ugyanezen kritikai attitűdből eredően, hogy az antropológia eddig meg nem vizsgált liberális értékei etnocentrikusnak bizonyultak. (A liberálisumban rejlő etnocentrikusságra a későbbiekben még szeretnék kitérni).

Moore reprezentációs válságot illetően analízise arra az etikai hozzáállásra mutat rá, mely nemcsak elmélet, de

módszer kérdése is.<sup>65</sup> Az antropológusok etnocentrizmust illető politikai dilemmáit gyakran személyes szinten, a terepet övező gyakorlat és retorika megváltoztatásával próbálták megoldani, ami azonban kevésnek bizonyult a tudomány kritikai politikájának megfogalmazására. Ez lehetett egyik oka annak, hogy az antropológia művelői lemondtak az elméletről és általánosításokról, és határozottan az etnográfia, a terepgyakorlat felé fordultak, az empirizmust és tapasztalatot választva megoldásként. Az etnográfia irányába tett egyoldalú elfordulás azonban illuzorikusnak bizonyult, mivel nemcsak féltette, de nem is oldotta meg a problémát; sem azt, ami választ adott volna arra a vádra, hogy a modernista meta-elméletek kizáróak, homogenizálóak és hierarchikusak, sem azt, ami az antropológusok tudásfelépítésében játszott szerepére vonatkozott. De ha a posztmodern vita következtében az antropológia kénytelen volt újragondolni saját gyakorlatának aspektusait, mégpedig úgy, hogy ez az elméletől való elfordulást eredményezte, akkor – teszi fel a kérdést Moore – milyen értelemben mondhatjuk, hogy a vita az elmélet fogalmainak újradefiniálásához vezetett? Moore érvelése itt egy kicsit mintha elbizonytalanodna, „slippery slope” típusú, mivel úgy akarja bizonyítani a posztmodern érdemét, mint eredeti célkitűzésének megfordulását. Az antropológia történelme során megfigyelhető, hogy amikor nyilvánvaló elméleti elfordulás következett be, akkor valójában a tudomány tovább folytatta az elméletek termelését. Azáltal, hogy az antropológiába új gondolatokat vezetett be a posztmodern kritika, bizonyosan elméleteket is termelt; hozzájárult azon történeti tradíciójához, ami számos időszaka alatt elméleti előfeltevéseit és fogalmait alapos antropológiai vizsgálatnak tette ki. Moore az antropológiai elméletalkotás egyik legfőbb célkitűzését abban látja, hogy tüzetes vizsgálatnak tegyük ki a (mi) konstrukcióinkat a másik (ők)

Parman megfogalmazásában: továbbra is a nem Nyugatot reprezentálta a Nyugaton belül.<sup>59</sup> Nem szabad azonban elfeledkeznünk a dekonstrukcionizmus, a posztstrukturalizmus és a posztmodernnek köszönhetően bekövetkező nyelvi reprezentáció kritikájáról, ami nagy mértékben járult hozzá a részlegesség, a megfigyelés és lokalitások parciális nézetének, valamint a kultúrák, Selfek, és a történelem kontingens és fragmentált szemléletének fenntartásához.<sup>60</sup> Az ún. reprezentációs válság után világossá vált, hogy egyre kevésbé vannak a kulturális antropológiának általános érvényű elméleti kritériumai vagy módszertani sajátosságai.<sup>61</sup> Az ennek kapcsán kirobbant viták, melyek a korábbi álláspontok folytatását is jelentették, az *interpretív versus tudományos szembenállásról*, a politika témájában és a reprezentáció pragmatikájában hívták fel a figyelmet az újrafelemlendő objektívizmus/szubsjektí-

felé való fordulás által<sup>66</sup> A posztmodern vita erőteljesen hangsúlyozta a tendenciát, mivel rámutatott az antropológusok ismeret-felépítésében játszott szerepére, pozicionálására, valamint az értelmezés részlegességére. Ezáltal nemcsak a kulcsfogalmak kerültek kritikai felülvizsgálat alá, hanem magának az antropológiának lehetőségfeltételei is vita tárgyát képezték, amelyek a tudomány alapját adták. Ennek egyik fontos elméleti következménye, hogy az antropológiai kutatás saját társadalmára fordult az elmúlt két évtizedben, fokozott figyelmet fordítva a nyugati társadalom közösségeire, Marilyn Strathern<sup>67</sup> kifejezésével egyfajta „auto-anthropology”-t folytatva. Az európai modernitásban a saját társadalom jelentheti a regionális különbségeken túlmutató kulturális rendet, ahol a közös történeti tapasztalat, és kulturális tudás kontextusában jelennek meg a (regionális, nemzeti, etnikai) különbségek. A transzlokális és transznacionáliszmus következtében azonban a megértés szempontjából nem a korábbi kutatásokat jellemző nemzeti, etnikai kategóriák, sajátosságok leírása lesz a feladat, hanem a különféleségeknek a sokféle modernitás elméleti kontextusában való elhelyezése.

A „saját társadalom” több változás is előidézte a kutatásban; ha az antropológus a kutatás tárgyával megegyező társadalom tagja, akkor azt társadalmi és politikai szubjektumként is megéli. A saját társadalomban kutató kognitív és politikai kiindulópontja, hogy az adott társadalmi világra vonatkozólag nem antropológiai tudása, hanem társadalmi elkötelezettsége, morális meggyőződéseik közösek a kutatókkal, a bennszülöttekkel. Ezt nevezi Strathern az antropológus kettős részvételének.<sup>68</sup> Ennek etikai jelentősége, hogy a kutató és kutatóttal egyazon felelősségű diskurzus része, abban az értelemben, hogy a reflexív tudatosság diskurzus a különbségen keresztül érhető el. Jonathan Benthall *A From Self – Applause through Self Criti-*

*cism to Self Confidence*-ben fejti ki,<sup>69</sup> hogy a modern társadalomban jelenlévő kisebbségi- és marginalitás-kérdéseinek tisztázásában nagy felelősség hárul az antropológiára, és ma már nem kétséges a tudomány hozzájárulása a különböző humanitáriánus és fejlesztési tevékenységek körüli problémák felismeréséhez. Az ilyen jellegű kutatások, mint pl. az antropológiának a menekültügyi kérdéshez való bármilyen köze, a szerző szerint egészen a '80-as évekig nem volt elfogadott az akadémiai berkekben. Míg korábban az akadémia által diktált kutatást a te-reptől való egyfajta hamis intellektuális távolság jellemezte, addigra a jelenlegi terepkutatásokra növekvő mértékben kihívást jelent az ún. „native”-ek, bennszülöttek felől érkező kritika. Másfelől a különböző elnyomott csoportok és kisebbségek tapasztalata analitikusan egymásra illeszthető. Mint Goffman a Stigmáról<sup>70</sup> írt kulcsfontosságú szövegben leszögezi: „(I)n an important sense, there is only one complete unblushing male in America: a young, married, white, urban, northern heterosexual Protestant father of college education, fully employed, of good complexion, weight and height, and a recent record in sports.”<sup>71</sup> A szerző egy specifikus antropológiai identitás után kutatva végül Goffman nyomán leszögezi, hogy mindannyian kisebbség vagyunk valamilyen tekintetben, mind valamilyen stigmát viselünk.<sup>72</sup> A kisebbségi tudatosságot vizsgálva végül gondolatai abban összegezhetők, hogy az identitás és az összetartozás körüli probléma az egyik legégetőbb politikai téma, amivel az antropológiának meg kell küzdenie... – amit más tudományokkal egyetemben valósíthat meg, mint az egyetlen olyan társadalomtudomány, amely állandóan elkötelezett, hogy szembehelyezkedjen a társadalmi diskurzusban rejlő etnocentrizmussal.

Ugyancsak a „saját társadalom”-ból következik, hogy az „othonlét” nem az etnikai, vagy nemzeti hovatartozás függvénye, hanem egy tudásbeli, szociokulturális helyzetként értelmezendő, amelyben a kulturális közelség és távolság mindig csak adott és konkrét helyzetek kontextusában bír értelmelem. tehát szituatív jellegű, meghatározott és adott helyzetekben konstituálódik. Ma már nem korlátozható a kutatás egyszerűen az idegen valóság történeti vagy kulturális kontextusból való meg- vagy kiragadására, hanem meg kell kísérelnie saját viszonylagosságát, reflexív vagy dialogi-

kus voltát elhelyezni az antropológiai tudáskonstrukciókban.

A kortárs antropológia és a pszichozonális megegyezik abban a felismerésben, hogy a Self nem helyezhető kívül azokon a relációkon, amelyekbe belép. Egy antropológiai álláspontról nézve, ez nemcsak más „Selvek”-re érvényes, de magára az antropológiai Selfre is. Az antropológus mint alany ugyanazon a kereten belül értelmezendő, mint az antropológiai tárgy maga, egyidejű vele, relációjukon keresztül konstituálódik. Az ilyen természetű kutatás a helyzetek, pozíciók és tárgyak sokkal finomabb felismerését igényli, mint a korábbi antropológus/hírközlő típusú megközelítés, mint a velünk kapcsolatba kerülő autonóm selfek interakciója, ami aztán elkülönítendő a kulturális különbségek révén.<sup>73</sup> A globalizáció folyamatának és a különböző népességi mozgalmaknak köszönhetően azáltal, hogy a kutatás már nem korlátozódik a világ

más részeire, ezzel maga az akadémia természete is megváltozik

Ha csak azt a tényt vesszük figyelembe, hogy interneten beszélhetek, vagy chatelhetek a világ másik részén élő barátommal, hogy szemtanúja lehetek a politikai vagy kulturális földrészeket átvélő változásoknak, ha egy távoli adatbázisban tárolt információ alapján kormányzati döntések születnek egyedekről, ami hatással lehet későbbi életemre anélkül, hogy bármiféle tudásom lenne az ügyek kimenetelét illetően, ha interneten keresztül rendezhetem vásárlásaimat, akkor – teszi fel a kérdést az amerikai eszmetörté-

58

nész, Mark Poster<sup>74</sup> –, akkor hogyan tudom meghatározni, hogy hol vagyok és ki vagyok. Charles Taylor az identitás alapvető meghatározását („it is who we are, where we are coming from”<sup>75</sup>) egy értékéző horizonton, háttérben belül helyezi el, amelyhez képest izlésünk, vágyaink, véleményeink, és várakozásaink értelmezhetővé válnak<sup>76</sup> Taylor szerint, ahhoz, hogy tudjam, ki vagyok, meg kell tudnom határozni helyzetemet, hogy hol állok; egy olyan értékéző horizontban kell tudnom magam elhelyezni, ami kifejezi mindazon elkötelezettségeket és azonosulásokat, melyek nélkül nem lennének képesek meghatározni a jelentős dolgok sorát, hiányukban partatlanok lennének.<sup>77</sup> Az autenticitás kultúrájában ez a fajta meghatározás inkább korlátozásnak tűnhet, amitől talán jobb lenne megszabadulni. Az önmeghatározás szükségességeként felmerülő kérdés megválaszolását nevünk, kapcsolataink, társadalmi helye-

## Multikultúra

zetünk, elkötelezettségeink, saját állápotunk és álláspontunk meghatározása által tesszük artikulálttá a többi között. Az erre vonatkozó tudásnak az is részét képezi, ami alapvető morális orientációinkat jelöli ki. Mivel identitásunk az, ami hozzájárul annak meghatározásához, hogy mi lehet fontos vagy kevésbé fontos számunkra, ezért nem lehet meg valamely értékelő horizont nélkül. Amire Taylor fel szeretné hívni a figyelmet: az emberiség fundamentumát képező dialógussóság mellett megjelenő autenticitás ideáljában bennerejlő igények együtt érvényesek, és megmutatni, hogy a nárcisztikus, egocentrikus formái viszont hibásak. Azon módok, amelyek az önbeteljesítést választják – tekintet nélkül (a.) a másokkal szembeni kötelekék igényére, vagy (b.) azon követelményekre, amelyek bármely fajtája valami több vagy másból származik, mint az emberi vágyak vagy törekvések – önérvénytelenítővé válnak, mivel lerombolják mindazon feltevételeket, melyek magát az autenticitást felismerését teszik lehetővé.<sup>78</sup>

Meghatározni magam anyni, mint megtalálni az én jelentőségemben való különbséget a másiktól. Az autenticitás kultúrájában uralkodó puha relativizmus azonban megerősíti a szubjektivitás értékébe vetett általános hitet: a dolgok jelentőségüket nem maguknak köszönhetően nyerték el, hanem mert az emberek annak ítélik, hasonlóan, mintha meghatározhatnák valami fontosságát egy döntés révén vagy önkéntelenül és nem szándékoltnak pusztán érzések szerint.<sup>79</sup> Bizonyos módon érezni azonban nem lehet elégséges alap arra, hogy állást foglaljunk egy kérdésben, mivel az érzések nem lehetnek meghatározóak valaminek fontosságára nézve. Az ilyen szubjektív érzések előtérben kialakult álláspont nem újíthat elégséges megalapozást a másik pozíciójának tiszteltetére, de nem is ad alkalmat az

igazi kritikai diskurzusra, ha nem tudja felmutatni a jelentős dolgok körét.

Az önmeghatározást eredetileg segítő relativizmus önmagát aláásó eszmévé válik. Ezért ha megakarjuk határozni magunkat jelentőségünkben, akkor nem tagadhajuk vagy nyomhatjuk el azon horizontot, melyhez képest a dolgok számunkra való értelmüket nyerik. *A dolgok jelentőségüket az érihetőség hatteréhez képest nyerik el*, ezt nevezi Taylor horizontnak, vagy morális keretnek.<sup>80</sup>

Az autenticitás megértésének koherens része a *különbség* eszméje, az *eredetiség* és *sokféleség* elfogadásával együtt. A különbségek, eltérések pusztá kinyilatkoztatása, retorikája (és hasonlóan a multikulturalizmus is) domináns pozíciót foglal el az autenticitás modern kultúrájában. Miközben a diskurzus néhány formája magának a választásnak az állítása, megerősítése felé mozdul el, *addig minden választás egyformán értékes*, mivel szabad cselekvés következményei, és maga a választástmúst alátámasztó szubjektivista elv eredménye ez, de ezzel együtt tagadása is a pre-exisztens jelentőség horizontjának, melynek fényében a dolgok értékesek lehetnek, mások kevésbé, vagy egyáltalán nem, még a választást megelőzően. A választás egyfajta döntő-igazoló indokká válik, az eredeti céllá; ami eddigi orientációink egyenlő értékét akarta állítani, végül meghiúsul... – az oly annyira hangsúlyozott különbség elveszti jelentőségét. Taylor szerint az érték afirmációját más, vezetető eszmével való kapcsolat „rontja meg” szorosan együttjáró önmeghatározó szabadság ideája. Ez az eszme részben felelős a választás hangsúlyozásáért, és a relativizmus felé való elmozdulásért is. Taylornak meglehetősen erős az individuális választás képességébe vetett, liberális értelmezést felölő kritikája, mely ha még fenntartja is az egyéni választás képességének érvényességét, nem tekinthet el attól az alapvető tényről, hogy ezen kapacitás csak egy

bizonyos fajta társadalmi, kulturális kontextus részeként fejlődhet ki, vagy gyakorolható. A liberális kritika részeként Taylor meg akarja világítani, hogyan torzul el a modern autenticitás ideája. Az autenticitás eszméje nem védhető meg egy olyan háttérhez képest, ahol a jelentős dolgok horizontja elhalványul. Még abban az értelemben is, hogy saját életem jelentőségét a választások eredményeként nyeri el – az az eset, amelynél az autenticitás ténylegesen az önmeghatározó szabadságra épül – azon megétesen alapul, hogy az akaratom függetlensége valami nemes, bátor, és ezáltal jelentős szerepet játszik saját életem formálásában.<sup>81</sup>

A horizontokat adottnak kell, hogy vegyük, ha az emberi létről kialakított képünk az embernek mint önmeghatározásra képes lénynek és a könnyebb, a tömegek komformitását kielégítő „áramlatok”, másolás tendenciái között helyezkedik el. Fontos lehet, hogy válaszszam az életemet,<sup>82</sup> de amíg az egyes választások nem jelentősebbek, mint mások, addig fennáll annak a lehetősége, hogy az önválasztás eszméje a trivialitás csapdájába essen és így inkohérensnek bizonyuljon. Taylor a „*The inescapable horizon*” (Megkerülhetetlen látóhatár)<sup>83</sup> című fejezetben arra a kérdésre keresi a választ: hogyan lehetséges morális ügyekben érvelni, és egyáltalán lehetséges-e kortárs, relativizmussal „terhelt” kultúránkban. Most is, mint más morális érvelés esetében, az argumentum dialógus formájában folyik, ahol a vita kezdőpontja vagy azonos alapokról indul a beszélgetőtársal, vagy az aktuális különbség fogja azt alkotni. Nem lehetséges teljesen a semmiből kiindulni, mintha a másiknak nem lennének felismert morális igényei; egy ilyen személlyel ugyanúgy nem lehetne a helyesről és a rosszról vitatkozni, mint egy olyan emberrel, aki nem fogadná el a minket körülvevő világ percepcióját, ugyanúgy képtelenes lenne empirikus dolgokról disputálni.<sup>84</sup> Elképzelésünk szerint vitatkozó partnereink ugyanazon modern

autenticitás-ideát felölő kulturából származnak, amelynek fényében rendezik be, formálják életüket. Ha ugyanezen eszmei alap alkotja kiindulópontunkat, akkor feltehető a kérdés, hogy mik az emberi élet feltételei az ilyen értelemben vett eszme megvalósításának.

És mi az, amit a helyesen értett eszme magával szemben támaszt? „Ahhoz, hogy az identitás és az elismerés szoros kapcsolatát megértsük, számításba kell vennünk az emberi élet olyan vonását, amely szinte láthatatlanná vált a modern filozófia fő áramlatának monologikus elfogultsága miatt” – érvel később Az *Elismerés Politikájában* és máshol is az *emberi élet alapvetően dialógikus karaktere* mellett.<sup>85</sup> Taylor az emberiség elsajátításához szükséges előfeltételnek annak dialógikusságában való aktív részvételt, mint tanulási folyamatot tekint. *A kifejezés gazdag emberi nyelveinek elsajátítása révén leszünk önmagunk megértésére és identitásunk meghatározására képes, teljes emberi lény*.<sup>86</sup> A széles értelemben vett kifejezőmódokat, melyek az emberi életvilág átfogó keretét nyújtják, együtt, a másokkal való találkozáskor során sajátítjuk el, az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket nem egyedül, hanem a számunkra fontos másokkal – Mead kifejezésével –, a „szignifikáns másokkal” való interakció során sajátítjuk el. Önmeghatározásom annak módját jelenti, amit az Én specifikusságában, jelentőségében fedez fel a másiktól való különbözőségében. Az önmeghatározás felismerhető tartományában az öntudatok egymás elismerésének lehetőségét hordozzák. Hegelnél az emberi öntudat a társadalmi elismerés tapasztalatától válik függővé, mint a tiszta önmagáról való tudás lehetőségének feltétele. Az öntudatok az elismerés folyamata során kölcsönösen egymásra irányulnak, ahol a „mi” ugyanazt jelenti, mint az „én,” és az „én” ugyanazt, mint a „mi” Az emberi szubjektumok

egész életük során az interszubjektív kapcsolatokban mindig a másik elfogadásra és megbecsülésre vannak utalva. A monologikus ideál a dialógus szerepét genezisére akarja korlátozni, azon belső követelmény folytán, melyet az autenticitás ideálja, mint saját onreflexivitása támaszt önmagával szemben, mint mindenféle kötöttségtől mentes perspektívák eredményét. Véleményünket, szemléletmódunkat magányos reflexió során kell, hogy kialakítsuk, szükségünk van a dolgoktól való távolságra. Valójában azonban nem arról van szó, hogy életünk korai szakaszában megtanuljuk a nyelveket,

majd később pedig felhasználjuk saját céljainkra.<sup>87</sup>

Nem tekinthetünk el annak meghatározottságtól, ami mindig a másikra való utaltságunkat feltételezi a számunkra fontos dolgokban. „Identitásunkat mindig másokkal való dialógusban alakítjuk ki, néha harcban azal, ahogy jelentős mások látni akarnak minket”,<sup>88</sup> és a jelentős másokkal való társalgás még akkor is folytatódik, amikor azok már nincsenek jelen, sőt addig folytatódik, amíg csak élünk. A kapcsolatoktól való teljes függetlenség, ha nem is lehetséges, de mégis arra kell törekednünk, hogy a lehető legönállóbban határozzuk meg önmagunkat. A kapcsolatok arra valók, ahogy beteljesítsük, nem pedig arra, hogy meghatározzuk magunkat.<sup>89</sup> Mint általános ideál, a monologikuság nem veszi figyelembe, hogy mennyire átalakíthatja az élet jó dolgainak felfogását az, ha szeretteinkkel együtt elvezük őket, és hogy bizonyos javak

csak így közösen válhatnak hozzáférhetővé.<sup>90</sup> Az emberi jelentőséget keresve az életben – miközben értelemteljesen akarja meghatározni az életét – ennek fontos kérdések horizontjában kell léteznie. A mai kultúra önmegvalósításra koncentrálo formája önmegsemmisítő abban az értelemben, hogy ellentétben áll a társadalom követelményeivel, a természettel, kizárva a történelem és szolidaritás kötelekeit. Kizárási a Selfen túl eredő követelményeket annyi, mint nem venni tudomást a jelentős dolgok horizontjáról, vagyis a háteret nem észrevenni annyi, mint eltorolni a társadalmi kötelekek-

## Multikultúra

tájával! Taylor a morális autonómia helyét a személyes azonosság keresésének kontextusában jelöli ki. E személyes azonosság megtalálásában, illetve kutatásában egy olyan fundamentális „vágy” jut kifejeződésre, amely a mindenkor cselekvő irányultságát fejezi ki az önmaga számára meghatározott jó által.<sup>92</sup> A személyes azonosság keresésekor nem tekinthetünk el az önértelmezés mezejét alkotó Selfek egymáshoz való közösségétől, a közösséghez való relációktól sem, melyek egyfajta mozgásteret adnak az értelmező kérdéseknek.<sup>93</sup> Az önértelmezésekhez való eljutás egyik módja azon szótárhoz való hozzáférés, ami kifejezi ezen kísérleteket, és Taylor értelmezésében a nyelv elsajátítása csak egy nyelvi közösség konstitutív részeként sajátítható el. Másrészt, ha az önértelmezés meghatározására tett kísérletek megfelelőek a feltett kérdésre adandó válaszok gyanánt, és a kérdések eredeti értelmüket a beszélők egymással való találkozásaik során nyerik el, akkor saját magam meghatározása csak általában lehetséges, ha képes vagyok más Selfekhez való relációim definiálására, megalapozva kiinduló helyzetemet a családi, társadalmi térben, vagy más, például az intim szférában azon emberekhez, akik valamilyen értelemben fontosak számomra. Önazonosságomra vonatkozó tudás magába foglalja saját helyzetemre vonatkozó ismereteket, egy olyan átfogó horizont felölését, amelyen belül képes vagyok megállni.<sup>94</sup> Taylor szerint a nyelvbe való bevezetés azon folyamatos dialógusok eredménye, mely a számunkra fontos személyeken keresztül sajátítható el, akik között felnövünk; az első jelentés, amit megtanulunk, szintén az általuk adott, a számunkra való jelentés lesz, és az, amit beszélgető partnereink által megtanulunk. Az ilyen dialógusok elsősorban valamiről való beszélgetések, és jelzik tárgyak jelentőségét a beszélgetők számára. A jelentések

mezeje – ami meghatározza jelentős dolgok karakterét – az en és mások közös gyakorlata során tárul fel, egy közösséget alkotó kapcsolathálón keresztül, partikuláris szerepek és státusok között mozgó emberek által. A későbbiek során kifejleszthetők az eddigi kapcsolataimtól, háteremtől döntően különböző meghatározást magam számára, és kialakíthatok egy eltérő eszményt az emberi életéről; de az ilyen meghatározásoktól való elrugaszkodás is csak ezen korábbi partikuláris fundamentumról, közös nyelvi alapról kiindulva fogalmazódhat meg, a jelentések csak a másokhoz való relációk mentén értelmezhetők, ha azok elhelyezhetők mások – esetleg döntően ellentétes koncepciói – és meglátásai mentén.<sup>95</sup>

Ebben az értelemben önmeghatározásom nem mehet végbe egyedül, ahogy nem tekinthet el más Selfek értelmező relációitól, a meghatározó közösségtől sem. Az atomista előfeltevésekkel „terhelt” liberális paradigma nem képes az emberi lények integritását egy közösség keretein belül értelmezni, ha az individuumokat előzetesen elkülönült atomok merő halmazának tekinti. Ugyanis, ha az emberek önértelmező lények, akkor nem elsősorban a tradícióból származó fogalmak mentén kell életüket berendezniük, hanem önértelmezésüknek fel kell tudni ismereni a jóra és más fogalmakra vonatkozó társadalmi eredet szükségességét, amelyek ők maguk is konstitutív részei. Az önazonosságra irányuló kérdés azonban nem tekinthet el a kulturális tagságtól, a családi szálaktól, sem a partikuláris hagyományoktól.

Mivel kulturális identitás „elérése” a másikkal való dialógusban folyik, ezért érdemes megvizsgálni a háteret nyújtó liberalizmus pluralis kontextusát. A kulturális különbségek megfogalmazása és társadalmi szinten való megjelenítése még önmagában nem vezet multikulturalizmushoz. Ez csak egy olyan pluralizmus keretein belül oldható meg, melynek politikája konst-

60

hez, a történelmi meghatározottságunkhoz, természetünkhöz tartozó igények tárházat, mindazt, ami igazán fontos lehet. Itt fontos megjegyezni, hogy a szorosabban vett viszonyháló az a sajátos közeg, amely az ember identitását alakítja, a kultúra, ami meghatározza lehetőségeinek horizontját. Ez alkotja kulturális identitását. Ha semmibe veszik, vagy neveléssel teszik kultúráját, megvetéssel kezelik, tagadják az értékét, ezzel méltóságát sérítik meg.<sup>91</sup> Az így megvont elismerés az embert személyes szabadságában korlátozza, abban, hogy az általa fontosnak tartott értékek mentén élje életét, ami akár megfoszthatja attól a lehetőségtől, hogy saját magát válassa. Ezzel a bánásmóddal nemcsak kulturális tagságát kérdőjelezzük meg, hanem az életre való képességét, azt, ami minden embert megillet! És ez, Taylor megfogalmazásában az elismerés megvonásaként megegyezik az elnyomás egy faj-

raktív, toleráns, és együttműködő. Ehhez pedig szükség van egy olyan társadalomra, közösségre, mely saját kulturális tagoltságát felismeri, és képes reflexív módon viszonyulni egymáshoz. E társadalmi diskurzus contextualizálásában, valamint a helyes kormányzati döntések meghozatalában az antropológusnak nagy szerepe lehet. Főképpen a fejlesztési, kormányzati antropológia bevonásával.<sup>96</sup>

Az értékpluralizmus kompetitív formája az értékes lehetőségek gazdag választékát nyújtva pozitív esetben hozzájárul az autonóm képességek kifejlesztéséhez. Az eltérő életformákhoz tartozó ellenétes erkölcsi értékek azonban egymással konfliktusban állnak, és olyan vonásokkal jellemezhetők, amelyek általában intoleranciára ösztönzik az embereket. A különböző etikai meggyőződésű életformák együttese pozitív esetben segíti a szabad autonóm közösség virágzását, kibontakozását, ha az autonómia tiszteletben tartása folytan érvényesül a tolerancia.

Egy ilyen társadalomban a kompetitív pluralizmus lehetne érv a tolerancia mellett. De a gyakorlatban ez nem az automata effektus elve alapján működik, megvalósulásához más elveket is segítségül kell hívni. A razi koncepció<sup>97</sup> keretében a tolerancia kötelességének határai és korlátai szoros kapcsolatban állnak az autonómiára alapozott kötelességekkel. E kötelességek magukba foglalják mindazokat a háttérlehetőségeket, amelyek segítenek megteremteni mind a szellemi, mind a fizikai képességek kibontakozásához szükséges feltételeket. A feladat vállalásában pedig a társadalomban betöltött szerepénél fogva a kormányokra jelentős felelősség hárul.

A liberalizmus eurocentrikussága képtelen megadni a méltó elismerést a más autonóm közösségek számára. Az ellene intézett vád, hogy az autonómia tiszteletére intó kötelesség megvonása alapján nem teszi lehetővé a megfelelő képességek kibontakozását, és megsérti a harmonikus együttélés szükséges feltételét jelentő tole-

rancia kötelességet. Raz különbséget tesz a szűk kárelv (amely csak a szó szoros értelmében vett kár elkerülése érdekében engedélyezi a kényszer alkalmazását), és a tágabb kárelv között (amely a fájdalmak, a sértések és más személyes sérelmek esetén is jogosnak tartja a kényszert). Ha egy embert megfosztunk lehetőségeitől, vagy azon képességétől, hogy éljen az előtte álló alternatívákkal, akkor kárt okozunk neki. Egy embert ért súlyos sérelem ugyanúgy hatással van jövőendő életére, korlátozhatja pozitív szabadságát. A kármegelőzés kiterjesztését azonban csak olyan súlyos esetekben tartja megalapozottnak, amikor valakinek olyan mértékben megsértik az érzéseit, hogy az képtelenné válik arra, hogy normális autonóm életet éljen. Más esetekben a nyilvános kultúrában látja az autonómia feltételeinek biztosítását olyan értelemben, amely fenntart és támogat bizonyos izléseket és törekvéseket.<sup>98</sup>

Az autonómiára alapozott etika (a korábban kifejtetteknek megfelelően) a kárelvvel összhangban támogat bizonyos perfekcionista intézkedéseket, ha az értékes célokat szolgál, szemben a kevésbé értékesekkel. Egy értékpluralista, multikulturális társadalomban azonban szükségképpen akadályokba ütközhet az értékek primátusát kijelölendő célok tekintetében. Ezért a perfekcionista törekvések is korlátozás alá kell szoruljanak; egyrészt összhangban kell álljanak az autonómia, vagyis a multi-autonómiák tiszteletével, másrészt tiszteletben kell tartaniuk a kényszer alkalmazásának a kárelvből eredő korlátait, hasonlóan a manipuláció korlátozását.

Az ilyen paternalistának is nevezhető intézkedéseknek (a fentebb elhangzottak értelmében) kötelessége támogatni az egymással összeegyeztethetetlen törekvéseket és versengéseket, az értékes autonómia feltételeinek megteremtésén keresztül.

A kultúrák együttéléséhez szükséges lehetőségek biztosítása azonban előfeltétel valamilyen értékfogalmat a fennálló kultúrákról, másképpen az értékes autonómiára törekvő perfekcionista intézkedések értelmetlenek lennének. Ez döntő ellenvetés Raz érvelésével szemben. ami lehetetlenne teszi az illiberális kultúrákhoz való közeledést egy ilyen előzetes ismeret nélkül. Raz a személyi szabadság védelmezőjeként azonban tisztában van a legitim kormányzás hatóköréből származó veszélyekkel, amikor óva int a társadalmi feltételek radikális megváltoztatásától, figyelembe véve az ér-

61

KKK

tekek konkrét társadalmi formákhoz való kötődését. A liberális társadalomban élő, autonómiát elutasító közösség esetében is többnyire a tolerancia álláspontjára kell, hogy helyezkedjünk, mert ha a kormány kiszakítja őket eredeti környezetükből, akkor lehetetlenne teszi számukra a normális, értelmes életet. Taylor az egyik csoport másik általi megbecsülésének hiányában látja annak gyökerét, ami a többnemzetiségű társadalmak szétszakadásához vezetett. Az elismerés követése – az a feltevés, hogy az elismerés alakítja az identitást – új fényben világítja meg a kultúrák együttélését; eddig az a politika, amely a kultúrákat hagyta élni, hogy megvédjék magukat a saját kereteik között, nem nyújthatott egyenlő méltóságot azok ismertetének megfelelő hiányában, csupán a megürrelssel ekvivalens tolerancia alsó fokát képezte. A megürrelt támogató politikát fel kell váltás az erősebb követelés, hogy ismerjük el a különböző

kultúrák egyenlő értékét, ne csak élni hagyjuk őket, hanem ismerjük el a méltóságukat. A multikulturális tanterv bevezetése ebben az értelemben nem azért válik fontossá, hogy minél szélesebb kultúrát nyújtson mindenkinek, hanem, hogy megadja a méltó elismerést az eddig kizárt csoportoknak. Ahhoz, hogy a különböző kultúrákat megérthessük, és megfelelő megbecsüléssel illethessük, nem elég annak deklarálása, hogy a nem tárgyalt egzotikus kultúrák ugyanolyan értékkel rendelkeznek, mint a többi. Ez az etnocentrizmusból fakadó tolerancia nem visz közelebb megismerésükhöz, in-

## Multikultúra

jelentéssel gazdagodva mások autonómiájának tiszteletétől az elismerésen keresztül a politikai szabadság fogalmát teszi teljessé.

Ahhoz, hogy saját otthonunkban ne maradjunk idegenek, szükségszerűvé válik a Mi és az Ők közötti határok újrafogalmazása, a szolidaritás növelése a másik felé irányuló imaginárius konstrukció révén. Nemcsak egyfajta nyitottságot követel a dialógus megkezdéséhez, de érzékenységet követel a tőlünk különböző emberek szenvedésének részletei iránt, mely megnehezíti azt, hogy marginalizáljuk őket. Ebben nagy szerepük van az antropológusoknak, akik a folyamatokban artikulálódó diszkontinuitások felismerésével és felmutatásával egy toleránsabb politikai kultúrához járulhatnak hozzá. Mindazonáltal az antropológiának kritikai irányultságánál fogva, Firth<sup>101</sup> szavaival, meg kell tudni maradnia egyfajta kínos, kellemetlenkedő tudománynak.

62

KÉK

kább a leereszkedés jele, a megbecsülés hiányának hatványozott változata. Inkább egy új megközelítést tesz kívánatosnak, hogy egy előfeltevéssel közeledjünk minden kultúra felé, mely kimondja, hogy „minden kultúra, amely elég sokáig éltetett egy társadalmat, mond valami fontosat mindenkinek”.<sup>99</sup> Az előfeltevésnek a horizontok folyamatos oda-vissza történő mozgása során, a kultúrával való tényleges ismerkedés intervallumában kell érvényesülnie. A horizontok kitágításában az eddig adottnak vélt ítéletekben „egyetlen lehetőségként fogunk megjelenni az újonnan megismert kultúra háttérlehetőségei mellett”.<sup>100</sup> A horizontok fokozatos összeolvadása egy új szótár segítségével az érték fogalmának új értelmezését alapozza meg. A kultúrák értékét előfeltételező követelés közelebb visz az értéktételek normatív megalapozásához, hozzájárul a különböző kultúrák elismeréséhez, a tolerancia immár egy újabb

pest: Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997:135.

7 Az antropológusoknak bármilyen hasznos beleszólása a multikulturalizmus vitáiba, mégis azzal a felismeréssel kell 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 legelőször szinte kizárólag az uralkodó etnikai csoportból áll) kulturális hegemóniája 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 öncél önmagában (legyen akár az elméleti vizsgálódás, akár a tanítás tárgya), hanem egy cél elérése érdekében felhasználható eszköz: ennek a célnak az elérésére pedig a kultúra, ahogy azt az antropológusok felfogják, nem minden vonatkozásában alkalmas.” (Turner, 1994:110)

### JEGYZETEK

- 1 Berghe, 1981:132.
- 2 Moore, 1996:3.
- 3 Niedermüller Péter (1989): Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei. In: *Az identitás hettől tíz évtizedében*. Budapest. MTA Néprajzi Kutató Csoport
- 4 Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium, 1997.
- 5 Orvostanhanggató interjúalanyom Budapesten tanult és él két éve, sokféle rétegzett identitással rendelkezik. Elmondása szerint kenyai születésű, muszlimizált zsidó lány, vegyes családból származik, amerikanizált neveléssel, háttérrel, édesapja a Harvardon folytat tanulmányokat, édesanyja francia nyelvű quebeci. Ő maga pedig Németországban, valamint az USA-ban folytatott tanulmányokat Budapest előtt.
- 6 Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press. Magyarul: *Az elismerés politikája* Buda-
- 7 Joan W. Scott: Multiculturalism and the politics of identity. In: John Rajchmann (ed.): *The identity in question*. New York-London: Routledge, 1995. 5.
- 9 W. Scott, 1995:7
- 10 Hall, Stuart: A kulturális identitásról. 1992.61. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997:150.
- 11 Hall, Stuart: A kulturális identitásról. 1992. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997:61.
- 12 Geertz, 2000:395.
- 13 Long, 1996:52.
- 14 Giddens, Anthony (1995): Epilogue: Notes on the Future of Anthropology. In: Ahmed, Akbar S.-Shore, Chris N. (eds.) *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*. London: Atlantic Highlands-Athlone, 272-277. Magyarul: *Anthropolis 1.1.* 2004:38-44. (Fordította Frida Balázs).
- 15 Hannerz, Ulf: *Several Sites in One*. 19-20.
- 16 Hannerz nyomán itt megemlíthető Apadurai (1996: 178), Gupta, Ferguson (1997), Olgiv és Hasstrup (1997).

17 Hannerz, Ulf: *Several Sites in One*. Hannerz említett tesz Watson J. L. (ed.) *Between Two Culture* című kötetre. I. m. 21.

18 MacIntyre, Alasdair: Miért kellett kudarcot vallania a felvilágosodás programjának? In: *Az Erény Nyomában*. Budapest: Osiris, 1999 77–92 (Fordította Birónt Kaszás Éva.) A „Miért kellett kudarcot vallania a felvilágosodás programjának?” című írásból arról szerzünk tudomást, hogy az erkölcsi szabályokra vonatkozó előírások és az ember természetére jellemző közös felfogások konfliktusa egy megosztott teolegikus sémának köszönhetően vezethetett a felvilágosodás vállalkozásának kudarcához, és egyben az individuom „felaltatásához”.

19 MacIntyre, Alasdair (1999): Miért kellett kudarcot vallania a felvilágosodás programjának? In: *Az Erény Nyomában*. Budapest: Osiris, 77–92.

20 Giddens (1990: 18–19) In: Hannerz, Ulf: *Several Sites in One*. 20.

21 Niedermüller, 2004:10.

22 Niedermüller, 2004:10.

23 Niedermüller, uo. A szerző a párhuzamos kulonidejűségek fogalmát Hermann Bausinger (1989) német etnografustól vette át.

24 Welsh, W.: *Unsere Postmodern*, 1993. In: Arno Anzenbacher: *Keresztény társadalomleltika*. Budapest: Szent István Társulat, 2001:114

25 Cassirer, Ernst: *Misztikus, esztétikai és teoretikus tér*. *Vulgo*, II. évfolyam, 1–2. szám, 2000:237–247.

26 Egy most induló taiwani magyar művészeti project, amely egyszerre szolgál szoboregyüttesként és hangszerek együtteseként, európai körutazásának állomásai a következő antropológiai kutatásom tárgyát fogják képezni. A művészeti szobor-zeneegyüttes, Container Man mint egy hatalmas emberi szobor Európa különböző helyein képez művészeti eseményt, a lokális nézések megszólaltatásával.

27 Hannerz, Ulf: *Several Sites in One*. 24. *Globalization*.

28 Moore, 1996:10.

29 Lyotard, J.-F.: *A posztmodern állapot*. (Fordította Bujalos István és Orosz László.) Budapest: Századvég-Gondolat, 1993. 7. *A tudás állapotáról való jelentésnek*, a legfejlettebb országok tudományának jelenkori állapotáról, melyet Lyotard (1979) posztmodernnek nevez, a mai napig nem szűnt meg aktualitása. Lyotard a posztmodern kifejezéssel azt jelöli, hogy a társadalom legitimitációja az újkorból vett (a *Tempo Moderne* értelmében vett modernség-



ből) hagyományozott eszközzel többé nem értelmezhető. A tudományos gondolkodás túllépetti a társadalmi önigazolósnak a fejlődés kezdetén meghatározott formáin. A premodernitás idején az európai civilizáció narrációk, nagy elbeszélések, mítoszok mint mindent átfogó egységek révén igazolta önmagát. Ennek lehetőségét az univerzalizistikus – tehát már nem narratív mitikus –, hanem racionális igazolási kényszer, melyet a tudományos beszéd hozott magával, megszüntette. A tudományos legitimitációs kísérlet azonban ugyancsak maga ellen fordult, mert a tudományos diskurzus is önmaga legitimitását az egyes beszédaktusokat átvélt és ezeket egységbe foglaló filozófiai metadiskurzusból építette fel. A romantika megjelenésével a filozófiai abszolútum elveszett (meghalt), amit a természettudományokban bekövetkezett válság követett (Kuhn, Feyerabend).

Az univerzális metadiskurzus téves feltevése jellemzi Lyotard szerint a strukturális nyelvészetben megjelenő univerzalizációs igényt is. Valójában nem létezik egyetlen nyelvjáték, átfogó univerzális pragmatika vagy grammatika, vagyis a szimbólumok által közvetített életformák különbségei nem szüntethetők meg. Más szóval az életformák disszeminációja pragmatikai szempontból meghaladhatatlan. A zart, ánde univerzálisnak felfogott rendszer helyébe a nyílt rendszer lép; vagy mivel a holisztikus rendszerfogalom itt minden értelmét elveszítette már – a régi rendszerfogalommal szemben a rendszereknek metadiskurzusok révén egységbe nem hozható pluralitásáról van szó.

30 Moore, L. Henrietta: *Anthropology at the Turn of the Century. The Future of Anthropology*, 11.

31 Moore, L. Henrietta: *Anthropology at the Turn of the Century. The Future of Anthropology*, 11.

32 Uo.

33 Tylor, 1871:108. „A kultúra vagy civilizáció tágabban vett etnográfiai értelmében az a komplex egész, amely magában foglalja az erkölcsöt, a törvényt, a szokást, és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember, mint társadalom tagja tesz szert”.

34 Firth, Raymond 1951 *Utalja Sárkány Mihály: Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan, 2000.90. „A 'társadalom' és 'kultúra' fogalmakat a totalitás esz-

méjének kifejezésére használjuk, de mindegyikük a tárgy sajátosságainak csak némelyiket fejezheti ki. Többnyire ellentétes voltak fejeződik ki, valójában különböző oldalakat, összetevőket képviselnek, ugyanazon alapvető emberi helyzetekben. A 'társadalom' az emberi összetevőt emeli ki, az embereket és a közöttük lévő kapcsolatokat. A 'kultúra' a felhalmozott nem anyagi és anyagi készletek (resources) összetevőt emeli ki, amelyre az emberek a tanulási folyamat révén tesznek szert, és amelyet használnak, módosítanak és továbbadnak. Bármelyikük tanulmányozásának azonban magában kell foglalnia a társadalmi kapcsolatokat és értékek tanulmányozását az emberi viselkedés vizsgálatán keresztül”



35 Firth, Raymond 1961:27 *Utalja Sárkány Mihály, In: Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan, 2000.90.

36 Sárkány, 2000:94

37 Bromlej, J. V. (1976): *Etnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat, 31.

38 Niedermüller, 1989:208

39 Cohen, 1993:103

40 Lévi-Strauss, Cl.: *The view from Afar*. Utalja Geertz, C. 2001. Az értelmezés hatalma, Budapest: Osiris, 383.

41 Cohen, 1997:108

42 Cohen uo. 107.

43 Niedermüller, 210.

44 Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor (1996): *Kulturák találkozása Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 65–90.

45 Lendvay Judit (1996): *A nemzetben való gondolkodás két fő típusa*. In: *Tobbiség – Kisebbség*. Budapest: MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport–Osiris, 122–140

46 Lendvay uo. 122–123

47 Scott, W. A.: *Psychological and social correlates of international images*. In: *Kelmann, H. C. International behaviour, Social Psychological analysis*. 72.

48 Niedermüller, 211  
 49 Niedermüller, i. m. 213  
 50 Orvos interjúalanyom Magyarországon nőtt fel, majd Svédországban végezte az egyetemet húszas évei közepén, saját elhatározásából hagyta el hazáját, elmondása szerint választását egy individualizáltabb életforma keresése motiválta, majd Norvégiába költözött a jobb munkalehetőség megteremtése miatt. Ma a magát akkor perzsnának valló férfi nemű identitását is megváltoztatta.  
 51 A *faceted* jelentése: csiszolt, vésett.  
 52 Calhoun, C. (1997): Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium, 99.  
 53 Niedermüller, 2004:10.

54 Ulrich Beck nyomán Niedermüller, 2004:11.  
 55 Dumont, Louis, 1996.  
 56 Dumont, Moore, Hertz és még sokan mások.  
 57 Dumont, Louis, 1996:25.  
 58 Dumont, Louis, 1996:26.  
 59 Niedermüller, 2004:12.  
 60 Moore, 1996:5.  
 61 Niedermüller, 2004:11.  
 62 Moore, 1996:5. Pontosabban ehhez az átfogó kérdéshez vezettek: What is anthropological about anthropological theory?  
 63 Marcus, E. George, 1996:3.  
 64 Moore, 1996.  
 65 Moore, 1996:6. That ethics is a matter of theory as well as of method.  
 66 A Másik tárgyaláshoz lásd Augé, Marc (1994): *Le sens des autres*. Paris: Fayard.  
 67 Niedermüller, 2004:14.  
 68 Niedermüller, 2004:14.  
 69 Benthall, 1995:9.  
 70 Goffman-ról Benthall nyomán lásd Goffman, 1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice Hall.  
 71 Benthall, 1994:6.  
 72 Benthall, 1994:6.  
 73 Moore, 1997:19.

74 Utlaja Ulf Hannerz.  
 75 Taylor, 1991:34.  
 76 Taylor, 1997:129.  
 77 Taylor, 1985. Human Agency and Language. *Philosophical Papers I*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 35.  
 78 Taylor, 1991:35  
 79 Taylor, 1991:36  
 80 Taylor, 1991:37.  
 81 Taylor, 1991:39.  
 82 Taylor, 1991:39. Taylor itt Mill-t követi. John Stuart Mill: On Liberty, „If a person possesses any tolerable amount of a common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode.” John Stuart Mill (1975): *Three essays*. Oxford University Press, 83.  
 83 Taylor, 1992:30-42.  
 84 Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity. II. The Inarticulate Debate*. Cambridge, Harvard University Press, 1992:32.  
 85 Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press. Magyarul: *Az elismerés politikája*. Budapest, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997. 128. Taylornak az emberi dialogikusságról megjelent írásai a „The Dialogical Self”, de ugyancsak a „The Sources of the Self”, vagy a „Cross Purposes”.  
 86 Taylor, 1997:128.  
 87 Taylor, 1997:129.  
 88 Taylor 1997:129.  
 89 Taylor 1997:129.  
 90 Taylor 1997:129., és még Taylor, 1991 *The Ethics of Authenticity*. London: Harvard University Press, 34.  
 91 Raz, 1998:67-77.  
 92 Taylor fentebbi gondolatait Tengelyi László elemzi. Lásd Tengelyi László, 1998 *Élettörténet és sorseselemény*. Budapest, Atlantisz.  
 93 „But we are only selves insofar as we move in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good” In Taylor, Charles: *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990:34.  
 94 Taylor, 1990:27.  
 95 Taylor, 1991:36. „I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self – definition, in another in relation to those who are now crucial

to my continuing grasp of languages of self – understanding and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call ‘webs of interlocution’.

96 Moore, 1996:3  
 97 Raz, Joseph (1998): Szabadság és autonómia. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium, 95-116. A razi kérelv a klasszikus megfogalmazással szemben, a bárkit erő kár megelőzését tekinti az egyetlen igazolható alapként egy személy kényszerítéséhez. A károkozás, mint helytelen cselekvés – normatív fogalomként – mindig abban az etikai elméletben nyeri el sajátos jelentését amelybe beégyeződik. Kontextusból függetlenül csupán formális elv marad, nem vezet politikai következményekhez. Raz, a kérelv értelmezhetőséget egy olyan etikai keretbe helyezi, amely a személyes autonómiát tekinti központi értékűnek, a jó élet lényegi összetevőjeként. Az autonómia tiszteletben tartása abban az értelemben lehet a liberális politikai moralitás alapja, hogy olyan alternatívákat biztosít a társadalom tagjai számára, amelyek között mindenki a legnagyobb mértékben képes autonóm módon beégyeztetni a lehetőségeit a kötelezőkkel. Az autonómia elve, amely megköveteli az államtól, hogy biztosítsa mindenki számára az autonómia feltételeit, olyan kötelezőket szül, amelyek messze túllépnek a be nem avatkozás negatív kötelezésén. Kötelezőnk nemcsak arra terjed ki, hogy megakadályozza az autonómia elvesztését, hanem azon károk elkerülésére is, amellyel nem javítanak valakinek a helyzetén.  
 98 Raz, 1998:110.  
 99 Taylor, 1997:148  
 100 Taylor, 1997:148  
 101 Benthall, 1994:9.

IRODALOM

Augé, Marc (1999): *An Anthropology for Contemporary Worlds*. Stanford: Stanford University Press.  
 Barth, Fredrik (1993): *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*. Amsterdam.  
 Barry, Brian M. (2001): *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge, Polity Press.  
 Benhabib, S. (1992): *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge, Polity Press.

- Benhabib, S. (2002): *The claims of culture equality and diversity in the global area*. Princeton: Princeton University Press.
- Benthall, Jeremy (1994): From Self-Appause through Self Criticism to Self-Confidence. In: Ahmed, Akhbar-S. Shore-Chris N. (ed.): *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*.
- Berghé, Pierre L. (1981): *The Ethnic Phenomenon*. New York-Oxford.
- Bourdieu, Pierre (1980): „L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région”. *Actes de la recherche en science social*, 35. (magyarul: Az identitás és a reprezentáció. Szofi, 1985/4).
- Bourdieu, Pierre (2004): *Science of Science and Reflexivity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bromlej, Jurij V. (1976): *Etnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat, 29–33.
- Calhoun, Craig (1997): Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium.
- Cohen, Anthony P. (1997): A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium, 102–108.
- Devos, G. (1993): Tactics of choice. In: *Responses to changes*. Berkeley: University of California, 184–190.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Descombes, V. (2001): Que peut-on demander à la philosophie morale? *Cités*, 5:13–31.
- Dumont, Louis (1996): *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
- Enkson, Eric H. (1968): *Identity. Youth and Crisis*. New York. 208–225 295–321.
- Friedman, Johathan (1984): *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Gellner, Ernest (1988): *Language and Solitude*. Cambridge: Cambridge University Press 59–62, 145–151.
- Gellner, Ernest (1987): *Anthropology and Politics. Revolution of the Sacred Grove*. Oxford: Blackwell.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, Stuart (1996): Who needs identity? In: Stuart Hall-Paul Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1–18, 53–61.
- Hall, Stuart (1989) New Ethnicities. In: Kobena Mercer (ed) *ICA Documents 7 Black Film*, British Cinema
- Handler, R. (1994): Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept? In: J. R. Gillis (ed.) *Commemoration The Politics of national Identity* Princeton University Press
- Harris, Marvin (1996): *Theories of Culture in Postmodern Times* Walnut Creek-London-New Delhi: AltaMira Press-Sage Publications
- Heller Ágnes (1997): *Az idegen*. Budapest: Múlt és jövő Lap- és Könyvkiadó, 7–42.
- Honneth, Axel (1997): *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor.
- Hoppál Mihály (1983): Etnikus Jelképek egy amerikai közösségben. In: *Jelképek – Kommunikáció – Társadalmi gyakorlat Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest: Tömegkommunikációs Központ, 408–418.
- Hoppál Mihály (1989): Hiedelemrendszer és identitás. In: Várné Szilágyi Irbolya-Niedermüller Péter (szerk.): *Az identitás kérdésük tükrében*. Budapest: TIT, 63–75.
- Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor (1996): Kultúrák találkozása. In: *Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 65–90.
- Karim, W. J. (1996): Anthropology without Tears: How a „Local” sees the „Local” and the „Global”. In: Moore H. L. (ed.): *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Kearny, M. (1995): The Local and the Global: The Anthropology as Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24:547–645
- Kymlicka, Will (1991): *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon.
- Lendvay Judit (1996): A nemzetben való gondolkodás két fő típusa. In: *Többség – Kisebbség*. Budapest: MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport–Osiris, 122–140
- Lyotard, Jean-François (1979, 1993): *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Les Edition de Minuit. Magyarul: *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég, 1993.
- Marcus, E. G. (1996): Critical Anthropology Now: An Introduction. In: George E. Marcus (ed.): *Critical Anthropology Now*. Santa, Fe. School of American Research Press, 3–29.
- Moore, H. L. (1999, 2003): Anthropology at the Turn of the Century. In: *Anthropological Theory Today*. Cambridge-Oxford-Malden: Polity Press-Blackwell.
- Moore, H. L. (1996): The changing Nature of Anthropological Knowledge: An Introduction. In: *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Niedermüller Péter (2004) „Ten Years After” – avagy mi történt a kultúrakuratózás dilemmáival? *Anthropolis*, 1:8–19
- Márkus György (1998) *Metafizika – mi végre?* Budapest: Osiris.
- Raz, Joseph (1998) Szabadság és autonómia. In: Hóranaszki F. (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium, 95–116
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): *A társadalmi szerződésről, avagy a politika jog elvei*. Budapest: PannonKlett
- Sárkány Mihály (2000): *Kalendáriumok a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan, 89–115
- Scott, W. A. (1996): Psychological and social correlates of international images. In: W. C. Kelmann (ed.): *International behaviour, Social Psychological analysis* 72.
- Scott, W. J. (1995): Multiculturalism and the politics of identity. In: John Rajchmann (ed.): *The identity in question*. New York-London: Routledge, 5–15.
- Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 124–153.
- Taylor, Charles (1985): Human Agency and Language. *Philosophical Papers I*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1989): *The Sources of the Self*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991): *Ethics of Authenticity*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994): The Politics of Recognition. In: Goldber Theo D. (ed.): *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.
- Turner, Terence (1993): Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of? *Cultural Anthropology*, 8 (4), 411–429.
- Tylor, Edward Burnett (1997): A primitív kultúra. In: Bohannan, Paul-Glazer, Marc (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 108–127.
- Ulin, R. (1991): Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and Postmodernism in Anthropology. *Critique of Anthropology*, 11(1): 63–89
- Zarka, Y. Ch. (2000): *L'Autre voie de la Subjectivité (Le Grenier à Sel)*. Paris: Beauchesne.