

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](#).

ELŐSZÓ: FEISCHMIDT MARGIT

MULTIKULTURALIZMUS: KULTÚRA, IDENTITÁS ÉS POLITIKA ÚJ DISKURZUSA

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

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

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

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

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

1. A MULTIKULTURALIZMUS:

A DISKURZUS VÁLTOZATAI ÉS JELENTÉSEI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. AZ IDEGENSÉG: A MODERNITÁS DISKURZUSAIBAN

ÉS A MULTIKULTURALIZMUS KONTEXTUSÁBAN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. AZ IDENTITÁS ÉRTELMEZÉSEI ÉS A MULTIKULTURALIZMUS MINT IDENTITÁSDISKURZUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. A MULTIKULTURALIZMUS MINT IDENTITÁSPOLITIKA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* A kötetben megjelenő fordítások több esetben rövidített változatai az eredetinek