

AZ (INTER)KULTURÁLIS IDENTITÁS KÉRDŐJELEI

VERESS KÁROLY

1.

Az „identitás” egyike azon gyakran és sokféle összefüggésben előforduló kifejezéseknek, amelyeket használva általában tudni véljük, miről van szó, anélkül, hogy belegondolnánk abba, hogy miről is beszélünk. Holott a ráarakódott különféle, sokszor egymásnak is ellentmondó jelentésrétegek inkább elrejtik, mintsem érvényre juttatják az identitás valós értelmét. Szemügyre véve az identitásdefiníciók sokaságát, megfigyelhető, hogy az identitásprobléma olyan fogalmi csomópontok körül gravitál, amelyek a *modernitásra* jellemző szemléletmódot közvetítik. A kérdéskör egyik kortárs amerikai szakértője, Craig Calhoun szerint nem véletlen, „hogy az identitásról folyó diskurzus bizonyos értelemben jellegzetesen modern jelenség – úgy tűnik, valójában a modern kor lényegéhez tartozik, és a modern kor meghatározó vonása”.¹

Az identitásproblémának a modernitásban kialakult elgondolási módjai néhány fontos jellemzővel bírnak.

A modern identitáskonceptciók mindenekelőtt magukon viselik a domináns filozófiai (metafizikai) paradigmák jegyeit. Az ontológiai, episztemológiai és fenomenológiai szemléletmódok fogalmi hordozói jelölik ki az identitásról való filozófiai gondolkodás kereteit, elsősorban az azonosság, egység, én/ego, szubjektum, önmagaság vonatkozási terében. A *posztmodern* fordulattal járó szemléletváltás a különbség, másság, idegenség tapasztalatait is bevonja a vizsgálódásba. Amíg a modernitás identitásszemléletét nagyfokú énközpontúság, szubjektumcentrikusság jellemzi, addig a posztmodern hozzáállás e centrikusság elgyengítésén, lebontásán munkálkodik.

A modern identitáskonceptciók paradigmatiságai ugyanakkor abban is megmutatkoznak, ahogyan az identitás lényegét próbálják elgondolni és feltárni. E téren a szubsztancialista, relacionista, narrativista szemléletmódok váltják egymást, az identitásnak egy kemény egoisztikus mag köré

¹ Craig Calhoun: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In. (Szerk.) Zentai Violetta: *Politikai antropológia*. Ford. Farkas Krisztina és Nagy László. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 99.

szerveződő egységként való elgondolásától a viszonzyszerűség, a történészerűség, illetve az elbeszéltség (narrativitás) irányába haladva tovább.

Továbbá, a modernitásra jellemző identitásszemlélet az identitásokat természetes adottságokból értékvonatkozásokká és normatív meghatározottságokká változtatta; az egyes identitásjegyeket és identifikációs tényezőket értékdimenzióval ruházta fel, értékhierarchiákba rendezte, miközben morális, társadalmi, kulturális érdemeket és kötelességeket társított hozzájuk. Ily módon egy bizonyos identitással rendelkezni nem pusztán természetes adottságot jelent, hanem bizonyos fokú jelentőségre tesz szert. Egy adott identitás kedvező feltételek között megszerezhető, elsajátítható, vagy akár egy más tartalmú identitással felcserélhető. Megnyílik a különféle értékek, normák, cselekvési minták tekintetében az azonosulás vagy elutasítás, általában az identitás-választás szabadsága. Kibontakozik az identitások versengése és konfrontációja, az elismerésért folytatott harc, ami ugyanakkor a különféle identitás képződmények egymásra kifejtett hatását is maga után vonja.

Végül, a modern filozófiai identitáskonceptiók és fogalmi konstrukciók körében felmerülő kérdésekre a szaktudományos – szociálpszichológiai, szociológiai, antropológiai, politikatudományi – identitáskutatások keresnek válaszokat. A konkrét identitástapasztalatok, identifikációs folyamatok feltárása, leírása, magyarázata körül keletkező identitáselméletek egy egész sor empirikus tartalmú identitás-fogalmat munkálnak ki, amelyek az életciklusokra (Erik Erikson), a szimbolikus interakciókra (G. H. Mead), a szerepjátékokra, a szociális konstrukciókra, a kulturális reprezentációkra vezetnek vissza az identitás lényegét, az egyéni és kollektív, illetve a kulturális, politikai, etnikai, nemzeti stb. identitásformák elkülönítése mentén. E szaktudományos megközelítésekbe mintegy bele vannak kódolva a filozófiailag ki-munkált fogalomtartalmak, fogalmi sémák és szemléleti distinkciók.

Jelen tanulmány keretei között nem térhetünk ki mindezek részletes tárgyalására. Ez nem is célunk, mivel az identitáskonceptiók és identitásképződmények sokféleségének leltározó számbavétele és leíró, rendszerező bemutatása helyett fontosabbnak véljük a mai gondolkodásban tetten érhető *szemléletváltásnak* azokra a módszertani aspektusaira összpontosítani, amelynek mentén éppen a fordulat irányából válhat megközelíthetővé az identitás lényege. Ennek filozófiai előzményeként az identitás olyan *magfogalmaira* összpontosítunk, amelyekből kiindulva felvethetők a kulturális és interkulturális identitás mai kérdései is, amelyek a *fordulat* vonatkozásában nyitnak rálatást az identitás lényegére. Az egyik az *azonosság* problémája Leibniznél, a másik az *egység* kérdése Heideggernél.

2.

Az „identitás” kifejezés elsődleges és reflektálatlan definíciója szerint *azonosságot* jelent. G. W. Leibniz az azonosságot abszolút relációnak tekintette, amely úgy gondolható el, hogy a reláció tényezői minden tekintetben egyenlők, tehát megkülönböztethetetlenek. Valami minden tekintetben csak önmagával lehet egyenlő, de ez is csak logikai értelemben, formális egyenlőségként tartható fenn. Amennyiben tapasztalati dolgok viszonyaként merül fel az egyenlőség, azt észleljük, hogy valami bizonyos tulajdonságok tekintetében egyenlő lehet másvalamivel, de nem minden tekintetben. A problémát itt maga az *azonosság* jelenti. A tiszta lényege szerint elgondolt azonosság *logikai-matematikai absztrakció*, nem valós *tapasztalat*.

Az azonosság-elv kiterjesztése az identitásra egyfajta *azonosító* gondolkodásmód paradigmájába helyezi az identitást, olyasmiként mutatva fel, mint aminek a lényege az *azonosítás*, *azonosulás* lenne, illetve az ezzel járó belehelyezkedés, kivetítés, rávetülés, valamint az ebből következő behelyettesíthetőség, felcserélhetőség stb. Az így felfogott azonosulás viszont értelemszerűen önfeladás is, nemcsak akkor, amikor valami másvalamivel, hanem akkor is, amikor valami önmagával azonosul. Ebben az identitás egyik paradoxona mutatkozik meg: valami önelvesztő módon tesz szert önmegalapozásra, önérvényesítésre. Az önmagában vett azonosság éppen, hogy *nem* identitás.

Ezt, a logikai és a tapasztalati szembesüléséből adódó problémát Leibniz maga is belátta. Locke-al vitázva, aki a különböző helyen és időben létező dolgok irányából próbálja megragadni a problémát, tapasztalati síkon elfogadja a dolgok különbözőségét, de nem a helyre és az időre vonatkoztatott locke-i értelemben, vagyis nem a dolgok „külső viszonya”-ként, hanem a tapasztalati dolgok *megkülönböztetésének* magukban a dolgokban rejlő „belső alapelve”-ként.² Egy dolog csakis önmagával lehet hasonló és egyenlő. E tekintetben az identitás hordozójaként nem az azonosság, hanem a differenciálatlan *őnazonosság* merül fel, ami éppen a dolgok megkülönböztetésének és tapasztalati megkülönböztethetőségének magukban a dolgokban rejlő alapja.

² „Mindazonáltal igaz az, hogy soha sincsenek tökéletesen hasonló dolgok: így aztán noha mi az időt s a helyet (vagyis a külső viszonyt) alkalmazzuk arra, hogy megkülönböztessük a dolgokat, melyeket nem igazán önmaguk által különböztetünk meg, a dolgok ettől függetlenül megkülönböztethetők önmagukban. Az *azonosság* és a *különbözőség* pontos fogalma tehát nem az időben és a helyben áll, bármennyire is igaz, hogy a dolgok különbözőségét az idő vagy a hely különbözősége kíséri, mert ezek magukkal hozzák a dolgokkal kapcsolatos különböző benyomásokat. Éppenséggel inkább a dolgok által kell megkülönböztetni az egyik helyet vagy időt a másiktól...” – G. W. Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor et al. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. 206.

Ezzel az identitásproblémának egy másfajta megközelítési módja nyílik meg: a *különbözőség* irányából való elgondolhatósága. A dolgok nem az önzonosságukból, hanem az egymástól való különbözőségük révén nyerik a tényleges identitásukat. Az identitás ontológiai feltétele az egymástól különböző individuális dolgok léte. Ez fejeződik ki az *individuáció elvében*, amelyet Leibniz a dolgok *létevének* tekint.³ Mivel a dolgok *önmaguk által* különböznek, azért létezhetnek úgy, mint individuumok, vagyis egyedi dolgok, s ezen az alapon válnak tapasztalatilag is megkülönböztethetőkké.⁴

Ebből az elgondolásból az individuáció elvének egy további hozadéka is következik. Az individuáció elve összekapcsolódik a *változással*. Az individuáció elve éppen arra utal, hogy az önzonosság nem maradhat meg a maga differenciálatlanságában. Az „individuális különbség” nemcsak a különböző individuumok között áll fenn; ezek éppen azért különbözők, mivel az egyes individuumok önmaguk vonatkozásában is különbözőkként léteznek. A különbség, amelyre ez az elv visszautal, nemcsak a dolgok *közötti*, hanem a dolgokon *belüli* is. Az egyes dolgok önmaguktól való *elkülönбöződéséből*, vagyis a *változásra* való képességükből fakad ténylegesen a dolgok különbözősége. A *változás* alapja a különbség *dolgon-belülisége*. Ezt maga a dolog léte követeli meg. Ezen az alapon lesz a változás az egyes dolog *különbözö* térbeli és időbeli megjelenései mentén is megtapasztalható.

Az azonosság és az identitás eredetileg elgondolható viszonya tehát megfordul. Nem a szubsztanciális önzonosságként realizálódó identitáson alapul a dolgok/individuumok különbözősége, hanem éppen fordítva: az egyes dolgok az önmaguk általi különbözőségükből és változásra való képességükből nyerik az identitásukat. Az önzonosság nem pozitív, szubsztanciális értelemben, hanem mint *negativitás* jön számításba az identitás megalapozójaként. Az egyedi létező nem pusztán „az, ami”, hanem „individuum”, amely a különbséget önnön létalapjaként hordozza magában.

Így lép elő az individuáció ontológiai elvéből az *elkülönбöződés* identitásképző dinamizmusa úgy, mint ami egyszerre a változás folytonossága és a folytonosságot létmozzanatokra tagoló sajátot teremtő esemény. Ez új utak megnyitását eredményezi az identitásképződés és identitásvesztés továbbgondolásához Deleuze-nél, Derridánál, Ricoeur-nél.

³ „Az *individuáció elve* az individuumokban a megkülönböztetés elvére utal vissza [...]. Ha két individuum tökéletesen hasonló és egyenlő volna, (egyszóval) önmaguk által *megkülönböztethetetlen*, az individuációnak semmiféle elve nem volna, sőt még azt is merem állítani, hogy ekkor individuális különbség vagy különböző individuumok sem volnának.” – Uo. 207.

⁴ Az *individuáció elve* „magában a létezésben áll, amely minden egyes létezőt egy egyedi időhöz, s egy olyan helyhez köt, amelyben nem oszthat közösen két, ugyanahhoz a fajhoz tartozó létező.” – Uo.

A dolog individuum-léteként megvalósuló identitás további problémát hordoz magában: az egyediségnek, az egyediség *egy*-ségének a kérdését. Az identitás egyediséggént való felfogása azzal a kockázattal jár, hogy az *egy*-ség mivolt elfedi vagy elrejtí az alapjául szolgáló különbséget. E kérdéskör vizsgálatának Martin Heidegger megkülönböztetett figyelmet szentel.⁵

Heidegger abból indul ki, hogy az azonosság nem homogén egység, hanem közvetített: egyszerre viszony és viszonyuló/viszonyban álló entitás. A létező önmagával egységben levését az önmagához való viszonyulás, az önmagával való összetartozás közvetíti. Elvileg bármely létező ő maga az, *ens*, és önmagával összetartozó, egységet alkotó entitás. Tehát minden entitás: *id*-entitás.

Ugyanakkor az egység nem statikus öazonosság, hanem önviszonya révén belsőleg differenciált dinamikus egységesülés. Valami mint *id*-entitás úgy *ön*-magára vonatkoztatott entitás, hogy e magára vonatkoztatottságában önmagától elkülönülő entitás is. S minél inkább elkülönülő, önmagával annál inkább ténylegesen összetartozó; olyan, a valamivé való egységesülés felé tartó történés, önmaga felé való úton levés, melynek során folytonosan elkülönülő és egyszersmind összekapcsolódva merülnek fel és merülnek el a különbségek.

Heidegger az „összetartozás” kifejezés mindkét tagjánál elidőz. Különféleképpen világítható meg az összetartozás értelme az összetartozás, illetve az *összetartozás* irányából, s ez az identitásprobléma újragondolásának kulcsát jelenti.

Mint összetartozás (*Zusammengehören*) az együvé tartozás értelmét hordozza, tehát szokásos módon az Együttből, a sokfélék egységét hordozó Együtt egysége felől határozható meg; azt jelenti: beletartozni egy együttlét rendjébe, odatartozni egy rendszer egységévé szerveződő sokaságba egy mértékadó és meghatározó egységesítő szintézis révén. Az *összetartozás* (*Zusammengehören*) viszont a „tartozás”, az odatartozás, a beletartozás, azaz az *egy*-hez tartozás, vagy pontosabban az *egy*-be tartozás értelmét hordozza. Addig, amíg a *connexio*-szerű összetartozás az összekapcsolódás eredményeként létrejövő egységet világítja meg, az *odartartozás* vagy *beletartozás* értelmében vett *összetartozás* az egységet mint *egységet*, azaz az egymáshoz tartozók *egy*-ségét, egységben állását (az egységben-benne-állását) világítja meg.

Heidegger az egység lényegének a „tartozás” felőli elgondolásával *szemléleti fordulatot* hajt végre: eddig az összetartozást az *összetartozók* felől gondolták el; most az összetartozás egyesítő eseménye felől lehet elgondolni

⁵ Lásd Martin Heidegger: *Az identitás tétele*. Ford. Korcsog Balázs. *Vulgo*. II. 3-4-5. (2000).

mindazt, ami *összetartozik*; az összetartozásban levőkként lehet észrevenni és megragadni az összetartozókat is. Ily módon nem az előzetesen meglévőkhöz felől értjük meg az összekapcsolódásuk révén keletkező egységet, hanem az egységből mint összetartozásból érthetjük meg az összetartozókat.

E szemléleti fordulat folytán két lényeges mozzanat körvonalazódik. Egyrészt itt felmerül az identitásproblémának egy újabb paradox vonása: az egység úgy, mint a dolog egyedisége, „egy” és osztatlan mivolta (in-dividuum), s vele szemben az egység mint csoport, vagy közösség, mint az egymáshoz tartozó in-dividuumok egyediséggé összeálló sokasága. A szaktudományos megközelítések ezen az alapon különítik el az egyéni/személyes identitás és a kollektív identitás (csoportidentitás, közösségi identitás) formáit. Másrészt itt ember és lét összetartozásáról, ennek az újragondolásáról van szó. Idáig vagy az emberből vagy a létből – azaz az összetartozókból – kiindulva magyarázták ember és lét együttesét, s így módon a viszonyban állóknak alárendelő viszonyaként gondolták azt el. Itt most az Együttből kiindulva, az Együttesben megragadva magyarázza Heidegger ember és lét együvértartozását. Az Együttest magát is ebből az együvértartozásból érthetjük meg. Azaz az így módon elgondolt Együtt az *egymás-hoz-tartozás* (zu-einander-Gehören) és az *egy-máshoz-tartozás* folytonos egymásbajátszásaként fogható fel – olyan *eseményként*, amelyben lét és ember kölcsönösen egymás *sajátja*, s e *sajátban* egymással *összetartoznak*.

A *saját* az egymáshoztartozás *közvetítő* közege, az identitás hordozója. Bármely entitás lényegi összetartozása önmagával a létezés olyan *sajátos* módja, amely csakis rá jellemző. A sajátban rejlő egyediesítő tendencia viszont éppen a saját *közvetítő*, *relacionalizáló* jellegével kerül összeütkezésbe. A saját egyrészt az önmagaságként felfogott identitás irányába mutat, másrészt az önmagaságot lehatároltságában, a másoktól (más sajátoktól) való elhatároltságában és különbözőségében láttatja. Ezen az alapon bontakozik ki az Ego-alter ego, az önmagaság és másság, az önmaga és a másik Husserl-től Lévinásig, s azon is túl terjedő, a modernitás szemléleti kereteiből a posztmodernbe átívelő *fenomenológiai* problémája, amely ugyancsak egy kettős és ellentmondásos vonatkozást hordoz magában. Az önmagaság(unk) nem egy hermetikusan önmagába záródó valóság, amely megragadható lenne tisztán ontológiai, episztemológiai vagy antropológiai kategóriákkal, hanem nyitott, dinamikus világ, amelynek a saját mivoltából a másságra, az alteritásra nyílik perspektíva, mint ahogy a sajátyszerűségére is a másik és a másság irányából nyílik reális/hiteles perspektíva. Az én a *másikba/másikra való projekciója* által eszmél önmagára, s ezzel együtt *relacionális* mivoltára. Az identitás mint a *saját* köré szerveződő önmagaság az önviszony révén a tudati szféra irányába is kitér, az id-entitáshoz önreflexív és öntertelmező identitástudat társul,

melynek szemléleti és cselekvésbeni horizontjában szükségképpen jelen van a másik mint a viszonyítási/viszonyulási létmódot fenntartó adottság. A más-ság ennél fogva nem redukálható a tisztán a sajátot határoló, s ahhoz *nem*-sajátként hozzátartozó absztrakt és negatív identitáskonstituáló adottság szerepkörére, sem pedig a saját másságomként felfogható, az önmagaságo-mat kiteljesítő összetevőre. Egy ilyen elgondolás az önmagaság és a másság viszonyában megmutatkozó *távolságot*, különbséget és *nyitottságot* szün-tetné meg. Holott éppen ezek együttállása alkotja az identitásképződés dinami-kus közegét, amelyben a másság a mai világunkban a maga pozitivitásában tárul fel identitáskonstituáló tényezőként, mintegy az önmagaság saját-szerűségében megélt identitás próbájaként/próbaköveként. Ez az a forduló-pont, amelyen az önmagaság saját-szerűsége mint adott(nak vélt) identitás *vállalt* identitásba fordul át: a valós identitásom éppen a másság felvállalása-ként valósul és mutatkozik meg. Együttal a másság problémája a *Másik* kérdésévé minősül át.

4.

Itt fel kell vetnünk egy fontos különbségtevést, amelyben a modern identi-tásnak egy további paradoxona fejeződik ki: az önmagaság úgy tekint ön-magára, mint önmagának elégségesre, miközben a másság vonatkozásában (is) konstituálja önmagát. E tekintetben saját önszemléletének válik a foglyává. Miközben önmaga projekcióját látja meg a másságban, valós önmaga e látás vakfoltjaként van jelen. Azt, hogy a *Másik önmagaságának* a vonatkozásá-ban ő maga is másság, nem látja be. A Másik önmagaságára nyíló látótérben a saját-szerű önmagaság nincs benne, nem látszik, holott ő maga az a „szem”, amelyből a Másik önmagaságára mint másságra rálátás nyílik. S bár ebben a látótérben a saját-szerű önmagaság nem látszik, azzal mégis *összetartozik*.

A modernitásra jellemző identitástudatok esetében a Másiknak a másság-ra történő redukciója érvényesül. Bár többnyire számot vetnek a mássággal úgy is, mint az önmagasághoz szükségképpen hozzátartozóval, ez mégsem kapcsolódik össze a Másiknak mint pozitív, autonóm entitásnak a meg-tapasztalásával. A Másik legfennebb a másság megszemélyesítőjeként, empiri-kus konkrétójaként merül fel, de a saját-hoz hozzátartozó másságnak mindig is alárendelten, azaz az egység jegyében tételezett önmagaság számára ki-*sajátítottan*. Vagyis úgy, mint a másságok konfúz sokaságából kiemelt (a saját világ otthonosságával *összetartozó*) *saját* Másik, mint annak a saját-szerűségét erősítő színezete vagy komponense. Annak belátásához, hogy a Másik nem pusztán másság, hanem *másik önmagaság*, a saját-szerű önmaga-ságnak a másságot vele *összetartozó* pozitív tartalomként is, identitás-

képződése *alappjaként* is meg kellene tapasztalnia. A modernitás „vaksága” a másság identitásképző, identításalapozó mivoltával szemben pontosan abban mutatkozik meg, hogy az identitás felől próbálja megérteni a másságot. Ily módon elhomályosul a tisztánlátás abban rejlő lehetősége, hogy az identitás lényege éppen a másság – mégpedig a Másik mint valós, kisajátíthatatlan másság – felől érthető meg.

A Másiknak mint tőlem független, de önmagaságom konstitúciójában szerepet játszó létezőnek az előtérbe kerülése fontos módosulást eredményez az identitás szerkezetének az elgondolásában, s ugyanakkor számos kérdést vet fel a Másik kilétével, státuszával, a vele való kommunikáció minőségével kapcsolatban. A Másiknak a másságra történő redukciója révén a modern identitástudatban az identitásreláció voltaképpen önmagába, az önvizony határtalanságába fordul vissza, amelyet semmilyen módon nem korlátoz a reális Másik. A valós másikkal való számvetés viszont a reláció határoltóságát nemcsak kitágítja, hanem a viszonyt a Másikkal való találkozás *köztes* terepévé változtatja. Ez a *közteség* tárul fel a mai identitásképződés valós *közegeként*. Az identitás mibenléte tekintetében ez olyan lényegi módosulást jelent, amely mentén az identitás kimozdul a saját entitásként való megéltség és tudati reflektáltság köréből: az identitás *képződménnyé* változik át, az identitástudat pedig az identitástapasztalat *hatásösszefüggései* felől válik megközelíthetővé.

Esetünkben a heideggeri megközelítés azért is érdekes, mivel a hangsúlytevés kettősségén keresztül egyrészt megvilágítja az identitásképződésben és identitáselgondolásban meghúzódó, végső fokon kiiktathatatlan kettőséget, másrészt egyértelművé teszi, hogy a hangsúly áthelyezése az egyik oldalról a másikra *váltást* – mégpedig szemlélet- és beállítódás váltást – igényel. Ugyanakkor a váltás korántsem jelent szinkronikus lehetőségek közötti átjárást, mivel az egyik oldalon a modernitás szemléleti keretei felől kínálkozik egyfajta rálátás a saját kortárs identitásképződési folyamatainkra (új helyzetek megvilágítása régi fogalmak fényében?), a másik oldalon viszont a kortárs identitásképződési folyamatok feltárására és megértésére tett erőfeszítéseken keresztül nyerhetünk betekintést abba a hagyománytörténeti folyamatba, melynek során a jelen megértési törekvéseiben a modernitás mintegy önmaga ellenében (kritikai ellentéttségében) fejté az aktualitásból tovább élő produktivitását. Továbbá, s talán ez tűnik a legfontosabbnak, a váltás nem pusztán hangsúly-áttolódást jelent az egyik paradigmáról a másikra, hanem az identitásképződésnek egy olyan más módját mutatja fel, amelynek történelmi és kulturális kiképződése éppen magával a szemlélet- és beállítódásváltással áll összefüggésben. Így rávilágít arra az újszerű módszertani megközelíthetőségre, miszerint a kortárs identitásképződés folyamatának, s annak megértésének konstitutív összetevőit alkotják mindazok a szemléleti és önszemléleti komponensek, értelmezési és önértelmezési törekvések, ame-

lyek horizontjában egy kultúra identitásként tárja fel és érti meg önmagát saját önmegvalósító törekvéseiben és a másokkal épített kapcsolataiban.

5.

A továbbiakban feltevődik a kérdés, hogy mi az, ami mindezekből átszüremlik a kulturális identitásról való gondolkodás problémakörébe.

Már önmagában a kulturális identitás mibenléte is igen összetett kérdés. Ennek feltárásához és megértéséhez vajon elégségesek-e a különféle szociológiai és antropológiai identitáselméletek kínálta definíciók? Vessünk egy pillantást a kérdéskör reprezentatív képviselőinél található definíciókra.

Stuart Hall a szubjektumcentrikus identitáskonceptió irányából közelít a modernitás különféle szakaszaiban zajló kulturális identitásképződési folyamatokhoz, melyeket szerinte a szubjektum három változata dominálja: a) a felvilágosodás szubjektuma; b) a szociológiai szubjektum; c) a posztmodern szubjektum. Az identitást a szubjektum belső szilárd magjának tekinti.⁶ Ezt az identitásmagot az első esetben maga az én (énidentitás), a szociológiai szubjektum esetében a „szignifikáns másokkal” fenntartott „interaktív” kapcsolatok képezik. A posztmodern szubjektum viszont arról ismerszik fel, hogy „nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással”, hanem „az én narratíváját” szövi maga köré, avagy lehetséges identitásokban sokszorozódik meg a *kulturális reprezentációk* révén, amelyek közül „átmenetileg bármelyikkel azonosulhat”.⁷ Az ember számára a kultúra, amelybe beleszületik, gyűjti össze mindezeket az identifikáló elemeket, s így a kulturális identitás különféle formákat ölthet (nemzeti identitás, lokális, regionális identitás, stb.). Számunkra Hall felfogása a tekintetben érdekes, ahogyan szemléletleg és módszertanilag meghaladja az identitás predikátumszerű hozzárendelését a szubjektumhoz, közös történésként állítva előtérbe a szubjektumképződés és identitásképződés összetartozó folyamatait.

Anthony Cohen az identitást „olyan képnek tekinti, melyet mások látnak valakiről, vagy amelyet valaki látni szeretne magáról”. Ennélfogva a „kultúra mint identitás” arra utal, hogy „személyek vagy csoportok egy objektívált vagy emblematizált kultúrán keresztül próbálnak megnyilvánulni”.⁸ Cohen a szimbólumokat tekinti a kultúra tényleges hordozóinak. A kulturális szimbó-

⁶ Vö. Stuart Hall: A kulturális identitásról. Ford. Farkas Krisztina és John Éva. In. Feischmidt Margit (Szerk.): *Multi-kulturalizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 60.

⁷ Uo. 61.

⁸ Anthony P. Cohen: A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. Ford. Farkas Krisztina. In. Feischmidt Margit (Szerk.): *id.mű*

lumok viszont önmagukban üresek, nincs saját igazságértékük vagy jelentéstartalmuk. Olyan „gyakorlati eszközök”, amelyek a társadalmi folyamat során telítődnek jelentéssel, „a politika és az identitás küzdőterein”.⁹ Cohen tehát egy instrumentalizált kultúrakoncepcióval közelít a kulturális identitás problémájához. A kulturális szimbólumok olyan jelentésképzési eszközök, amelyekkel egy embercsoport a gyakorlati tevékenységei, s azok objektivációi során létrehozza a világ jelentésekkel telített képét. Ez a jelentésvilág önmaga felé és mások számára az illető embercsoportot reprezentálja, s a benne élők így módon önnön identitásuként érzik meg. E felfogás olyan kultúra- és identitászemléletet hordoz, amely az identitást kívülről rendeli hozzá egy adott embercsoporthoz, s a kultúrát az identitásképzés eszközének tekinti. Így módon az antropológiai leírást az operacionális fogalmi keretek szűkös körében tartja, megfosztva a kulturális identitás lényegére való rávilágítás lehetőségétől.

Jan Assmann áll a legközelebb ahhoz az antropológiai szemlélethez, amely a kulturális identitáshoz a lényege felől próbál közelíteni, s egyúttal megnyitja az utat az interkulturális identitás elgondolhatósága irányába is. Meglátása szerint az identitás „a tudat ügye, vagyis egy önmagunkról kialakult tudattalan kép tudatosulása”.¹⁰ Ezt mind az egyéni, mind a kollektív identitás tekintetében igaznak véli.

Assmann megkísérli világosan elkülöníteni a kulturális identitás fogalmkörét az egyéni, illetve a kollektív identitás problematikájától. Úgy véli, hogy a kulturális identitást nem az egyéni identitások összessége alkotja, de nem is tekinthető az egyéni identitások fölött álló misztikus képződménynek. Ugyanakkor a kulturális identitás a kollektív identitással, avagy a Mi-azonossággal sem azonosítható. A kollektív identitás nem létezik a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül, tehát ez az identitásforma is „az individuális tudás és tudat ügye”, az egyéneken „tudatosult társadalmi hovatartozás”.¹¹ Eszerint elgondolva, a kulturális identitás sem lenne más egyéb, mint „tudatos részvétel valamilyen kultúrában”, „egy adott kultúra megvallása”, vagyis az egyéneken tudatosult kulturális hovatartozás.¹² Ezzel szemben Assmann a *kulturális identitást* nem az egyén, hanem a *kultúra* problémájaként közelíti meg. Az identitás alapja ebben az esetben is a „tudás, tudatosság és reflexió”, de „ennek a tudásnak a „sajátos tartalmi és formai kibomlása” maga a kultúra.”¹³

⁹ Uo. 102.

¹⁰ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999. 129.

¹¹ Uo. 130., 133.

¹² Uo.

¹³ Uo. 142.

Tehát egy kultúra *mint kultúra* bír *saját* identitással, s ennek birtokában képes más kultúrákkal is kapcsolatokat építeni. A *saját* ebben a kontextusban nem egy kezdeti, kiindulási állapotnak tekinthető, hanem sokkal inkább egy *interkulturális* kifejlődési folyamat *eredményének*.

Assmann több kérdést is felvet a kulturális indentitással kapcsolatban. A legfontosabb a kulturális indentitásnak a mássághoz való viszonya. Assmann úgy véli, hogy csakis egy saját identitással bíró kultúra képes más kultúrákkal kapcsolatokat építeni, s egy adott kultúra *saját* identitása éppen a más kultúrákkal való kapcsolatépítésben alapozódik meg. A *mátság* tehát a kulturális indentitás szerves összetevője, konstitutív tényezője.

A mássághoz való viszony kérdése az *idegenség* problémájára is kiterjed. Assmann elgondolása szerint a kulturális indentitás nem definiálható az idegenség ellenében. Egy adott indentitás ténylegesen nem „idegenség”-gel, hanem egy *másik* indentitással szembesül. Az idegenség nem egy tartalmas másik velejárójaként, hanem az interkulturális közeg *hiányaként* fogható fel.

Assmann szerint tehát a mátság/másik tapasztalata nélkül nem beszélhetünk valós kulturális indentitásról. Ott, ahol az önmagába záruló *sajátot* tekintik „a Kultúra”-nak, a kultúra *öntranszcendenciája*, az indentitás *szakralizációja* megy végbe. Ilyenkor nem a másságot felmutató különbség, hanem az *elkülönülés* válik az indentitás hordozó alpjává. „Az elkülönüléssel felerősödött indentitás vallási mozzanata – mutat rá Assmann – a Mi-tudat kizárólagossági igényében rejlik: mindenkit át akar fogni, mégpedig mindenestül. Minden egyéb megfakul az egyetlen, döntő distinkció fényében: »Már csak magyarokat ismerek«”.¹⁴ Ez már nem valami és valami közötti distinkciót, s nem is egymás számára másságokként feltűnő két sajátos közötti különbségtevést jelent, az egyik melletti döntés céljából, hanem maga a pusztá *distinkció*. Amikor valaki már csak önmaga és *minden más* között disztíngvál, voltképpen már önmagát is elveszti mint indentitást. Az indentitásképző *esemény* parttalanul kitágul és fekete lyukként nyeli magába minden mással együtt a tartalmas saját indentitást is. A kulturális indentitás ilyen körülmények között kívül kerül az interkulturális közegen, és megfosztódik a valós fenntartó alpjától.

6.

Az előbbieken alapján felmerül a kérdés: vajon elégséges-e a különféle szociológiai és antropológiai indentitáskonceptciók horizontjában elgondolni a kulturális indentitást? Az előzetes filozófiai megfontolásokra is figyelve, úgy

¹⁴ Uo. 154-155.

véljük, hogy újszerű módszertani és tartalmi szempontok bevezetése megkerülhetetlennek tűnik az identitás és jelesül a kulturális identitás mai vizsgálata során. Vegyük sorra ezeket.

Anélkül, hogy valamiféle párhuzamot próbálnánk vonni az egyéni és a kulturális identitás közé, illetve azzal kísérleteznénk, hogy a kulturális identitást az egyéni identitás mintájára gondoljuk el, fontosnak véljük azt a módot, ahogyan az identitásprobléma körüli fordulat kivezet az identitás reflektálatlan azonossággént és közvetlen adottsággént való felfogásából. Az identitás nem fogható fel másképp, mint reflexív viszonyulásként és önreflexív állapotként, amely öntávolságot és elkülönülőzést, önazonosságot és másságviszonyt, valamint ezekből kifejlő önszemléletet, önértelmezést és önértést hordoz magában, mégpedig nem úgy, mint járulékos összetevőket, egy identitás-állapottal összetartozókat, hanem mint olyanokat, amelyek az identitásképződéssel *összetartoznak*.

Az identitás nem birtokviszony és nem is predikatív struktúra. Továbbá, az identitás nem pusztán tudati reflexió létbeli adottságokra, és nem is létbeli, tartalmi adottságok megformáltsága e tudati reflexió által. Az identitás *reflexív* vetületével szükségképpen összetartozik a reflexió kritikai önreflexiója, a mindenkori számvetés nemcsak az identifikációs adottságokkal és feltételekkel, hanem a rájuk irányuló reflexió lehetőségfeltételeivel is. Ily módon az identitás mibenlétéről, alapjáról, fogalmi behatároltságáról való feltáró és értelmező gondolkodás is identitásképző tényezőnek bizonyul. Ebben az összefüggéshálóban mindazokhoz a „valamiségekhez” (én, egyén, csoport, közösség, kultúra, stb.) képest, amelyekkel összetartozóként tapasztalják és gondolják általában az identitást, az identitás maga egy magasabb *komplexitási szintet* képvisel, egy olyan létszintet, amely a maga nemében egységes és redukálhatatlan, s nem vezethető vissza sem a birtokló szubjektumokra, sem az identifikációs összetevőkre.

Ezen a komplexitási szinten az identitáshoz tartozó reflexív önszemlélet, önértelmezés és önértés aktivitása az identitásképződés belső szerves tartozéka és megformálója; az, hogy hogyan gondolkodnak az identitásról, milyen fogalmat alkotnak róla egy történelmi és kulturális szituációban, hogyan értik meg magukat identitásként egyének, közösségek, kultúrák, nagymértékben összefügg az identitással összetartozó szemléleti horizontok és értelmezési folyamatok formatív erejével és aktivitásával, az önértelmezés és önértés *applikatív* vetületével. Ebben az összefüggésben az identitás tartalmi adottságai *értelemdimenziót* nyernek, értelemösszefüggésekként szerveződnek egységbe, s az identitás maga nem statikus állapotként valósul meg, hanem *képződésként* bontakozik ki, lét- és értelemtörténeti folyamatként megy végbe.

A fentiek alapján a kulturális identitás lényegi problémája a következő kitételekben világítható meg.

Az, hogy egy kultúra miként tekint önnön lényegére és az identitással való összefüggéseire, nagymértékben függ egy adott időszak és társadalmi helyzet kulturális tapasztalataitól, kulturális önszemléletétől és az ezek által megformált kultúra-fogalomtól, egyáltalán attól, hogy az ott és akkor élő egyének és közösségek hogyan értik a kultúrát, s miként értik meg önmagukat a kultúrájukban benne élő emberekként. Ez jelentősen meghatározza az identitáshoz való viszonyukat is, azt, hogy egy már készen álló kultúra világa felől próbálják megalkotni, feltárni és megérteni az identitást, vagy éppenséggel úgy értik meg önmagukat, mint a kultúrájuk közegében formálódó identitásképződési hatásösszefüggések részeseit és résztvevőit. Hasonlóképpen, az identitással kapcsolatos mindenkor filozófiai gondolkodás és szaktudományos kutatás is nagyban összefügg egy adott korszaknak és társadalmi helyzetnek az identitástapasztalatokat és identitásfogalmakat megformáló önszemléletével és önértelmezésével, az ezekben helyet nyerő reflexivitás és kritikai (ön)reflexió minőségével, a lehetőségfeltételekkel való számvetéssel, amelyek nemcsak a kulturális identitásképződés lehetőség-feltételei, hanem egyszersmind az identitásképződéshez hozzátartozó kritikai (ön)reflexió lehetőségfeltételei is. Az identitásképződési folyamatot belsőleg megformáló kritikai reflexió ugyanazoknak a lehetőségfeltételeknek van kitéve és határoknak alávetve, mint maga a valós képződési folyamat. E képződési folyamatban benne álló részesülők és résztvevők eltérő feltételek között nemcsak más-másképpen realizálják és értik meg az identitásukat, hanem más-másképpen gondolják és fogalmazzák meg magát az identitás lényegét. Ez nagymértékben belejátszik abba is, ahogyan a szaktudományos megközelítések az adott kultúrában domináns identitástapasztalatok mentén alkotják meg a maguk operacionális identitásfogalmait, különféle és empirikusan behatárolt kulturális önkifejezési eljárásokra, szimbolikus reprezentációkra, jelentéstermelési eszközökre/folyamatok helyezve a hangsúlyt.

Míndezek alapján viszont egy valami kétségtelennek tűnik: a kulturális identitás lényege szerint nem egy készen álló, sajátos kultúra identitása; de nem is egy sajátos identitásforma, amely a kultúrából nyeri a meghatározottságát.

A kulturális identitás lényege szerint *interkulturális* identitás, mivel önmagával összetartozó *ens*-ként (*id-ens*) már mindig is köztességben való kiterjedést és képződést feltételez. Ez a *köztesség* nem más, mint éppen a *kultúráköziség* tere. A kultúráköziség elgondolása is egy olyan kettősséget formál, amelynek lényegszemléletét ugyancsak a hangsúlykitévés határozza meg. Ha készen álló kultúrák közti kulturális térként értelmezik, azaz *kultúra-*

köziségként, akkor a kulturális identitás az egymással szemben álló, e kulturális térben érintkező kultúrák identitásaként gondolható el. Ott, ahol az egyes kultúrákat készen álló és egymáson kívül álló entitásokként fogják fel, illetve tapasztalják meg, a vázolt identitásproblémák folyton újratermelődnek: az azonosulás, az elkülönülés, a szembenállás mechanizmusai továbbra is dominálnak. Ezen az interkulturalitás tapasztalata sem változtat lényegesen, ha pusztán készenálló, egymással szembesülő és érintkező kultúrák kölcsön-hatásaként élük meg és fogják fel az interkulturalitás tapasztalatát.

Az előbbihez képest a kultúrák*köziségre* irányuló hangsúlyváltás szemlélet- és beállítódásváltást feltételez, amelyben a kultúrák*köziség* és a kulturális identitás *összetartozása* kerül előtérbe. Ebben a horizontban a kulturális identitás olyan sajátságként gondolható el, amely a kultúrák*köziség* közegeiben képződik, az abban résztvevő egyes kultúrákra redukálhatatlan, újszerű kulturális képződményként. A kulturális identitásképződést hordozó köztes-ség ugyanis dinamikus hatásösszefüggések *játéka*, amelyben a résztvevő kultúrák soha nem már kiteljesedett, kész identitás birtokában vesznek részt, hanem az identitásigényüket kifejezésre juttató partneri, *dialogikus* viszonyba lépnek egymással, melynek dinamikus erőterében valami *új* képződik, mint *közös* alkotás. Ez az új egyik résztvevő sajátos adottságaira sem vezethető vissza, de mindegyikük identitása *részesül* belőle, *megerősödik* és új identitás-jegyekkel *gyarapodik* általa.

Azt mondhatjuk ennek alapján, hogy az (inter)kulturális identitás az egyes sajátos kultúrák *interkulturális többleteként*, s az ebben kifejeződő *létn*ben *történő gyarapodásaként* ragadható meg a leginkább. Ennek révén az egyes sajátos kultúrák *önazonosságukban* is megerősödnek és kiteljesednek anélkül, hogy változatlanul *ugyanazok* maradnánk valamiféle kulturális zártság értelmében. Az interkulturális identitás a kulturális *nyitottság* létmódja.