

mtatkki

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

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

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

Reich Orsolya

Charles Taylor multikulturalizmus elmélete*

1. Bevezetés

Hogyan lehet biztosítani a különböző kultúrák és szubkultúrák harmonikus és hatékony együttélését? Miféle választ adhat kulturális kisebbségek által érzékelt igazságtalanságokra egy liberális demokrácia? Miképp érthetjük meg és artikulálhatjuk a kisebbségek problémáit, hogy adekvát választ legyünk képesek adni rájuk? Charles Taylor munkássága óriási hatást gyakorolt a kortárs politikai gondolkodóknak a fenti kérdésekre adott válaszára; „Az elismerés politikája” (1997 [1992]) című esszéje 1992-es megjelenését követő néhány év alatt a multikulturalizmus témájának egyik – ha nem a - leghivatkozottabb írásává vált.^{i[1]}

Taylor központi tézise, hogy „identitásunkat az elismerés, vagy annak hiánya, gyakran a rossz értelemben vett elismerés formálja. Így egy ember vagy egy csoport valódi kárt, valódi torzulást szenvedhet, ha a többi ember vagy az őket körülvevő társadalom korlátozó, lealacsonyító, megvető képet tükröz vissza róluk. Az el nem ismerés, vagy a rossz értelemben vett elismerés okozhat sérelmet, lehet az elnyomás egyik formája, hamis, eltorzított, túlságosan is leegyszerűsített létmódokba zárhatja az embert” (Taylor 1997: 124).^{ii[2]} E hamis, leegyszerűsített, eltorzult - megelőlegezve: nem autentikus - létmód elkerülésének érdekében Taylor a procedurális demokrácián való túllépés, a különbözőség politikájának (*the politics of difference*) alkalmazása mellett érvel, vagyis amellet, hogy az állam a kulturális kisebbségek fennmaradását intézkedéseivel aktív módon segítse elő, még akkor is, ha ezzel polgárai szabadságát és egyenlőségét bizonyos mértékig sérti.

Írásomban arra teszek kísérletet, hogy kimutassam, Taylor a különbözőség politikájának propagálásakor figyelmen kívül hagyja azon feltételek egy részét, amelyek saját nézetei szerint (is) szükségesek a teljes, vagy „jó” emberi élet megéléséhez, és szándékával ellentétben elárulja az autenticitás központi jelentőségű morális eszményét. Nézetem szerint az a „különbségvak” liberális politika, amelyet Taylor elutasít, az általa javasolt politikánál sokkal nagyobb teret nyújt a szubjektivitás egyes aspektusainak megéléséhez, ráadásul a különbözőség politikájával szemben anélkül, hogy a modern demokrácia alapelveit veszélyeztetné. Miután „Az elismerés politikájában” Taylor a már korábban kifejtett, az énre (*self*), az identitásra, illetve a modern moralitásra vonatkozó nézeteire támaszkodva fejti ki az állam kívánatos működésére vonatkozó gondolatait, korábbi írásait is felhasználnom gondolkodásmódja rekonstrukciójához, illetve – dolgozatom második felében – kritikámhoz.

2. Az elismerés politikája: autenticitás és elismerés

2.1

„Az elismerés politikájának” kiindulópontja, hogy az elismerésről szóló diskurzus az utóbbi években, évtizedekben megszokottá vált számunkra. „A méltó elismerés nemcsak valamiféle udvariasság, amellyel felebarátainknak tartozunk, hanem életbe vágó emberi szükséglet” (Taylor 1997: 125) - állítják a kisebbségi vagy „alávetett” (subaltern) csoportok képviselői, és Taylor láthatólag elfogadja álláspontjukat.

Az egyenlő elismerés, ahogy Taylor látja, kétféleképpen fogható fel. Az egyik nézőpont (*az univerzalizmus politikája*) szerint az egyenlő elismerést az azonos jogok és mentességek mindenki számára adott kosara és a diszkrimináció alapjául szolgáló különbségek iránti vakság biztosítja. A másik szerint az egyenlő elismerés speciális jogokat és kivezettségeket követel meg bizonyos csoportok számára, ha kultúrájukat lenézik, vagy kultúrájuk létezése veszélyben forog. Ez utóbbinak – *a különbözőség politikájának* – hívei szerint az első nézet, a „különbségvakság” valójában nem adja meg a méltó elismerést, elutasítja és lenézi a másságot, s komoly sérüléseket okoz bizonyos csoportok tagjaiban, azáltal, hogy nem ismeri el a „más” emberek leglényegét (Taylor 1997: 131-135).

Az univerzalizmus politikájának metafizikai-antropológiai megalapozását Taylor Kantnál véli megtalálni, azon gondolatban, mely szerint emberi méltóságunk azon nyugszik, a megbecsülést az parancsolja, hogy racionális lények vagyunk, akik képesek életüket elvek szerint irányítani (vö. Kant 1991 [1778]: 68). Ebből az univerzális képességünkből – tekintet nélkül arra, hogy az egyes személyek mennyit valósítanak meg belőle – a modell képviselői szerint közvetlenül következik a társadalmi egyenlőség követelménye. A modell nagyon érzékenyen reagál a társadalmi egyenlőtlenségekre, és mindenképpen szeretné elkerülni azt, hogy a társadalom szétszakadjon első- és másodrendű polgárookra. Az alapvető probléma azonban az, hogy a modern társadalmakat erőteljes rétegzettség jellemzi (és ez gyakorta kulturális, etnikai vagy egyéb csoportokban betöltött tagsághoz kapcsolódik). Az univerzalizmus tompított változatának képviselői szerint ez a rétegzettség arra ítélhet egyeseket (a nyomorgókat), hogy másodosztályú polgárokként létezzenek, hiszen helyzetük miatt nem tudják kihozni polgári jogaikból a legtöbbet, s emiatt indokolt helyzetüket speciálisként kezelni, velük szemben megkülönböztetett módon eljárni. Ez a megkülönböztetett eljárás mindenképpen ideiglenes kell legyen, hiszen csak az egyenlőtlenségek, társadalmi-gazdasági különbségek kiküszöbölését célozza. Így a fordított diszkriminációt példának okáért „olyan ideiglenes intézkedésként védelmezik, amely előbb-utóbb kiegyenlíti majd a pályát, és akkor a régi ’különbségvak’ szabályok újra életbe léphetnek, és már nem fognak senkit hátrányos helyzetbe hozni” (Taylor 1997: 133). Fontos megjegyezni, hogy a modell a kulturális különbségeket nem akarja kiküszöbölni, de nem is tekinti értéknek. Az ideiglenes intézkedések célja, hogy eljuttasson mindenkit egy végső, a polgári jogokkal való élés képességének tekintetében különbségek nélküli társadalmi térbe. A modell képviselői szerint ha megszűnnének az esélykülönbségek, semmi okunk nem lenne többé arra, hogy az addig hátrányos helyzetű csoportok tagjait másképpen kezeljük, speciális jogosultságokkal ruházzuk fel.

A másik modell egy bizonyos értelemben szintén univerzalista alapokon áll, azonban nem egy absztrakt emberit ismer el és becsül mindenkiben, hanem az embereket a maguk sajátos különbözőségében tiszteli. A mindenki egyenlő elismerése e modellben gyökeresen mást jelent; „amit a különbözőség politikája el akar ismertetni, az egy bizonyos személy vagy csoport egyedi identitása, mindenki mástól való különbözősége. Az elgondolás lényege az, hogy pontosan ezt a különbözőséget nem vették tudomásul, hamisították meg, s asszimilálták a többségi identitáshoz. Az autenticitás ideálja szempontjából pedig az asszimiláció a legfőbb bűn” (Taylor 1997: 132). A különbözőség politikája is érzékeny a másodosztályú állampolgárság problémájára, azonban alapvetően másképp közelíti meg a kérdést: a hátrányos megkülönböztetés ellen úgy harcol, „hogy megköveteli, hogy a polgárok különbségeit különböző bánásmódok alapjának tekintsük” (Taylor 1997: 133). A társadalmi csoportok a gazdasági lehetőségekhez való egyenlő hozzáférése e modellben még nem lenne ok arra, hogy senkinek ne legyenek speciális jogosultságai. A különbözőség a modell képviselői szerint egy önmagában vett érték, amelyet védeni kell, hiszen a saját „formánk” szerinti létezés a jó élet

alapfeltétele. Ha kultúránktól idegen értékek egy készletét erőltetik ránk, akkor nem ismerik el a mi méltóságunkat, nem kezelnek „többségi” polgártársainkkal egyenlőként.

2.2

Taylor az univerzalizmus és a különbözőség politikájának, a kettő történeti előzményeinek és mibenlétének tárgyalása után a liberalizmus fogalmát veszi szemügyre, abból a szempontból, hogy mennyire képes kezelni és elismerni a különbözőségeket, és ennek érdekében elismerni a kollektív célokat. A sztenderd liberalizmus alap gondolatát Ronald Dworkin vonatkozó cikke (1992) alapján fejti ki, majd egy alternatív liberalizmus-felfogást javasol.

Dworkin (1992) kétféle morális elkötelezettséget különböztet meg: a *szubsztantívat* (ez az élet céljaira vonatkozik) és a *procedurálisat* (mely szerint a célokra vonatkozó elgondolásaink különbségeire való tekintet nélkül egyenlően és tisztességesen kell bánnunk egymással). Dworkin szilárdan kiáll amellett, hogy a liberális államnak (csak) procedurális elkötelezettséggel szabad bírnia, semlegesnek kell maradnia az élet céljainak tekintetében, amellett, hogy a kormányzat csak akkor tudja polgárait egyenlőként kezelni, ha egyetlen szubsztantív nézetet sem támogat. Ha a kormányzat szubsztantív célokat támogató intézkedéseket hoz, diszkriminálja azon polgárait, akik nem az ezzel összhangban álló életfelfogást vallják. Dworkin nézete szerint ez olyan, mintha az állam azt mondaná egyes polgárainak, hogy nézeteik nem olyan értékesek, mint más (a demokrácia játékszabályaiból következően a többséget alkotó) polgárok nézetei.

E procedurális liberalizmus (ami lényegében az univerzalizmus politikáját takarja) alapja a fentebb már említett kanti emberkép, amely a méltóságot azon képességünkben véli felfedezni, hogy a különböző nézeteket felbecsüljük és egyik vagy másik mellett elkötelezzük magunkat. A procedurális liberalizmus hívei szerint „ha bizonyos emberek megfontolásainak eredményét hivatalosan másokéi fölé emelnénk, akkor nem becsülnénk mindenkiben egyenlően ezt a képességet. A liberális társadalomnak semlegesnek kell maradnia a jó élet kérdésében, annak biztosítására kell korlátoznia magát, hogy polgárai, bárhogy lássák is a világot, tisztességesen bánjanak egymással, az állam pedig egyenlően bánjon mindegyikükkel” (Taylor 1997: 143).

Taylor Dworkinnal és a liberális hagyománnyal szembehelyezkedve úgy gondolja, hogy „egy erős kollektív célokkal rendelkező társadalom is lehet liberális” (Taylor 1997: 144). Elképzelése szerint szervezhetünk a „jó élet” meghatározása köré társadalmakat anélkül, hogy ezzel lebecsülnénk azokat, akik a „jó életnek” nem a szóban forgó koncepcióját követik. Úgy véli, nincs szükségszerű összefüggés az egyenlő bánásmód és a jó kollektív eszméje között, így a kettő korántsem zárja ki egymást. Nézete szerint miután vannak javak, amelyekre csak közösen törekedhetünk, ezekkel foglalkoznia kell az államnak, nem lehet kizárni, sem megtiltani, hogy egy közösség törekedjék rájuk, ha akar. Tolmácsolásában jogos, hogy vannak olyan értékek, életformák, amelyeket a közösség olyan fontosnak tart, hogy fönntmaradásukat nem bizza a véletlenre, hanem mindent megtesz annak érdekében, hogy a jövőben is létezzenek, s legyenek képviselői. Nyilvánvaló azonban, hogy nem mindenki fog egyetérteni abban, milyen javak is érdemlik meg a törődést, mely értékek, életformák a támogatást, sőt, még az is megkérdőjelezhető (és a procedurális demokrácia hívei nem is restek ezt megtenni), hogy egyáltalán szükség van-e ilyesmire. A liberális társadalom attól lesz ebben a koncepcióban liberális, ahogy azon tagjaival bánik, akik nem osztják a közös célokat: tiszteli különbözőségüket és megvédi alapvető jogaikat.^{iii[3]}

2.3

Az egyenlő méltóság elvileg „különbségvak” politikája, illetve a procedurális liberalizmus eszméje Taylor szerint nem támogatandó, mert a többségnek megfelelő öntőformába kényszeríti a kisebbségeket is, és nem segíti elő azt, amire a különböző kulturális csoportokból álló társadalmak vágnak, jelesül a fennmaradást.^{iv[4]} Saját liberális koncepciója az alapvető jogok körét kivéve „mérlegeli az egyenlő elbánás bizonyos formáit a kultúra fennmaradásával szemben, és néha a második mellett dönt” (Taylor 1997: 145). A procedurális liberalizmus (illetve az univerzalizmus politikája) álságos és helytelen voltát több szempontból is meg kívánta világítani, érvei közül négyet emelek itt ki.

Az első szerint a semlegesség procedurális ideálját lehetetlen megvalósítani. Nincs olyan, hogy semlegesség, a „liberalizmus nem az összes kultúra találkozási pontja, hanem a kultúrák egy csoportjának politikai kifejeződése, és mint ilyen, összeegyeztethetetlen más kultúrákkal” (Taylor 1997: 145). A jogi alapú liberalizmus is kultúrafüggő, az értékek egy partikuláris készletéből ered. A procedurális intézmények által hozott közpolitikai döntések kikerülhetetlenül reflektálnak a jó azon koncepcióira, amelyet a domináns (nyugati-keresztény kultúrkörben felnevelkedett) csoportok vallanak.^{v[5]}

A második szerint a semlegesség doktrínájának talapzatán álló proceduralizmus azáltal, hogy nem ismeri el saját morális alapjait, bizonytalanságban tartja saját támogatóit, amikor versengő értékekről kellene dönteniük, vagy amikor a ki nem mondott előfeltevések és más értékek kerülnek egymással szembe. Példának okáért, azáltal, hogy az elmélet nem ismeri el, hogy értékek egy partikuláris készletén alapszik (hogy maga is a harcban álló világnézetek egyike), nehezen képes választ adni azoknak, akik nem értik, miért is nem helyénvaló a blaszfémiát elkövetőkkel szembeni gyilkosságra való felbújtás.

A harmadik szerint az egyéni jogok hangsúlyozása a proceduralizmust különösképpen ellenállóvá teszi a kollektív javakkal szemben (ide tartozik – a későbbiekben majd jobban látható okokból – a kulturális közösségek fennmaradása is), amelyek természetüknél fogva csak közösen valósíthatók meg. A proceduralizmus tehát szükségtelenül rigid.

Végezetül a proceduralizmussal szemben felhozható ellenvetés lehet az is, az elvileg „különbségvak” politikája valójában maga hoz létre másodosztályú állampolgárokat azáltal, hogy az uralkodó kultúrát tükrözi vissza, és így arra készíti a kisebbségi csoportok tagjait, hogy számukra „idegen formát vegyenek fel” (Taylor 1997: 135). Ez a tudattalan – vagy be nem ismert – nyomás (ami érvényesül az iskolákban, hivatalokban és hasonló állami intézményekben) arra készíti a kisebbségi kultúrák tagjait, hogy asszimilálódjanak a többségi vagy domináns identitáshoz, és ezáltal megfosztja őket az autentikus létezésről.

2.4

A procedurális liberalizmus kritikáját és a szubsztantív liberalizmussal kapcsolatos (támogató) gondolatait Taylor a quebeci nyelvtörvényről vallott nézetei kapcsán fejti ki. A quebeci kormányzat – Taylor szerint helyesen – számos nyelvi törvényt hozott.^{vi[6]} Az egyik szerint például az ötven alkalmazottnál többet foglalkoztató vállalatok üzleti nyelve a francia kell, hogy legyen. A másik törvényen kívül helyezi a nem francia nyelvű kereskedelmi szerződéseket. A harmadik szabályozza, hogy kik küldhetik gyermekeiket angol nyelvű iskolába (a bevándorlók és a francia anyanyelvűek nem).^{vii[7]} E törvények tehát korlátozzák a quebeci polgárok szabadságjogait, a francia kultúra fennmaradásának érdekében.

Mint már említettem, Taylor szerint vannak olyan javak, amelyek természete megköveteli, hogy közösen törekedjünk rájuk, és az ilyenekkel foglalkozni közérdek. A quebeci társadalom Taylor

nézete szerint attól liberális, hogy a „közös jó” koncepcióját nem osztó tagjait is jogokkal ruházza fel. Ezen jogok alatt azonban (csak) azokat kell érteni, „amelyeket már a liberális hagyomány kezdeténél döntő fontosságúaknak ismertek el: az élethez, a szabadsághoz, a tulajdonhoz, a méltányos eljáráshoz, a véleménynyilvánításhoz, a szabad vallásgyakorláshoz való jogokat és hasonlókat. Ebben a modellben nem látnak lényegi összefüggést az alapvető jogok és mondjuk a szabadon választott nyelven kötött kereskedelmi szerződés joga között. A modell [tehát] különbséget tesz az alapvető szabadságjog és a fontos, de visszavonható privilégiumok és mentességek között. Az előbbieknak sérthetetleneknek kell maradniuk, az utóbbiak azonban korlátozhatóak a köz érdekében, ha jó okunk van rá” (Taylor 1997: 144).

De mi lehet ez a jó ok? A quebeci kormányzat példája tekintetében a procedurális liberalizmussal szemben felhozott első két vád – első pillantásra legalábbis – irrelevánsnak tűnik (és a második kettő elfogadása mellett sem láthatunk különösebb indokot): mind a francia-kanadaiak, mind az angol-kanadaiak a nyugati keresztény kultúrkörhöz tartoznak, az élet alapvető értékeiről vallottak tekintetében a két népesség felfogása között „laikus szemmel” nem láthatunk nyilvánvaló különbséget. Miért kell mégis a francia- és az angol-kanadaiak különbözőségét kiemelten kezelni, miért fontos, hogy az állam aktív módon beavatkozzon, s az eltűnőben (de legalábbis veszélyben) lévő nyelv megmaradása érdekében az egyének szabadságát korlátozó intézkedéseket vezessen be? Miért kell akár az egyének akarata ellenére a francia kultúra erősítésén dolgozni? Egyáltalán, milyen tekintetben és miért számít a francia kultúra létezése (védendő és őrizendő) kollektív jónak? Ezen kérdések megválaszolásához Taylornak az énről és az identitásról vallott nézeteit kell szemügyre vennünk.

3. Az én (*self*) jellegzetességei

3.1

Taylor szerint az, hogy egyáltalán van olyan, hogy én (*self*) és van értelme énségről (*selfhood*), mint jelenségről beszélnünk, jellegzetesen modern – tehát történelmi - fejlemény. Ugyanez igaz az identitásra is. Úgy véli, sokféle értelemben lehetünk személyek és ez összekapcsolódik az arról szóló különböző értelmezésekkel, hogy mit is jelet személynek lenni; „a modern értelemben vett 'identitásról' való beszéd néhány száz évvel ezelőtt érthetetlen lett volna elődeink számára” (Taylor 1989: 28; vö. 1997: 125).^{viii[8]} Az, ahogyan az emberek megértik önmagukat időn (történelmen) és kultúrákon át változik.^{ix[9]}

Úgy tűnik, Taylor szerint az ének ugyanakkor vannak olyan jellegzetességei is, amelyek a történelmi tartalmakon vagy vonatkozásokon túlmutatnak: az ember nyelvvel bíró lény, az önértelmezés (illetve egy az élete folyásáról és irányáról szóló narratíva kialakítása) és a másokkal folytatott dialógus központi szerepet játszik identitásának kialakulásában. Az ember inherens módon morális létező, céljai vannak, céljai kialakítását és artikulálását pedig egy morális keret (*framework*) vagy horizont teszi lehetővé (vö. Abbey 2000: 55-57). A személy ezen aspektusai szorosan összefüggenek egymással.

„Az ember mindenekfelett nyelvvel bíró állat”- írja Taylor (Taylor 1985c: 216); „ha egy személyt akarunk tanulmányozni, akkor olyan létezőt tanulmányozunk, amely egy bizonyos nyelvben létezik, vagy [legalábbis] részben a nyelv által formálódik” (Taylor 1989: 35). A nyelvet közösségben, másokkal való dialógusban sajátítjuk el, ez a dialógus pedig meghatározza önértelmezésünket (*self-interpretation*). Céljainkat egy bizonyos nyelven fogalmazzuk meg, és ez a nyelv teszi lehetővé a jóhoz (a különböző értékekhez) való viszonyt. A nyelv, amelyet valaki beszél, kiértékelt kategóriák olyan vázát alkotja, amely a jelentésteli

választást lehetővé teszi. Miután a nyelv sosem privát, hanem mindig közös „tulajdon”, az ember jóról alkotott koncepciója kapcsolódik a (nyelvi) közösségben betöltött tagságához (Taylor 1989: 34-35).

Taylor nézete szerint a nyelv nem csak leíró jellegű képződmény; a szavak nem pusztán úgy kapcsolódnak dolgokhoz, mint címkék. A szavak nem egyszerű eszközei gondolataink kommunikálásának, funkciójuk nem merül ki abban, hogy kifejezzék és szervezzék (kifejeződésükhöz képest preegzisztens) belső gondolati tartalmainkat. Nyelvelméletében – melynek gyökereit olyan XVIII. századi német gondolkodóknál kell keresnünk, mint Humboldt (l. pl. Taylor 1989: 525) vagy még inkább Herder (l. pl. Taylor 1995b) – a szavak gondolatokat és érzelmeket konstituálnak. A nyelv tevékenység, ha valamit más szavakkal írunk le, új nevet adunk neki, az megváltoztatja az adott tárgyat illető érzékelésünket is (vö. Taylor 1985d: 10). A nyelv közösségbe ágyazott létező, másokkal folytatott párbeszédeinkben, azok segítségével sajátítjuk el. Használata teszi lehetővé, hogy megfogalmazzuk magunkat; nyelvünk, fogalmaink formálnak minket.

Taylor meglátása szerint a „kifejezés gazdag emberi nyelveinek elsajátítása révén leszünk önmagunk meghatározására képesek, teljes emberi lények. A nyelvet itt széles értelemben veszem: nem csak a szavakat értem alatta, de a kifejezés más módjait is, amelyek mind alkalmasak az önmeghatározásra, beleértve a művészetet, a gesztusokat, a szerelem és hasonlókat ’nyelveit’. [...] Az emberek nem egyedül tanulják meg az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket, hanem a számukra fontos másokkal – akiket George Herbert Mead „szignifikáns másoknak” nevez (Mead 1973) – való interakció során” (Taylor 1997: 128-129).

Az egyének (és a közösségek) tehát folytonos beszélgetésekben formálódnak, és ez nem csak gyerekkorunkra jellemző, hanem egész életünkben így van. A párbeszédet nem lehet megszakítani, beszélgetőpartnereink mindig jelen vannak, ha máshol nem, hát a fejünkben. A párbeszéd ugyanis nem csak a szó szoros értelmében vett beszélgetést jelenti: párbeszédet folytatunk jelen nem levő szeretteinkkel, amikor elképzeljük, hogy mit mondanának erre vagy arra, párbeszédet folytatunk könyvekkel, és – legalábbis az, aki hisz benne – Istennel is. Beszélgetőpartnereinket bizonyos mértékig változtathatjuk, de „a szignifikáns mások [...] életünk során mindvégig hatással vannak ránk, akkor is, ha ez a hatás életünk kezdetén ért minket”- írja Taylor (Taylor 1997: 128 – 131; vö. Taylor 1989: 36). Az én (*self*) mindig a szignifikáns másokkal összefonódva létezik, ezeket a hálókat tagadhatjuk, megpróbálhatunk kitörni belőlük, de teljesen sosem szabadulhatunk meg tőlük. A szignifikáns mások azok a mások, akik elengedhetetlenek ahhoz, hogy az egyén teljes mértékig megvalósíthassa önmagát. Az egyén java, vagyis élete fundamentális értékeinek definíciója és megvalósítása, tőlük függ (Taylor 1997: 129-131; vö. Taylor 1989: 36-38).

Taylor úgy véli, a monologikus ideál – mely szerint az emberi lélek genezise „olyasmi, amit mindenki egyedül visz végbe” (1997: 129) és ami az egyéni szabadságra, autonómiára és függetlenségre helyezi a hangsúlyt – nem veszi figyelembe, „hogy mennyire átalakíthatja az élet jó dolgainak felfogását az, ha szeretteinkkel együtt élvezzük őket, és hogy bizonyos javak csak így, közösen válhatnak hozzáférhetővé. [...] Ha az általam nagyra értékelt dolgok közül néhány csak egy általam szeretett személyen keresztül hozzáférhető számomra, akkor az illető identitásom részévé válik” (Taylor 1997: 129; Taylor 1991: 34). Taylor szerint értelmetlen feltennünk azt a kérdést, hogy mi az ember „önmagában”, a személy csak „interlokúciós hálóban” létezik (Taylor 1989: 34-36).

3.2

Taylor nézete szerint az ember alapvető ontológiai jellegzetessége, hogy „önértelmező szubjektum [*self-interpreting subject*]” (Taylor 1985d: 4). Míg az emberek egyrészt természeti létezők, személylyé az teszi őket, hogy önmegértéssel bírnak. Az emberi önértelmezés – ahogy már említettem – mind a nyelvvel, mind a dialogicitással szorosan összefügg. Önértelmezésünket egy adott nyelven, adott fogalmi készlettel, „szótárral” végezzük. A nyelv az, ami lehetővé teszi, hogy lehessen önértelmezésünk, és ezáltal többek lehessünk, mint egyszerű cselekvők [*agent*].

Ahogy Ruth Abbey (2000: 58-59) is megjegyzi, Taylor szerint az embereket részben önmegértésük konstituálja: az hogy az ember hogyan látja magát, még nem minden, amit tudhatunk róla, mindazonáltal az identitása vitális komponense, olyan, amiről nem lehet megfeledkezni. A természettudományos modellek pont azért képtelenek az emberi viselkedést és a társadalmat megmagyarázni, mert az öndefinícióknak „hozzáad” valamit az identitásunkhoz. Ahhoz, hogy megérthessünk egy személyt, nem elég, ha tudjuk, hogy milyen nációhoz tartozik, melyik osztály tagja, hány éves (stb.)^{xi[10]}, de bizonyos értelemben azt is tudnunk kell, hogy ő hogyan látja saját magát.

A nyelv változása vagy bővülése hatást gyakorol ránk: ha változnak a fogalmaink, ha új fogalmakat vonatkoztatunk magunkra, akkor változunk mi magunk is. Másokkal folytatott dialógusainkban fogalmakat, leírásokat cserélünk a világról és önmagunkról.^{xi[11]} A mások rólunk alkotott fogalmai hatnak ránk, segítségükkel újrafogalmazhatjuk – sőt, többé-kevésbé kénytelenek vagyunk újrafogalmazni – azt, hogy mi is az a valami, ami mi magunk vagyunk.^{xii[12]} Annak ellenére, hogy változhat az út, amin keresztül interpretáljuk magunkat, ezek az önértelmezések azért nem teljesen esetlegesek vagy önkényesek. Az ember önmegértése mindig a céljaira reflektálva történik.

3.3

Taylor szerint a személyek egy másik ontológiai jellegzetessége, hogy olyan célokkal bírnak, amelyek különleges jelentőségűek számukra, és fontos szerepet játszanak abban, hogy hogyan érzékelik önmagukat (Taylor 1985g). „Az én(ség) (*selfhood*) és a jó [...] kibogozhatatlanul összefüggő dolgok”- írja (Taylor 1989: 3). Taylor úgy hiszi, hogy az emberek identitásérzete azon javak köré strukturálódik, amiről úgy gondolják, hogy életüket értékesebbé teszi (Taylor 1985d: 3). Antropológiája – egyebek mellett – „azon a feltevésen alapul, hogy az ember olyan lény, aki csak erős értékítéletekből felépülő morális horizontokon belül képes létezni. Az pedig, hogy milyen morális horizonton belül élünk, alapvetően meghatározza identitásunkat, azt, hogy kik, milyen emberek vagyunk” (Pogonyi 2003: 165). Az emberek céljaikat Taylor szerint csak egy nyelv segítségével képesek megfogalmazni. A nyelv mindig morális horizontokat hordoz, és ezen morális horizontok teszik lehetővé céljaik meghatározását.^{xiii[13]} Csak a nyelv által lehetünk morális létezők, ez teszi lehetővé azt az értékelő rendszert, ami különbséget tud tenni nemes és nemtelen (stb.) között. (Taylor 1985h: 263). A cselekvésről vallott elmélete szerint ahhoz, hogy egy személy koherens választásokat tudjon hozni, ahhoz, hogy identitása lehessen – szüksége van a jelentések egy olyan előzetes keretére (*framework*) vagy horizontjára, melyek a jó koncepcióját hordozzák.

„Annak tudása, hogy ki vagyok én, bizonyos értelemben az arról való tudásom, hogy hol állok. Identitásomat azon elkötelezettségeim és azonosulásaim határozzák meg, amelyek keretet vagy horizontot nyújtanak, amin belül esetről esetre el tudom dönteni, hogy mi a jó vagy értékes vagy mit kellene tenni, helyeselni vagy ellenezni. [...] Amit ez megvilágít, az az, hogy esszenciális kapcsolat van az identitás és egyfajta morális orientáció között” (Taylor 1989: 27-28). Egy identitás artikulálása (megfogalmazása, az öndefiníálás aktusa) szükségképpen maga

után von a jó egy háttérkoncepciójához való viszonyt, még akkor is, ha az egyéni döntések pont ennek ellenében fogalmazódnak meg. Sőt mi több, miután a választások, amelyeken keresztül realizáljuk identitásunkat időről időre meg kell történnének, egy irányzék magunkévá tétele kikerülhetetlenül involválja egy narratíva megkonstruálását saját életünk folyásáról. Taylor ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Miután képtelenek vagyunk meglenni egy jóra való orientáció nélkül, és miután nem tudunk közömbösek lenni e jóhoz viszonyított helyzetünkkel szemben, és miután ez a helyzet olyasvalami, amelynek folyton változnia kell és válnia kell valamivé, fel kell merüljön bennünk életünk irányának kérdése. [...] Annak érdekében, hogy legyen egy képünk arról, hogy kik vagyunk, szükségünk van egy elképzelésre arról, hogy hogyan váltunk azzá és hogy hova tartunk.” (Taylor 1989: 46-47)

Létünk időbelisége magával vonja, hogy semmilyen választásunk vagy cselekedetünk nem lehet érthető, amennyiben az nem mutat az események egy szélesebb sorozata felé: el kell tudjunk mondani egy történetet arról, hogy honnan ered az a bizonyos cselekedet és hova vezet minket. Életünk időbe vetettsége nem csak az kívánja meg tőlünk, hogy cselekedeteinket egy folyamatos narratívába illesszük, de minden embert arra hív fel, hogy életének mint egésznek átfogó történetét tudja adni. Taylor szerint „van valami a priori egység(esség)e az emberi életnek, annak teljes kiterjedésén keresztül” (Taylor 1989: 51). Egy olyan narratíva megkonstruálására vagyunk hivatva, ami átfogja egész életünk folyását, a kezdetektől a végig: „azt akarjuk, hogy életünknek legyen jelentése, súlya vagy lényege, vagy hogy valamiféle teljesség felé növekedjen [...] De ez az egész életünket jelenti. Ha szükséges, azt akarjuk, hogy a jövő „jóvátegyje” a múltat, hogy egy olyan élettörténet részévé tegye, amelynek van értelme vagy célja, hogy egy jelentőségteljes egységbe foglalja” (Taylor 1989: 50-51). Taylor szerint csak egy ilyen erős egység(esség) adhat teljességet és értelmet életünknek. Az efféle egységért való küzdelem tehát egy küzdelem a lét gazdagabb, jelentőségteljesebb, teljesebb megtapasztalásért.

3.4

Mi tehát az ember, ha valóban az, aminek lennie kell, ha több, mint egyszerű cselekvő? Valami, ami folytonos dialógusban áll másokkal és a világgal. Valami, aminek folytonosan meg kell határoznia önmagát, és ebben létének dialogicitása fontos szerepet játszik. Valami, ami folyton változik, de valamilyen értelemben mégis egységes és egységesnek is kell lennie. Valami, ami szükségképpen egy morális térbe vetett.

És mire van szüksége ahhoz az embernek, hogy az lehessen, ami lenni hivatott? Mindenekelőtt egy nyelvre, ami biztosítja számára a morális horizontot, illetve egy azt fenntartó közösségre, lévén, hogy a nyelv csak közösségekben létezhet. Miután minden nyelvet egy közösség tart fenn, amely a nyelv révén azonosítja magát, e közös identifikációnak a politikai intézkedések által történő megőrzése Taylor szerint fontos, mert forrást biztosít az egyén fejlődéséhez. Taylor számára mindazonáltal egyetlen nyelv jelentősége vagy értéke sem csökkenthető le az egyének számára való jelentőségük szintjére.

Taylor elfogadja Herder koncepcióját arról, hogy az autenticitás mind az egyénnek, mind a kultúrának mint egésznek attribútuma lehet (Taylor 1997: 128). A kultúra – s az azt hordozó nyelv – fennmaradása Taylor álláspontján állva nem csak azért értékes, mert az egyéni identitás kialakításának keretfeltételét adja. Azért is törekedni kell a különböző nyelvek, kultúrák megőrzésére, megerősítésére, mert ez biztosítja az emberi létezés lehetőségeinek minél jobb kiaknázását. Mindemellett Taylor úgy gondolja, hogy az ember gazdagodása és az önmegértés legmagasabb szintje csak a virágzó kultúrák vagy létmódok találkozásával érhető el (pl. Taylor 1997: 151-152). A különböző kulturális létmódok fontos részeit alkotják az emberiség kirakós

játékának. Ahogy Brenda Lyshaug írja, Taylor gondolkodásában „a transzcendens emberit csak a partikuláris kulturális formákon keresztül ismerhetjük meg, amelyekben a humanitás megtestesíti önmagát” (Lyshaug 2004: 316).

A fenti megfontolásokat alapul véve – főképp, ha hozzátesszük, hogy Taylor az identitás dialogicitása és a szignifikáns mások önképünkhöz és így jóllétünkhöz való hozzájárulása alapján respektálandónak tartja az előző nemzedék vágyát arra, hogy legyen következő is – érthető Taylor nézete, mely szerint támogatandó egy olyan politika, amely nem pusztán azt akarja biztosítani, hogy a francia nyelv elérhető legyen azok számára, akik azt akarják választani, hanem egyenesen azt célozza (bizonyos egyéni jogok korlátozása árán), hogy a jövőben is legyenek olyan közösségek, amelyek ki akarják használni a francia nyelv nyújtotta lehetőségeket (Taylor 1997: 143).^{xiv[14]}

4. Identitás, autenticitás, pluralitás

4.1

De vajon a (veszélyben forgó) közösségek tagjai számára valóban jobb életet biztosít a Taylor által propagált szubsztantív liberalizmus, a különbözőség politikája? Mint fentebb említettem, Taylor szerint az, hogy van értelme énről (*self*) és identitásról beszélnünk, történelmi fejlemény. Az, ahogy az emberek megértik önmagukat, az időn (történelmen) és kultúrákon át változik. Érvelésem követhetősége érdekében eddig a lehetőségekhez mérten igyekeztem kerülni az autenticitás fogalmát Taylor gondolatainak bemutatásakor. Ahogy azonban bevezetőben is írtam, az autenticitás központi fogalom „Az elismerés politikájában”, ideje vetnünk rá egy pillantást.

A komunitárius gondolkodók – köztük Taylor is – jellemzően annak történelmietlen, túl absztrakt volta miatt kritizálják a liberalizmust. A komunitáriusok elutasítják az univerzális igazságokat, nem hisznek abban, hogy van értelme mindenhol és mindenkor érvényes politikai igazságról, helyes társadalmi berendezkedésről beszélni. Taylor „Az elismerés politikájában” a nyugati, modern, plurális társadalmak ideális vagy helyes berendezkedését vizsgálja, annak működésének mikéntjére tesz javaslatot. Mint már szintén írtam, Taylor az én *ontológiai aspektusai* mellett *történelmileg kialakult aspektusokról* is beszél, amelyek, mondhatjuk úgy: tartalmat adnak a formának. Ahhoz, hogy modern viszonyok között egy helyes társadalmi berendezkedést kialakíthassunk, úgy tűnik, a modern én ezen aspektusait is figyelembe kell vennünk. De milyen a modern én, a modern identitás Taylor szerint?^{xv[15]}

„Az elismerés politikájában” Taylor kifejti: azért aktuális a modern korban az identitásról és elismerésről beszélni – és azért is olyan könnyen érthető számunkra az erről szóló diskurzus –, mert összeomlottak a hagyományos társadalmi hierarchiák, amelyek a modernség előtti korban az emberek megbecsülésének alapját adták, s ezáltal létünk ezen aspektusai különösen törékennyé váltak.

A premodern társadalmakban az elismerés és az identitás olyan (hierarchizált) társadalmi kategóriákra épült, amelyeket mindenki magától értetődőnek tekintett, s ezáltal az említett fogalmak nem voltak problematikusak. A becsület (*honor*) feltétele az egyenlőtlenség volt, ahhoz, hogy néhányak élvezhessék azt, szükséges volt, hogy mások ne részesüljenek igazán belőle. A becsület helyébe a modern korban – pontosabban az univerzalista és egalitárius alapokon álló demokráciákban – a méltóság (*dignity*) lépett, amelyben az alapfeltevés szerint mindenki egyaránt osztozik. A modern demokráciák bizonyos tekintetben egyenlő embereket

feltételeznek, akiknek egymáshoz való viszonyát ideális esetben a szimmetrikus és kölcsönös elismerés fogalmával jellemezhetjük. A demokrácia megjelenésével kezdetét vette az egyenlő elismerés politikája (melynek mibenlétét előző fejezeteim egyikében már kifejtettem), valamint a XVIII. század végén létrejött a modern individualizált identitás^{xvi[16]}, amely „együtt jelenik meg az önmagunkhoz és saját különös létmódunkhoz való hűség eszméjével” (Taylor 1997: 126), vagyis az autenticitás ideáljával.

4.2

Az autenticitás ideáljának előzménye az a gondolat, hogy az emberek rendelkeznek egyfajta morális intuícióval, a jó és rossz megkülönböztetését lehetővé tevő érzékkel. Ez a gondolat a XVIII. század elején, azon akkor uralkodó elmélettel szemben jött létre, hogy a cselekedet jó vagy rossz voltát a várható isteni jutalmak és büntetések fényében, lényegében az eszünk segítségével ítéelhetjük meg. Az új gondolat szerint a jó és rossz megértéséhez nem a következmények számítgatásával jutunk, hanem ez mélyen gyökerezik bennünk, érzéseinkben.

Az autenticitás ideálja az ezen új gondolaton belüli hangsúlyáttevődés következményeképp jött létre: az eredeti nézet szerint a belső hang azért volt fontos, mert megtudhattuk tőle, hogy hogyan helyes cselekednünk. Azért kellett „érintkezésben” lennünk belső hangunkkal, legbensőbb természetünkkel, hogy helyesen cselekedhessünk, ez az érintkezés tehát egy eszköz volt. Az autenticitás ideálja akkor jött létre, amikor az eszközből cél lett; a belső hangunkkal való érintkezés döntő és független morális jelentőségre tett szert. A modern ember gondolkodásában a teljes élet elengedhetetlen feltétele, hogy érintkezzünk azzal, ami mélyen bennünk van. Taylor szerint ez a modern kultúra átfogó szubjektív fordulatanak része, „a bensőségesség új formája, amelyben magunkra, mint belső mélységekkel bíró lényekre gondolhatunk.” (Taylor 1997: 126)

Taylor tolmácsolása szerint elsőként Herder fogalmazta meg azt a (közgondolkodásban akkor már rejtetten jelen lévő) gondolatot, hogy mindegyikünknek megvan a maga módja arra, hogy ember legyen: minden személynek megvan a maga mértéke. Taylor szerint a XVIII. század végéig senki sem gondolta volna, hogy az emberek közötti különbségeknek efféle morális jelentősége lehetne, de mára ez az eszme a modern nyugati ember gondolkodását mélyen áthatotta. A gondolat lényege Taylor nézete alapján a következő: „Van az emberi létezésnek egy sajátos útja, amely az én utam. Arra vagyok hivatva, hogy ezen a módon éljem az életem, és ne valaki mást utánozzak. Ez az eszme azonban új jelentőséget ad a magamhoz való hűségnek. Ha hűtlen vagyok magamhoz, akkor hibát követek el, elvétem azt, ami számomra emberi.” (Taylor 1997: 127)

Az autenticitás tehát egy erős morális ideál, amely mind a mai napig meghatároz minket. Morális jelentőséget tulajdonít a magunkkal, saját belső természetünkkel fenntartott kapcsolat egy bizonyos fajtájának, és úgy látja, hogy ez a kapcsolat veszélyben forog: veszélyeztetheti a külső konformitásra készítő nyomás, illetve részben az is, ha instrumentálisan kezelem magam, mert akkor elveszthetem képességemet a belső hang meghallására. A belső természetünkkel, hangunkkal való kapcsolat jelentőségét Taylor szerint nagyon megnöveli az eredetiség elvének bevezetése, az, hogy mindegyikünk hangjának valami egyedül kell mondania. Ahhoz, hogy hűségesek lehessünk önmagunkhoz, a saját eredetiségünkhöz, nemcsak, hogy nem szabad életünket a körülményeknek alárendelve alakítanunk, de külső modellt sem találhatunk, amely szerint alakíthatnánk azt. Ezt a modellt csak önmagunkban találhatjuk meg, csak mi magunk fedezhetjük fel, fogalmazhatjuk meg. A megfogalmazással meg is határozzuk magunkat, megvalósítunk egy lehetőséget, ami sajátosan a miénk. Ahogy

Taylor írja: „ez a háttér az autenticitás modern ideáljának és az önmegvalósításnak és az önbeteljesítésnek – ezekkel a kifejezésekkel szoktak utalni erre az eseményre. (1997: 127-128)

4.3

Az autenticitás ideálja eredetileg az *unitárius én* elméletén alapult. Taylor azonban ezt a koncepciót elutasítja, és egy plurális, több morális forrásból táplálkozó (autentikus) individualizált identitás mellett áll ki. A *The Sources of the Self* (1989) című munkájában a modern identitás létrejöttének két forrására világít rá. Az egyik a felvilágosodás ideálja, jelesül az el nem kötelezett értelem (független, kritikus észhasználat), a másik pedig a megnyilatkozó (*expressivist*) emberi természet romantikus eszméje. Míg az első az egyetemes igazság és szabadság, a szükségtől és szenvedéstől való megszabadulás és a hétköznapi élet ideájához kötődik, addig a másik az autenticitásnak, mint saját belső egyedi hangunknak vagy természetünknek igénylésével jellemezhető. Mindkét forrás az unitárius én elméletén alapul. A felvilágosodott ész „egy szűk irányító központot követel meg, amely uralkodik az élmények felett és képessé tesz ésszerű szabályok létrehozására, amelyeken keresztül irányíthatjuk életünket és gondolatainkat” (Taylor 1989: 462). A romantikus ideál erre való reakcióként született. Támogatói úgy vélték, hogy az el nem kötelezett ész instrumentális és mechanikus éneket állít elő, elvágja az embert saját természetétől és érzéseitől; ők az ész helyett inkább érzelmekben vélték megtalálni az egység kulcsát.

De mi ezzel a probléma? Ahogy Lyhsaug (2004) kifejti, az én (self) „unitárius” koncepciója olyan, ami kizárólagos módon hangsúlyoz egyet azon morális források közül, amelyek megalapozhatnák a modern (személyes) identitást, s így kizárja az én érintkezését más forrásokkal és konstitutív javakkal. Taylor modern identitásról szóló elmélete széles skáláját tárja fel azon konstitutív elköteleződéseknek, melyek mennyisége a modern kultúra fejlődésével (a korábbiakhoz képest) igencsak megnőtt. Ezen elköteleződések megerősítése, megtámasztása alakítja ki és tartja fenn egyedi, individualizált és autentikus identitásunkat. Azonban mind a felvilágosodás, mind a romantika csak egyet hangsúlyoz ki morális forrásaink közül, így Taylor önmagában mindkettőt elutasítja és arra szólít fel bennünket, hogy nyissunk a modern személyes identitás irreducibilisan sokrétű voltának eszméje felé. Úgy véli: „identitásunk, bármi is határozza meg alapvető orientációnkat, tény, hogy komplex és sok dolog által meghatározott” (Taylor 1989: 28).

Egyetlen emberi élet során nem tudjuk személyiségünk minden oldalát megvalósítani, folyamatosan választanunk kell értékek, javak, lehetőségek, utak között. Ezek a választások nem könnyűek, hiszen bár a javak konfliktusban állhatnak egymással, nem tagadják egymást; az én (*self*) a modernitás dilemmáin át úgy találja meg az útját, hogy érvénytelenít néhányat az alapvető javak közül (Taylor 1989: 502-503, l. még Abbey 2000: 94-99). Taylor úgy véli, a modern tudat decentralizált és sokszintű; a modern kor újfajta befelé fordulást hoz létre, nem csak az ének az el nem kötelezett észsel kapcsolatba hozható mechanisztikus koncepcióját haladja meg, de a (kizárólag) belső természetünk iránt való elköteleződésünk romantikus ideálját is. A modern én sokszintű, befele fordulása már inkább a saját természetének meghaladására, mint elérésére irányul. A modern tudat csökkenthetetlenül sokszintű, sok forrásból táplálkozó voltának megtagadása az emberi élet elszegényítése volna (Taylor 1989: 480). A modern identitás belső konfliktusokkal terhelt; „identitásunk mélyebb és sokoldalúbb, mint bármilyen lehetséges kifejeződése” (Taylor 1989: 29). Ahhoz, hogy igazán hűségesek lehessünk önmagunkhoz, hogy autentikus életet élhessünk, el kell ismernünk ezt a belső pluralitást, sőt, ügyelnünk kell rá.

5. Az elismerés láncai

5.1

A különbözőség politikája, úgy vélem – példának okáért az olyan intézkedésekkel, amelyek kötelezővé teszik a francia anyanyelvűek számára gyermekeik francia nyelven való iskoláztatását – a magunkhoz való hűség morális parancsa ellen dolgozik, csökkenti az egyén esélyét arra, hogy személyisége (fentebb bemutatott) plurális voltát megélje. Azáltal, hogy a személy egy bizonyos különbözősége által van elismerve, azáltal, hogy az állam meghatározza számára, hogy mi az ő sajátos, fontos különbözősége, arra ösztönzi az egyént, hogy kívülről – egy vagy néhány dimenzió mentén – határozza meg önmagát, ne pedig saját mély, komplex voltát megélve döntsön arról, hogy mi is az a különbözőség, amit szeretne, hogy tiszteljenek benne, mi is az ő sajátos, egyedi identitása.

Ahogy Iris Marion Young (2002) írja, azok, akik a csoportkülönbségeket identitásként ragadják meg, implicite esszencialista logikát használnak ahhoz, hogy fogalmilag megalkossák a csoportot. Ezen logika alapján a csoportokat esszenciális attribútumok halmazai jelölik ki, ezek alkotják a csoport mint olyan identitásának alapját. Az individuumok akkor tartoznak egy adott csoporthoz, ha rendelkeznek bizonyos attribútumokkal (akik pedig nem rendelkeznek ezekkel, nem tartoznak a csoporthoz – a csoportoknak tehát világos, egyértelműen meghúzható határai vannak). Amikor azt mondjuk, hogy a homoszexuálisok (stb.) egy csoport, amely bizonyos fajta elbánást kell, hogy élvezzen, többnyire meg kell jelölnünk azokat az esszenciális attribútumokat, amelyekben a csoport tagjai osztoznak és amelyek a csoport tagjait csoporttá teszik. Azon erőfeszítésekkel, hogy meghatározzák ezen tulajdonságokat és így elősegítsék a szolidaritás kialakulását, gyakorta maguk a csoportok is expresszív esszencialista tendenciákat mutatnak.

Csakhogy akár a csoport tagjai tesznek kísérletet arra, hogy megnevezzék azon esszenciális attribútumokat, amelyek a csoporthoz tartozó embereket jellemzik, akár „külső” emberek erőltetik azt, kísérletük könnyen elbukhat azon, hogy többnyire számtalan olyan ember is bír a csoport tagjaiéhoz hasonló tapasztalatokkal, aki nem tagja a csoportnak, valamint – és ez talán még fontosabb – vannak olyanok is, akik bár bírnak a meghatározott tulajdonságokkal, azonban számukra ezek nem merülnek fel identitáskonstruáló tényezőkként, csoporthoz tartozásuk saját nézetük szerint nem bír különösebb jelentőséggel saját életük, önmeghatározásuk szempontjából. Ahogy Young igen helyesen megjegyzi, fontos, hogy a csoporton belül is divergáló és gyakran ellentmondásos érdekek jelennek meg, továbbá valójában mindannyian több csoportidentitás metszetében állunk. Ha egy csoportidentitást kijelölünk, és ennek alapján alakítunk ki politikát a csoportba tartozókkal szemben, ez azt jelenti, hogy bizonyos tagok tapasztalatait és nézőpontját elnyomjuk, miközben másokét normalizáljuk. A csoportidentitás konceptualizálásának esszencialista fajtája tagadja az azonosságokat, amelyeket a csoport tagjai a csoporton kívül állókkal osztanak, valamint a csoporton belüli rengeteg különbséget is.

5.2

Az identitások állami szintű elismerése iránti követelését Taylor természetesen nem alap nélkül fogalmazza meg; feltételezi, hogy *az egyes csoportok igénylik ezt*, identitásunk elismerése úgyszólván létszükségletünk, a jó emberi élet alapfeltétele. Taylor nézetében a különböző csoportok magáért az elismerésért törekszenek elismerésre; önértékelésük miatt és azért, hogy megőrizzék a csoport által konstruált jelentéseket, nem pedig más javak megszerzése kedvéért

vagy megszerzését célzó folyamatban. Young szerint Taylor leírása az elismerésre törekvő csoportok többségének esetében nem állja meg a helyét; az el nem ismerés nem olyan politikai probléma, amely független az egyenlőtlenség vagy az elnyomás más formáitól. Ahol a nemzeti, nyelvi, vallási csoportok el nem ismeréséről van szó, illetve más csoportok erre való törekvéséről, ott a fő kérdés a csoportok számára nem az öntudat vagy a büszkeség, hanem az erőforrások feletti ellenőrzés, a politikai és gazdasági részvétel lehetősége. Az elismerés politikája része vagy eszköze a politikai és társadalmi bevonásnak (*inclusion*). Young úgy véli, a fekete mozgalmak az Egyesült Államokban elsősorban igazságosságot akarnak, a csoporthelyzetből fakadó hátrányok megszüntetését, és ez részben párosul a büszkeségre, öntudatra való törekvéssel, de az utóbbi jóval kevésbé hangsúlyos. Amikor a muszlimok tradicionális viseletük nyilvános viselésének jogáért küzdenek, akkor a céljuk csak áttételesen az elismerés, küzdelmük oka inkább az, hogy hátrányokat tapasztalnak másságuk miatt – iskoláztatásban, lakhatásban, munkához jutásban –, és azt akarják, hogy teljes értékűként, „normálisként” ismerje el őket a társadalom.

A kulturális elismerést tehát nem önmagáért, öntudatukért vagy a közösségi jelentésháló megőrzésének érdekében kívánják, hanem azért, mert ha életformájuk „normálisnak”, a többség által jóváhagyottnak számít, akkor bevonják őket a társadalomba, megnyílhatnak előttük most meg nem nyíló lehetőségek. Követeléseik tehát arra irányulnak, hogy nyíltan mások lehessenek, mint a többség, anélkül, hogy különösebb hátrányok érnék őket. Az elismerés iránti igényük esetében tehát az elismerés nem a vágyott cél, hanem inkább eszköz a „fair” elbánásért, az egyenlő esélyekért és a politikai bevonásért folytatott küzdelemben.

5.3

A taylori különbözőség politikájának alapja a kulturális identitás, ennek (túl)hangsúlyozása azonban az individuális identitásban okozhat sérülést, elvághatja azt belső önmagától. Ha csoportokat tesszük politikánk alapjává (alanyává), elnyomhatjuk a csoporton belüli igen komoly és súlyos problémákat, például ha az etnikai dimenziót tesszük meg elsődlegesnek, az érintettek esetében a nemi elnyomás feledésbe merülhet. Nyilvánvaló, hogy kulturális identitásunk el nem ismerése vagy rossz értelemben vett elismerése komoly károkat okozhat nekünk, de az is nyilvánvalónak tűnik – és erre Taylor nem látszik tekintettel lenni –, hogy a kulturális identitás túlhangsúlyozása rossz, megfoszthatja az egyént az autentikus önmegvalósítás lehetőségétől, attól, hogy saját maga legbenső lényegével kerüljön kapcsolatba^{xvii[17]}, hogy megélhesse morális elkötelezettségeinek pluralitását – ahelyett, hogy az állam által elismert képnek próbálna megfelelni.^{xviii[18]} Ha bátorítjuk az egyéneket arra, hogy azt gondolják, identitásuk fundamentális módon egy jól körülhatárolható kulturális közösséghez kötődik, arra ösztönözzük őket, hogy elsődlegesen elköteleződjenek ezen közösség iránt.^{xix[19]}

A különbözőség politikája azáltal, hogy megtanítja az állampolgároknak, hogy (meg)örökölt kultúrájuk iránt hűséggel tartoznak, arra ösztönzi őket, hogy úgy éljenek, ahogy az elődeik jóváhagyták azt, vagy úgy, ahogy vezetőik meghatározzák, az elődök példájára hivatkozva. A különbözőség politikája olyan (közpolitikai) döntéseket von magával, melyek a következő üzenetet közvetítik: az egyéneknek minden esetben alkalmazkodni kell kultúrájuk imperatívuszaihoz, akkor is, ha ez teljesen ellentétes a saját aspirációikkal. A különbözőség politikája megerősíti azt a belső nyomást, amelyet az egyén már amúgy is érez, amikor számításba veszi élete folyásának és identitása kialakításának tekintetében mások véleményét, s így az egyén elvetheti saját egyedisége fellelését. Arra ösztönzi az egyéneket, hogy elnyomják szubjektivitásuk azon aspektusait, amelyek eltérnek kultúrájuk egyedi normáitól és narratív önmegértésétől. A másokhoz való túlságos igazodás diszpozíciója, és az az érzés, hogy az ősök

által jóváhagyott módon kell élni, ellentétesek az autenticitás ideájával. Mindkettő aláassa a spontaneitást és a bensőségességet, amelyek központi szerepet játszanak az autenticitás működésében (Lyshaug 2004).

Ráadásul a Taylor által támogatott politika nem csak hogy a saját identitás definíciójának azon vonatkozását nem veszi tekintetbe, illetve eliminálja, hogy az egyén háttéréhez (tehát kulturális identitásához) képest rendelkezik bizonyos sajátosságokkal – Taylor megfogalmazásában belső mélységekkel (*inner depths*) –, és ezek a sajátosságok legalább olyan fontosak, mint maga a háttér, hanem magát a háttérrel is túlságosan egysíkúnak tekinti. Úgy tűnik, Taylor feltételezi, hogy a kulturális közösségek határvonalai jól definiálhatóak, ez azonban a modern, plurális társadalmakban egyre kevésbé igaz. Taylor politikája nemcsak az egyént vágja el plurális forrásaitól, hanem a közösséget is kellenél szűkebb mezőbe kényszeríti, s ezáltal szintén egy általa fontosnak tartott célt és alá: a zárt és mozdulatlan kultúrák által a lehetségesnél jóval kisebb mértékben megy végbe az elképzelhető jelentéstartományok kiaknázása, s ezáltal végső soron a Taylor által javasolt lépés az egész emberiséget szegényebbé teszi.^{xx[20]}

6. Befejezés

A különbözőség politikájának illetve a szubsztantív célokat kitűző liberális államnak, mint a multikulturalizmus demográfiai tényére adott válaszkísérletnek az elutasításával nem kívánom tagadni, hogy a rossz értelemben vett elismerés vagy éppen az el nem ismerés „okozhat sérelmet, lehet az elnyomás egyik formája, hamis, eltorzított, túlságosan is leegyszerűsített létmódokba zárja az embert” (Taylor 1997: 124). Ugyanakkor úgy vélem, Taylor téved, amikor az elismerésért való küzdelmet mint az elismerést célként tételező küzdelmet írja le. A valóságban az „elismerésükért” küzdő csoportok nem önmagában az elismerésért mint egészséges önértékelésük lehetőségének alapjáért küzdenek, hanem ennél jóval megfoghatóbb célokért: az erőforrások feletti ellenőrzéshez, a politikai és gazdasági részvételhez, illetve egyéb lehetőségekhez való egyenlő hozzáférésért.

Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a különbözőségek intézményes hangsúlyozása, intézményes elismerése – Taylor eredeti szándékával ellentétben – pont a valódi különbözőségek megélhetősége ellen dolgozik. A különbözőségek intézményes kezelése nem veszi tekintetbe a csoportokon belüli számtalan különbséget és ellentétet, továbbá azt a tény sem, hogy sokan vannak, akik bár a politika által meghatározónak tekintett jegyekkel bírnak, nem akarják ezeket önmeghatározásuk részévé tenni, külső kényszer nélkül nem találnák a szóban forgó vonásokat meghatározónak saját életükre nézve.

Ha az autenticitás a „jó élet” alapja, akkor a (kulturális) identitás előtérbe tolása épp az autenticitás megvalósulásának (s így a jó élet megélhetőségének) lehetőségét ássa alá, azáltal, hogy az egyént arra ösztönzi, minél inkább azonosuljon csoportja normáival, értékeivel, s ne kérdőjelezze meg azokat. Az efféle viselkedésmód az egyén saját, egyedi sajátosságaihoz való hozzáférést, illetve az annak keresésére való készletését veszélyezteti, a taylori javaslat tehát kontraproduktívvá válik.

Taylor megoldása részben ebből a félreértésből – az eszköz célként való értelmezéséből – fakadóan túlzó, elhibázott. A procedurális liberalizmussal szemben felhozott érvei helytállóak, mindazonáltal nézetem szerint a szubsztantív liberalizmus sem kínál jobb megoldást a kulturális megosztottságból eredő problémákra (viszont a procedurális liberalizmusnál sokkal súlyosabb nehézségeket vet fel). A szubsztantív liberalizmus pont ugyanúgy nem tud semmit kezdeni

napjaink egyik legfontosabb problémájával, az állam nem liberális világnézetű polgárainak helyzetével, mint a procedurális liberalizmus, ekképpen maga sem tudja megoldani a plurális, soknemzetiségű, sokféle vallású társadalmak stabilitását. Ha erre képes lenne, úgy vélem, érdemes lenne megfontolni alkalmazását, még akkor is, ha az emberi élet sokszínűségét veszélyezteti, hiszen a nem működő, folytonos konfliktusokkal terhelt társadalom biztosan nem képes biztosítani a jó emberi élet lehetőség feltételeit. Miután azonban nem képes rá, úgy vélem, nincs okunk arra, hogy az univerzalizmus politikájával szemben a különbözőségeket preferáljuk.

* Jelen tanulmány a szerző 2006-ban írt szakdolgozatának rövidített változata. Köszönettel tartozom Dr. Bence Györgynek, Dr. Erdélyi Ágnesnek, Dr. Orthmayr Imrének, Bárány Tibornak, Imrényi Andrásnak, Kovács Dávidnak, Sebők Miklósnak, Selmeczi Annának és Veres Máténak írásom különböző verzióihoz fűzött hasznos megjegyzéseierért.

^{i[1]} Taylor esszéjének első kiadása 1992-ben jelent meg a *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* című kötetben, Amy Gutmann (1992) szerkesztésében és előszavával, Susan Wolf, Michael Walzer és Steven Rockefeller kommentárjaival, a szerző által a Princeton Egyetemen tartott székfoglaló előadásnak bővített kiadásaként. A könyv szinte azonnal világsiker lett, több nyelvre lefordították, egyetemi órák tananyagává vált. 1994-ben egy újabb változata is megjelent *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* címmel, amely a fenti írásokon túl Kwame Anthony Appiah és Jürgen Habermas tanulmányait is tartalmazza. A következő években számtalan jelentős kortárs gondolkodó, köztük olyanok, mint - némileg önkényesen kiemelve néhányukat - Nancy Fraser (1995), Axel Honneth (1997) és Zygmunt Bauman (2001) reagált különböző filozófiai szakfolyóiratok és tanulmánykötetek hasábjain a Taylor által kifejtett gondolatokra.

^{ii[2]} Pontosabban ez az a tézis, amelyet Taylor a kisebbségi vagy „alávetett” (*subaltern*) csoportok mozgalmi által vallott alaptézisének tekint, de láthatólag maga is ebből kiindulva vázolja fel saját koncepcióját.

^{iii[3]} Taylor érvelésében kicsit zavaró, hogy a kollektív célok követése az elnyomott kisebbségi társadalom jogos vágyaként jelenik meg, holott nyilvánvaló, hogy Taylor arról beszél, hogy egy szubsztantív liberalizmus talaján álló demokráciában a többség meghatározhat tartalmi célokat. Ugyanis a többséget „minősíti”, hogy saját kollektív céljainak követésével párhuzamosan hogyan tud bánni a kisebbségekkel. Az is kissé nehézkessé teszi a modell megítélését, hogy – ahogy Landesman (1994: 385) is megjegyzi – Taylor igen keveset mond arról, hogy konkrétan hogyan is néz ki egy ilyen liberalizmus, milyen szubsztantív célokat és milyen mértékig lehet támogatni, hogyan lesz képes védeni a másként gondolkodók egyenlőségét. (Némi kapaszkodót – a jelen tanulmányban is bemutatott quebeci példa által – azért kapunk.)

^{iv[4]} Taylor itt tehát nem a társadalom egyben maradását, stabilitását féltve érvel, hanem egyfajta igazságosság nevében áll ki a kulturális csoportok kollektív jogai mellett. Mindazonáltal úgy vélem, nem túlzottan elrugaszkodott az az olvasat, mely szerint Taylor a procedurális liberalizmust nem csak morális, hanem praktikus okokból is elutasítja. (vö. Taylor 1995c; Taylor 1996; Ancelvoici és Dupuis-Déri 1998)

^{v[5]} Ezt önmagában Taylor még nem tekinti gyakorlati problémának, hiszen tisztában van vele, hogy nincs olyan döntés, amely nem bizonyos értékek mellett vagy ellen születik. A probléma tehát itt „mindössze” az, hogy a procedurális liberalizmus képviselői a fentieket nem ismerik be.

^{vi[6]} Taylor a quebeci nyelvtörvény és az önkormányzati jogok körüli vitákba nem „csak” teoretikusként kapcsolódott be, hanem politikusi szerepet is vállalt. Taylor politikai szerepvállalásáról rövidebben Smith (2002: 12-17) és Lamey (1999) ír, Redhead (2002) pedig egy egész könyvet szentel ennek. Taylornak a quebeci helyzetről alkotott véleményéről lásd még Ancelvoici és Dupuis-Déri (1998) vele készített interjút.

^{vii[7]} Andy Lamey „Mr. Taylor’s Politics of Misrecognition” (1999) című vitriolos tanulmányában e törvény támogatása és a horizontok összeolvadásának (összeolvasztásának) taylori igénye között mutat ki erős feszültséget, azzal vádolva Taylort, hogy míg az angol anyanyelvűeknek lehetővé tette egy jobb önmegértést (azáltal, hogy akár tanulhatnak francia nyelven is), a franciákat saját szűk horizontjukba zárja. Hasonló kritikát fogalmaz meg Milstein (2003) is. A horizontok összeolvasztása (az önmegértés mellett) a kultúrák értékének felmérését, a másik jobb megértését és valamiképpen az egyenlő elismerést segítené még elő, de azt, hogy a valóságban – ahogy Anke Schuster (2006) kifejti – hogyan működne ez és legfőképpen hogyan lennének közpolitikai következményei, Taylor nem igazán világítja meg.

viii[8] A bibliográfiában angol címmel feltüntetett irodalmakat írásomban saját fordításomban idézem.

ix[9] Mindenképpen fontos megjegyezni, hogy Taylor fogalomhasználatában nem törekszik következetességre, az *én*, a *személy*, a *szubjektum*, az *énség*, a *személyiség* és az *identitás* (*self*, *person*, *subject*, *selfhood*, *personhood*, *identity*) kifejezések szövegeiben többnyire (de nem túl ritka kivételekkel) egymás szinonimájaként jelennek meg. Úgy tűnik, nézetei szerint az *én*, *szubjektum* (stb.) az emberi létezés egyes részben egymást átfedő aspektusait írják le. Ez a terminológiai következetlenség gyakorta nehezen értelmezhetővé teszi szövegeit. Abbey szerint egyedül a cselekvő (*agent*) kifejezést nem állíthatjuk a fenti sorba, mert Taylor ebből a kategóriából nem zárja ki az állatokat sem (vö. Abbey 2000: 57; Baker 1999).

x[10] Az *identitás* Taylor gondolkodásában többnyire ezen vonatkozásainkat jelenti, azt, hogy „kik vagyunk, ’honnan jövünk’, a háttérrel, amelyhez képest izlésünk, vágyaink, véleményeink és várakozásaink értelmezhetővé válnak” (1997: 127). Baker (1999) szerint Taylor „*identitás*” alatt mindig a kollektív *identitást* érti, míg az egyéni *identitásra* (vagyis a kollektívától való eltérésre) az *autenticitást* használja. Ennek némiképp ellentmond Taylor egy passzusa: „*Identitásunkat* mindig másokkal való dialógusban alakítjuk ki, néha harcban azzal, ahogy a számunkra szignifikáns mások akarnak látni minket” (1997: 129). Valószínűsíthető, hogy „*identitás*” alatt mindkettőt érti, megelégedkezvén azonban később a viszony problematikuságáról.

xi[11] Miután mindig a világgal való viszonylatainkban értjük meg önmagunkat, ahogy Taylor (1985g; 1985f) írja, a világról alkotott szubjektív értelmezésünk fundamentális jelentőségű öntudatunk szempontjából. Az, ahogyan a világot érzékeljük, függ attól a szubjektív jelentéstől vagy értelmezéstől, amit adunk neki. Ez nem azt jelenti, hogy a jelentések és a világ teljes mértékig elválnak egymástól, inkább azt mondhatnánk, hogy a jelentés a világgal való interakcióban alakul. Úgy véli, a világ eseményeiről adott értelmezésünk áthatja saját magunkról alkotott értelmezésünket. Így a világértelmezésünk nem tekinthető egyszerűen „a valóság egy képének” (Taylor, 1985f: 47), a saját magunkról alkotott képtől függetlennek.

xii[12] Természetesen az, hogy hogyan látjuk magunkat, nem jelenti azt, hogy valóban olyanok is vagyunk. Gondolhatom magamról például, hogy nagyon tehetséges futó vagyok, bár nem tudnám lefutni a szigetkört. Ha azonban valaki meg akarja érteni, hogy miért beszélek akkora lelkesedéssel a legújabb fejlesztésű sportcipőmről, és miért töltöm életem meghatározó részét edzésterveket böngészve az Internet előtt, akkor ez a vonása az önmegértésemnek rögtön fontossá válik. Fontossá válik továbbá azért is, mert (részben) ezen önmegértés alapján határozom meg céljaimat, életem folyását, hozok fontos döntéseket. Ahogy Taylor írja: „*öndefiniáló lények vagyunk, és öndefiníciónk révén vagyunk azok amik, vagyunk; akárhogy is jutottunk eme öndefinícióhoz*” (1985e: 54).

xiii[13] Taylor úgy véli, hogy bár a modernitás szekularizmusa, pluralizmusa és az individualizmusa „rossz hírbe keverte” a morális horizontokat, mégis, mindenki rendelkezik ilyennel, akár észreveszi azt, akár nem. Ezek a horizontok vagy keretek adnak formát és jelentést az ember életének, és adnak választ azokra az egzisztenciális kérdésekre, melyek mindenkiben felmerülnek, jelesül, hogy milyen céljaink vannak, mit akarunk az élettől. MacIntyre-rel szemben Taylor úgy véli, a modernitás nem vezetett a megosztott morális keretek, erős kiértékelések eltűnéséhez, teljes fragmentációhoz, és nem is vezethetett, hiszen az ember ’definíció szerint’ közösségi lény, nem képes megtagadni az ilyen kereteket saját *identitása* tagadása nélkül (vö. Sayers 1999). MacIntyre-rel (és sok más gondolkodóval) szemben Taylor úgy véli, a modernitás nem írható le kizárólag a veszteség terminusaiban, új, fontos értékek is létrejöttek talaján. (Taylor 1991: 1-12)

xiv[14] Fontos észrevennünk, hogy a Taylor által javasolt intézkedések a legjobb esetben is csak a nyelvi kisebbségek problémáját oldhatja meg, az iszlám követőinek „problémáit” semmiképp sem. A liberális állam intézményei egy bizonyos értelemben „sújtják”, elnyomják, diszkriminálják a muzulmánokat, gyengítik kultúrájukat, ugyanis olyasvalamire nevelik állampolgáraikat, ami az iszlám életszemléletével nem kompatibilis. A liberális jogállam elvileg nem különbözteti meg rossz értelemben azokat az polgárait, akiknek a jóról alkotott elmélete kizárja az autonómiát, csak éppen indirekt módon nevel, hiszen struktúrájában akkor lehet boldogulni, ha autonóm szereplőként lépünk fel. Taylor gondolatmenetét a muzulmán kisebbségekre alkalmazva azt kellene mondanunk, hogy egy iszlámhitűnek a jó élet lehetősége akkor biztosított, ha az állam olyan intézkedéseket hoz, amelyekkel elősegíti, hogy minél inkább követhesse saját kultúrája szokásait, s az államnak kötelessége is ezt elősegíteni. Taylor azonban nem ezt mondja. Úgy véli, az iszlámnak igaza van abban, hogy a nyugati liberalizmus „a kereszténység organikus következménye” (Taylor 1997: 145), nem semleges, hanem „maga is a harcban álló világnézetek egyike” (Taylor 1997: 146). Ugyanakkor – különösebb indoklás nélkül – úgy véli, hogy az államnak „meg kell hűznia a határt valahol” (Taylor 1997: 146).

xv[15] Taylor négy, a modern *én* által magasra értékelt (morális) jót (*strongly valued goods*) különböztet meg a *Sources of the Selfben* (1989) és a *The Ethics of Authenticity*-ben (1991). Ezek: a szenvedés csökkentése, a más emberek jogainak tiszteletben tartása, a hétköznapi élet igenlése (*affirmation of ordinary life*) és az, hogy elkezdjük önmagunkat azon értékek teremtőinek és forrásainak látni, amelyek szerint élünk. További elemzésem szempontjából ez utóbbi lesz csak lényeges, a többi kifejtésére nem teszek kísérletet.

^{xvi}[16] Az autenticitás morális imperatívusza létrejöttének okáról Taylor gondolatmenete némiképp homályos: a hierarchikus társadalomban volt egy társadalmi identitás, aztán valamiképpen (nem tudjuk itt meg, hogy minek következtében) átalakult a társadalom és individualizált identitások jöttek létre. Az autenticitás ideálja, ami az individualizált identitásokkal (majdnem) egy időben jött létre, (teljesen) aláásta a társadalmi identitásokat. Arról, hogy az (akár csak gondolkodásbeli) változásokat minek tulajdoníthatjuk, Taylor nem szól.

^{xvii}[17] A tisztesség kedvéért meg kell jegyeznem: Taylornak feltehetőleg lenne ellenvetése az általam itt használt autenticitás értelmezéssel szemben (ami „Az elismerés politikájában” olvasottakon alapul); úgy vélné, az autenticitás elkorcsosult formáját mutatom követendőnek vagy védendőnek. Taylor a *The Ethics of Authenticity*-ben (1991) a modern civilizáció „betegségeit” vizsgálja. A kortárs kultúra és társadalom olyan vonásait érti ez alatt, amelyeket veszteségként vagy hanyatlásként élnek meg, akkor is, ha máskülönben úgy vélik, hogy civilizációnk „fejlődik”. Három ilyen (egymással összefüggő) vonást jelöl meg. Az első az individualizmus, a második az instrumentális ész megjelenése, a harmadik pedig mindezek következménye a politikára nézvést, jelesül a szabadság elvesztése. A *The Ethics of Authenticity*-ben kijelenti, az autenticitást komolyan kell vennünk mint morális ideált (az individualizmust, a relativizmust, szubjektivizmust kárhozzatókkal szemben), ugyanakkor helyes formájában kell azt újrafogalmazni. (Műve egy erre való kísérlet, láthatólag hisz abban, hogy gondolatai jobb irányba terelhetik a világot.) Taylor úgy véli, „csak akkor vagyok képes nem jelentéktelen (trivial) identitást kialakítani, ha egy olyan világban élek, ahol a történelem, [...] vagy embertársaim szükségletei, [...] vagy Isten szava, vagy valami más igazán számít (matters) valamit. Az autenticitás nem ellensége azoknak a követeléseknek, amelyek az egyéneken túlról erednek, [hanem] feltételez ilyen követeléseket.” (Taylor 1991: 40-41) Úgy vélem azonban, felfogásom Taylor talapzatairól is védhető: ha az önmagunkhoz fordulást, az autonómia igényét a modern emberre jellemző morális eszménynek tekintjük, nem pedig valamiféle hanyatlásnak (Taylor deskriptíve morális eszménynek tekinti), és a modern kor emberei számára akarunk politikai berendezkedést javasolni, akkor – ha valóban a szóban forgó emberek jó életét akarjuk elősegíteni – a komunitárius észjárás szerint belőlük kell kiindulnunk, nem pedig valamiféle idealizált emberképből.

^{xviii}[18] Young (2002) szerint ezt a „félrekezelést” úgy kerülhetjük el, ha a csoporthoz tartozást inkább relációs, mint esszenciális tulajdonságként értelmezzük. Young kifejti: az egyén kapcsolata csoportjával nem az „identitás”. A társadalmi csoportok pozicionálják az egyént, de a személy identitása önmagáé, sok egyéb mellett a társadalmi helyzetekkel való aktív relációban alakul inkább, mintsem azáltal konstituálódna. Az individuumok saját identitásukat hozzák létre – nem maguk által választott körülmények között. Beleszületünk csoportokba, bizonyos normák közt találjuk magunkat. De a pozicionálás se nem determinálja, se nem definiálja az individuális identitást.

^{xix}[19] Ezt Taylor nem tekinti problémának, hiszen úgy véli, a kulturális elköteleződések erősítése jó dolog, mert egyrészt a saját kultúránk minél alaposabb megismerésével jobban megérthetjük önmagunkat, továbbá a más kultúrák iránt is nyitottabbak leszünk. Sajnos arra nem ad választ, mi biztosítja eme feltevését, hiszen a tények azt mutatják, hogy egy kulturálisan erősen szabdalta társadalomban a csoportok versengeni kezdenek a véges erőforrásokért, s ez végső soron nem a mások szeretetteli elfogadásának kedvez.

^{xx}[20] Ugyanis Taylor elméletében nem csak az egyének, de a közösségek identitásának struktúrája is dialogikus, és ha az állam egy dimenzióban látja és kezeli azt, egy idő után igazodik a róla alkotott képhez.

HIVATKOZOTT IRODALOM

ABBEY 2000: Ruth Abbey: *Charles Taylor*. Princeton és Oxford: Princeton University Press

ANCELOVICI ÉS DUPUIS-DÉRI 1998: Marcos Ancelovici and Francis Dupuis-Déri: „Interview with Professor Charles Taylor”. *Citizenship Studies*. Vol. 2. No. 2. (Jul. 1998) 247-256. o.

BAKER 1999: D. P. Baker: „Taylor and Parfit on Personal Identity: A Response to Lotter”. *South African Journal of Philosophy*. Vol. 18, Issue 3. (August 1999) 331-346. o.

BAUMAN 2001: Zygmunt Bauman: *Community*. Malden MA: Blackwell.

-
- DWORKIN 1992: Ronald Dworkin: „Liberalizmus”. (ford. Huoranszki Ferenc) In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. 2. kötet*. Budapest: Atlantisz Kiadó. (197-211. o.)
- FRASER 1995: Nancy Fraser: „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age”. *New Left Review*. No. 212. (Jul-Aug. 1995), 68-93. o.
- GUTMANN 1992: Amy Gutmann (szerk.): *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*. Princeton: Princeton University Press.
- GUTMANN 1994: Amy Gutmann (szerk.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- HONNETH 1997: Axel Honneth: „Elismerés és morális kötelesség”. In Axel Honneth: *Elismerés és megvetés: Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs: Jelenkor Kiadó. (151-168. o.)
- KANT 1991 [1778]: Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. (ford. Berényi Gábor) Budapest: Cserépfalvi.
- LAMEY 1999: Andy Lamey: “Mr Taylor’s Politics of Misrecognition”. *National Post*. August 21, 1999. <http://www.vigile.net/998-3/taylor.html>
- LANDESMAN 1994: Bruce M. Landesman: „Taylor, Charles: Multiculturalism and The Politics of Recognition”. *Ethics*. (Jan. 1994), 384-386. o.
- LYSHAUG 2004: Brenda Lyshaug: „Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition”. *Contemporary Political Theory*. Vol. 3., No. 3 (Dec. 2004), 300-320. o.
- MEAD 1973: George Herbert Mead: *A pszichikum az én és a társadalom*. (ford. Félix Pál) Budapest: Gondolat Kiadó.
- MILSTEIN 2003: Brian Milstein: „On Charles Taylor’s ‘Politics of Recognition’.” Unpublished paper. New School of Social Research. <http://magictheatre.panopticweb.com/aesthetics/writings/polth-taylor.html>
- POGONYI 2003: Pogonyi Szabolcs: „Erkölc és identitás”. *Világosság*. 44. évf., 5-6. szám (2003. július) 163-166. o.
- REDHEAD 2002: Mark Redhead: *Charles Taylor: thinking and living deep diversity*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publications
- SAYERS 1999: Sean Sayers: „Identity and Community”. *Journal of Social Philosophy*. Vol 30., No.1 (Spring 1999), 147-160. o.
- SCHUSTER 2006: Anke Schuster: „Does Liberalism Need Multiculturalism? A Critique of Liberal Multiculturalism”. *Essays in Philosophy. A Biannual Journal*. Vol. 7, No. 1, (January 2006) <http://www.humboldt.edu/~essays/schuster.html>
- SMITH 2002: Nicholas H. Smith: *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- TAYLOR 1985A: Charles Taylor: „Atomism”. In Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press. (187-210. o.)
- TAYLOR 1985B: Charles Taylor: „What is Human Agency?”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (15-44. o.)
- TAYLOR 1985C: Charles Taylor: „Language and Human Nature”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (215-247. o.)

-
- TAYLOR 1985D: Charles Taylor: „Introduction”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (1-12. o.)
- TAYLOR 1985E: Charles Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man”. In Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press. (15-57. o.)
- TAYLOR 1985F: Charles Taylor: „Self-Interpreting Animals”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (45-76 o.)
- TAYLOR 1985G: Charles Taylor: „The Concept of the Person”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (97-114. o.)
- TAYLOR 1985H: Charles Taylor: „Theories of Meaning”. In Charles Taylor: *Human Agency and the Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. (248-292. o.)
- TAYLOR 1989: Charles Taylor: *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR 1991: Charles Taylor: *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAYLOR 1995A: Charles Taylor: „Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”. In Charles Taylor: *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (181-203. o.)
- TAYLOR 1995B: Charles Taylor: „The Importance of Herder”. In Charles Taylor: *Philosophical Arguments*. Cambridge MA: Harvard University Press. (79-99. o.)
- TAYLOR 1995C: Charles Taylor: „Nacionalizmus és modernitás”. (ford. Tarbai Gabriella) *Világosság*. 8-9. szám (1995. aug.-szept.).
- TAYLOR 1996: Charles Taylor: „Why Democracy Needs Patriotism” In Joshua Cohen (szerk.): *For Love of Country: Debating The Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press (119–121. o.)
- TAYLOR 1997 [1992]: Charles Taylor: „Az elismerés politikája”. (ford.: John Éva) In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris Kiadó. (124-152. o.)
- YOUNG 2002: Iris Marion Young: *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.