

.....

Wolfgang Kaschuba

'Kulturalizmus'

Megjegyzések a szociális szempont eltűnéséről a társadalomtudományokban*

Az utóbbi évtizedekben mind a társadalom-, mind a történettudományok erőteljes kísérleteket tettek, hogy a társadalmi folyamatokat kulturálisan meghatározott és kulturálisan megélt eseménysorozatokként magyarázzák. Ennek során ahhoz a kultúratudományi** és etnológiai szemlélethez közeledtek, amely az ember társadalmi cselekvését térhez és időhöz kötött és kulturálisan konstituált jelentéshorizontok kontextusában értelmezi. A társadalomnak ez a "belülről" történő, a cselekvők felfogásaira és önértelmezéseire irányuló megragadása fontos előrelépést jelentett egy differenciáltabb történelem- és társadalomkép irányába. Ugyanakkor azonban látszanak ennek a lépésnek a veszélyei is: a társadalmi folyamatok "kulturalizálásának" tendenciája, amelynek keretében a gazdasági, társadalmi tartalmak a kulturális jelenségek színjére redukálódnak, miközben homályos marad a kultúra fogalmának társadalmi, politikai célok érdekében történő felhasználása. Mindez a legnyilvánvalóbban a nemzetivel és az etnikáival kapcsolatos mai gondolkodásban figyelhető meg. Hagyomány és származás, nyelv és vallás újfajta módon olyan kulturális alapértékeként kerülnek megjelenítésre, amelyek veszélyeztetve vannak és ezért védelemre szorulnak. Ezek a tendenciák nemcsak a kelet-európai országokban erősödtek fel, de egyre inkább megmutatkoznak a nyugat-európai ipari társadalmaknak az értékekkel kapcsolatos diszkurzusaiban is, amikor etikai és etnikai kérdések vitája folyik. A társadalmi diszkurzusnak ezzel a régi-új értékfundamentalizmussal összekapcsolódó

* A fordítás a "Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs" (*Berliner Jahrbuch für Soziologie*, 1994. 2. 179–192) című tanulmánynak a szerző által jóváhagyott, rövidített változata. – (a szerk. megjegyzése.)

**A német tudományosság azokat a diszciplínákat jelöli összefoglalóan a kultúratudomány – *Kulturvissenschaft* – kifejezéssel, amelyek empirikus eszközökkel vizsgálják a kultúrát, például a néprajzot, az etnológiát, kulturális antropológiát – (A ford. megjegyzése.)

tendenciájával az etnológiai és kultúratudományi kutatásoknak egyre erősebben kell szembeszállniuk, ha a kultúra és társadalom koncepcióit értelmes módon meg akarják tartani.

I.

A "kulturalizmus" természetesen műszó, sőt jelszó, amely ráadásul nem is hangzik jól. A fogalom abban a vitában tűnt fel, amely nálunk a hatvanas, hetvenes években az "angol marxista kultúrakutatás" körül folyt. Edward Thompson és Raymond Williams¹ – angol történészek és társadalomtudósok – ekkor tettek kísérletet arra, hogy a társadalomtörténeti kutatás számára, a gazdasági determinizmus Szküllája és a politikai kronologizmusok Kharibdisze között, új utat nyissanak a történeti horizontok felé – így is mondhamánk, egy "harmadik utat" kerestek az ortodox marxista alap-felépítmény-modell, illetve az afirmatív jellegű polgári haladás és modernizációs elméletek között. Kulcsfogalmuk a kultúra volt, a kultúra mint a "teljes élet", "the hole way of life" – "the hole way of conflict". Itt a történeti kutatások paradigmaváltásáról volt szó, amely a kulturális gyakorlatot történelemformáló erőként tekintette, miközben a korábbi kulcsfogalmaknak – "gazdaság", "politika", "struktúra" – új, megváltozott helyet jelölt ki a történettudomány episztemológiáján belül.

Így jött létre a kultúra sokat idézett "tág fogalma". Úgy látszott, hogy e "kulturalista megközelítés" nyomán a történelem mintegy kinyílt "lefelé" és "befelé". Újra kellett gondolni a kulturális hegemonia és autonómia kategóriáját, a társadalmi tapasztalat és az emberi méltóság felfogását, a "sokaknak" a történelemhez és a társadalomhoz való hozzájárulását, a "haladással" és a "modernitással" kapcsolatos elgondolásokat. Röviden: a kultúra folyamatként, a társadalmi gyakorlatok és a tudományos megközelítések újszerű pluralizmusában került megragadásra.

A hetvenes évek közepén egy másik angol történész, Richard Johnson fogalmazta meg a "kulturalizmus" sajátos vádját a thompsoni megközelítéssel szemben. Johnson kifejezetten polemizáló szándékkal használta ezt a fogalmat, rámutatva arra, hogy Thompson és "iskolája" túlzott jelentőséget tulajdonít a tapasztalatok történetének (*Erfahrungsgeschichte*). Ily módon ugyanis szerinte az alapvető fontosságú társadalmi és gazdasági folyamatok figyelmen kívül maradnak. A történelem túlzottan "antropologizálódik" és "szubjektivizálódik" a termelésből és a piacból, az anyagi kultúrából és az intézményes politikából adódó nagyobb összefüggések rovására.²

Az ezt követő vitát nem akarom itt tovább elemezni.³ Mindenesetre annak idején a "kulturalista szemlélet" a kultúra és a társadalom, a gazdaság és a politika összjátékának mélyebb átgondolására készítetett. Termékeny provokáció volt. Ettől azonban az, ami ma számomra a kulturalizmus kapcsán kérdésesnek és kritizálhatónak tűnik, messze eltávolodott. Tanulmányom alcíme* éppen arra kíván utalni, hogy mind a tudományos, mind a társadalmi diszkurzusok egy részében a történelemről, a társadalomról, a politikáról való

* Az eredeti tanulmány alcíméről van szó: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. – A furd. megjegyzése.

beszéd csak a kultúra fogalmaiban történik. Sőt ez egy olyan diszkurzusstratégiaként nyilvánul meg, amely megkísérli a "kultúrát" a "társadalom" ellen kijátszani.

Ennek egyik változata azokban a különböző táborokhoz tartozó tudósok közötti vitákban kerül napvilágra, amelyek "a társadalmiság feloldódásáról", "a történelem végéről", "a metaelbeszélésektől" való búcsúról szólnak. A kiindulópontok kétségtelenül megfontolandók: a társadalmi tájékozódás szilárdnak tűnő horizontjai elmozdulnak. A világképek pluralitását már nem tudjuk a sematikus értékhorizontokkal és társadalmi hozzárendelésekkel kellőképpen igazolni. A "haladást" nem lehet többé naív módon előrelepetetésnek tekinteni. Az identitás-tulajdonítások komplexebbé és bonyolultabbá válnak, mert a társadalmi, nemi, etnikai és nemzeti meghatározások irányai új, kölcsönösen függő megjelölésekben egyesülnek. Nincsen többé egy történelem, hanem lassan hozzászokunk a különböző jelentésű, a "plurális" és "kísérleti" történelemképekhez.

Ilyen és ehhez hasonló kérdésekben feltétlenül szükséges a tudományos értelmezési kísérletek alapos felülvizsgálata. De vajon ezzel együtt szükséges-e a tudománynak a magyarázás *szándékát* is feladnia? Vagy önmagába vetett kétellyel különösen megterhelt kultúratudománynak ismét a néprajzi "Fachwerkhaus"-okba* vagy az etnológiai jurtákba kell visszavonulnia, hogy ott ismét a "lesüllyedt kultúrjavarok" felemelésével és az "archaikus rítusok" keresésével foglalkozzon? Mintegy anticiklikusan "posztmodernnek" kellene lennie: vissza a kezdetekhez? Vagy ellenkezőleg: csak az öncélú "kultúrpeszimizmust" kell szorgalmaznia, szóhasználatában cinikusan, szemléletében kíméletlenül, miközben radikális módon járul hozzá az apokaliptikusan féltelmes zárójelenetek megfestéséhez? Max Weber kifejezésével visszaélve: a káosztól és a "Fin de siècle"-től intellektuálisan elbűvölve a világ ismételt "újravarázsolását" (*Wiederverzauberung*) kell szorgalmaznia? Nem azt jelenti-e ez, hogy a "kultúrpeszimizmus" csak egy "esztétikai gyakorlat"? Wolfgang Iser, aki maga is a "posztmodern" elkötelezettje, nemrégiben némi (ön)íroniával így kommentálta ezt a tendenciát: "Korábban úgy véltük, hogy az ipari társadalomban élünk, azután megtanítottak bennünket arra, hogy posztindusztriálisan átéljünk a »kultúrtársadalomba«, ma pedig a korszellem szakértői esztétizált kultúráról és társadalomról beszélnek. A Homo Aestheticus az új vezéralak, aki érzékeny, hedonista és narcisztikus. Tudja, hogy egy morális normák nélküli világban már csak az asztali szokások, az érintkezés formái adhatnak valamelyes tartást"⁴.

Persze az ironia önmagában nem segít. Az ezekben a vitákban való tartózkodó magatartás gondatlanságnak tűnhet. Mégis tény, hogy az utóbbi évek nyilvános vitáiban megfigyelhető a "társadalomkritika" pozíciójának rendszeres visszahúzódnása a "kultúrkritika" javára. A társadalompolitika, a külföldiekkel kapcsolatos politika kulturális zsargonjának a politikán, valamint a médián és a szakfolyóiratokon belüli nyelvészeti elemzése bizonyára könnyen hozhatna erre a megállapításra vonatkozó formális és szemantikai bizonyítékokat. De még ilyen tanulmányok nélkül is szembeötlő, hogy például egy olyan téma, mint a "társadalmi egyenlőtlenség", milyen nagy mértékben háttérbe szorult a tudományos és politikai eszmecsereiben. A társadalmi helyzet különbségei és az esélyegyenlőtlenség helyett ma "aszimmetrikus kapcsolatokról", az életmódok "megkülönböztető gyakorlatáról", a társadalmi dezintegráció "etnikai komponenséről" beszélnek.

* Fachwerkhaus – hagyományos technikájú paraszti lakóház, amely mintegy jelképpé vált a hagyományos néprajzi kutatás érdeklődésének. – A ford. megjegyzése.

Tudatában vagyok ezen a ponton az alapvető félreértés veszélyének. Ezért szükséges hangsúlyozni: az említett kategóriák az én "mindennapi kenyere" is jelentik. Ezek kétségtelenül lényeges visszatükröződései a különböző társadalmi identitáskonstrukcióknak is. Ezeket az identitáskonstrukciókat szintén vizsgálni kell, annál is inkább, mert a szubjektumok számára tapasztalatközelibbek (*Erfahrungsnäher*), a mindennapiság szempontjából relevánsabbak, és ezáltal közvetlenebbek, mint az absztrakt strukturális összefüggések. Azonban a minőségi különbséget éppen az "egyik a másik nélkül"-effektus hozza létre: A kulturális jelenségek gazdasági és társadalmi logikájára való visszautalás nélkül csupán egy hallgatóságos újracímkezés történik: a "társadalmi egyenlőtlenséget" átértelmezik, és olyan megállapításokra korlátozzák, mint "a modernitásban való visszamaradás", a "kulturális különbség", "a társadalmi versenyképesség hiánya". Az ilyenfajta nyelvi differenciálás gyakran egy tartalmi eufemizációt szolgál: magát a problémát semmisíti meg.

Ebben a vonatkozásban Hans-Ulrich Wehlerrel értek egyet, aki nemrég nyomatékosan követelte, hogy a társadalmi egyenlőtlenség kutatása, akárcsak korábban, a modern társadalomtudomány és társadalomtörténet "királyi útját" jelölje, és hogy a kisebbségekkel való bánásmód társadalmainknak az egyenlőséggel kapcsolatos koncepcióját igazolja.⁵ Egy kultúratudományi imperativusnak hasonlóképpen kell fogalmaznia: a társadalmi különbségek, a nemek szerinti megkülönböztetések, a kulturális eltérések, valamint azok mindenkori okai és következményei az etnológiai* kutatás vezérfonalainak kell lenniük. Mert különben a "kultúra" többé nem a "társadalomnak" egy sajátos szemléletét jelenti, amelyen keresztül az emberi tapasztalás módjai, a cselekvés formái láthatóbbá válnak. Akkor pedig a "kulturálisnak" csak az izolációja és hiposztizálása jön létre, amely önreflektív és végül csupán önmaga tetszésének megfelelő lesz. "A kultúra figyelembevételét" követelő szenvedélyes védőbeszédnek így válnak attitűdökké, egy magasabb moralitás és reflexivitás pusztá gesztusává, ami mindenütt érvényes váltópénz lesz, ahol a "társadalom" már csak úgy jön számításba, mint "rendezvény", mint valamiféle szürevitel, ahol már nem több, mint egy szemléletmód; nem létrehozó, hanem alakítható cselekvésösszefüggés (*Handlungszusammenhang*).

Persze az a felismerés, hogy a "kultúra" a tetszés szerinti hitvallás pózává válhat, bosszantó ugyan, de nem új. Mindenesetre nem az fogalmiságának modern felfedezése óta, amely fogalmiság éppen nem valamely meghatározott tárgyat definiált, hanem a társadalmi folyamatok új látásmódját nyitotta meg. Egy olyan rálátást, amelyben a tudományos perspektívának szükségszerűen össze kellett kapcsolódnia a világszemlélettel. A "történelem" mellett a "kultúra" volt a polgári társadalom öngazolásának egyik első kulcsszava. Mert a fogalom legalább Rousseau óta a társadalompolitikai és társadalomfilozófiai diszkurzusok egyik elsődleges témáját jelölte: maga volt a "megtestesült diszkurzus". Aki "kultúrát" mondott, bizonyos tekintetben színt vallott, ami tudományos és társadalmi álláspontjára egyaránt vonatkozott. A magához hasonlókról és a tőle különbözőkről beszélt, akik ennél fogva "másnyelvek" is, valamint a műveltségről és a vallásról, a

* Az "etnológiai" kifejezés itt nem az Európán kívüli népekre vonatkozik, hanem a magyar "néprajz" szó értelmében használatos. A szóhasználat azonban egy megújult néprajzfelfogásra utal, és ezért nem a hagyományos *Volkskunde* terminust alkalmazza. – A ford. megjegyzése.

történelemről és a nemzetről, barbarizmusról és civilizációról – tehát a hitvallások szintjén a társadalmi értékhorizontokról.

Így a "kultúratudomány" mindig kétféle értelemben volt és maradt hermeneutikai értelmezés: a felszínen a társadalmi állapotok és dolgok jelentéseinek egyfajta értelmezési kísérlete, a háttérben pedig a "társadalom és a történelem" jelentésbeli modellje a magas fokú általánosítás igényével. A szaknak ezt az interpretatív jellegét különösen jól nyomon lehet követni a néprajz és az etnológia tudománytörténetében: Johann Gottfried von Herder civilizációközpontú értelmezésében, akinek a "népek kultúrájáról" vallott felfogása mintegy erkölcsi léptékként jelenti a barbarizmustól a civilizáció felé vezető útnak; a korai etnográfia és kulturális antropológia eurocentrikus kultúraösszehasonlításaiban, amelyet a késő 18. és a 19. század utazási irodalma dokumentál; Wilhelm Heinrich Riehlnek a népvilágáról vallott elképzelésében, aki a kulturális identitás és az autenticitás fogalmait az eurocentrizmus és konzervatív értékrendszer horizontjaihoz kötötte; a "gyarmatosító etnológiában", annak az archaikussal és a természetivel kapcsolatos elképzeléseiben; a császárságkori és a két világháború közötti "népies" néprajzban, amelynek része volt abban, hogy a "német kultúrnemzet" eszméjéhez olyan etnikai és faji alapokat rendeltek hozzá, amelyből aztán 1933 után a "népközösség" gyilkos küldetéstudata kifejlődött.

Ebben az értelemben a néprajz és az etnológia (*Völkerkunde*) folyamatosan "kulturalista stratégia"-ként is működött, amely a szociális összetevő etnicizálása általi, a társadalmi hagyományalkotás elveként funkcionált. A történelmet és a származást a törzs és az alkat, az erkölcsök és a szokások, a vallás és a rituálék kulturális képeibe kódolták, illetve azokkal illusztrálták. És mindezt mindenkor a kor "jelentésteremtési szükségleteinek" megfelelően.

Ez az imaginatív funkció azonban kritikai önreflexiónk központi tárgyanak kell lennie és maradnia. Itt csak három összefüggésben akarok ennek fontosságára rámutatni: a történetírás, az idegenség megértése és a kulturális összehasonlítás vonatkozásában.

A történetírással kapcsolatban a francia történész, Michel de Certeau 1975-ben így fogalmazta meg a diszciplína dilemmáját: "a historiográfia (azaz a »történelem« és az »írás«) a nevében hordozza azt a paradoxont, amelyet két ellentétes jelentésű fogalom – a valóság és a diszkurzus – közötti viszony hoz létre". Majd megállapítását kiélezve így fogalmaz: "Számomra úgy tűnik, hogy az elmúlt négy évszázadban Nyugaton »a történelemcsinálás« az írásra vonatkozott. A történetírás a korábbi idők minden mítoszáat újból és újból egy kijelölő praxissal helyettesítette"⁶.

De Certeau tehát itt magának a történetírásnak tulajdonítja a "kulturális gyakorlat" szerepét: nevezetesen azt, hogy a "múltbeli valóságokat" a mai gondolkodás fogalmaiban és képeiben ragadja meg, hogy a társadalom jelenbeni önigazolása számára a múlt utóképeit rendelkezésre bocsássa. Az "elbeszélőnek" ebből a kötelességszerű szerepéből, ahonnan a modernitás saját önreflexiója is származik, a történeti kutatás a "posthistoire" hátsó kijáratán sem bújhat ki. A kutatás nem tud úgy tekinteni a történelemre, mintha nem tartozna maga is a jelenhez, mintha kiléphetne korunk gondolkodásából és szemléletéből, mintha a határozott arcvonások utáni vágyunktól képes volna magát függetleníteni. Lutz Niethammer – nem kritikai részleteit, hanem történetfilozófiai kiindulópontját tekintve – bizonyosan joggal nevezte a posthistoire-diagnózist "a 19. századi történelemfilozófia kiábrándult utóíratának", amely azonban "elkerüli a világtörténelem aktuális megértésének alapproblémáit"⁷.

A keresett portréfestő – akinek képei mégiscsak megbízásból készülnek – dilemmájával találja magát szemben a jelenre vonatkozó etnológiai kutatás is. Példásképp szemlélteti ezt az a vita, amely az elmúlt években az amerikai kutatásban "reflexív antropológia" címszó alatt folyt. Kiindulópontja az, hogy a kultúrakutatás a saját és az idegen kultúrák objektumainak-intézményeinek és cselekedeteinek társadalmi jelentéseit rekonstruálja. Persze, amikor a rekonstrukcióval próbálkozik, azt a maga térhez és időhöz kötött kultúrafelfogásában teszi, tehát újra egy sajátos, értéktulajdonító jelentéshorizonton belül. A társadalmi jelentések rekonstrukciója a hermeneutika törvényei szerint egyet jelent a tudományos értelmezések konstrukciójával. Ez pedig megköveteli a tudománynak a saját írásmódjára és olvasataira vonatkozó önreflexióját.

Ezért a mai, önmaga lehetőségein elgondolkodó etnológia nem véletlenül beszél a szövegekről, amelyek ezt a tudományt alkotják. Szövegekről beszél, még hozzá rögtön kétféle módon: Egyrészt vannak az "idegen valóságok" szubjektív áthagyományozásai, azok a szóbeli és írott szövegek, amelyek a tudományos feldolgozás elsődleges tárgyai. Másfelől azonban ezek a szövegek a mi tudományos értelmezési kísérleteink eredményei is: a kontextusnak megfelelően kiszűzött interpretációk, távoli és idegen viselkedésmódok számunkra ismerős jelentéssz összefüggésekre "fordításai". A kulturális hagyományok és a kulturális elemzés így a textualizációs stratégia – lényegében "egy társadalom önabrázolásának" – két változatát testesítik meg. A hagyományozást egyrésztől, a rekonstrukciót másrésztől: miközben mindkettő interpretációt, valóságkonstrukciót jelent. Mindkettő megkívánja tehát az értelmező jelentéstulajdonítás dekonstrukcióját.

A textualizációról és a jelentések dekonstrukciójáról szóló vita Clifford Geertz, James Clifford és George Marcus nevéhez fűződik. Törekvések a "szövegek egyenjogú dialógusát" előmozdítani, s intenzívebb "cseré folyamatokat" kívánnak lehetővé tenni a múltbeli, az idegen és a távoli kultúrák "szubjektumával". Ily módon azonban a mi szemünk előtt is ott van az a tükör, amelyben az eddigieknél világosabban látszik, hogy a nyugati-európai szemlélet milyen jelentős mértékben színezte át, torzította el más kultúrák képét.

Ez az önkritika a helyzet tényleges újrágondolásával járt együtt. Ugyanakkor azonban ez az önkritika azzal a kritikával is szembetalálta magát, amely egyfajta "nyelvészeti fordulatról" beszélt az etnológiában. A textualitással való foglalatosságot, valamint a szimbolikus és szemiotikai kérdések előtérbe kerülése egy szűk értelemben vett kulturalizmus megnyilvánulásaként értelmeződött, amely a "társadalmi intézmények, a hatalom-megosztás és az emberi létezés materiális viszonyai"⁸ vizsgálatának rovására ment, és számos tekintetben a régi Thompson-féle vitát élesztette fel. A kritika azonban ma már ezen a fokon túllépett, és ezt az önreflexiót egészében egyfajta intellektuális l'art pour l'art tipikus gyakorlatának tekintti. E kritikai attitűd szerint a magát "megértőnek" tettető etnológia a nyugati-európai gondolkodást jellemző önvizsgálat újabb gesztusát testesíti meg, amely mögött a kultúrák összehasonlításának régi "eurocentrizmusa" húzódik meg, a "világok közötti tudományos közvetítés" új köntösébe bújva.

Végül pedig arra is utalni kell, hogy éppen a történelem- és a kultúratudomány voltak az életben tartói az európai modernitást és annak kultúráját oly jellegzetesre formáló örökös önreflexió folyamatának, ami által az európai kultúra megkülönbözteti magát más kultúráktól. A "modernizáció" mint diszkurzusmechanizmus a haladás fogalmával "a társadalom állandó öntematizálását tűzte napirendre. Újból és újból fel kellett mérni a "nyugati civilizáció" helyzetét ahhoz, hogy jelene és jövője biztos legyen. Ezek a meghatározási

kísérletek mindig *két* összehasonlítási paradigma mentén tájékozódtak: az Európán kívüli civilizációk és a saját történelem vonatkozásában. Ily módon a kultúra- és civilizáció összehasonlításának európai indítékát nem lehet csupán a tudomány immanens momentumaként értelmezni. Sokkal inkább az európai felvilágosodás és modernitás vezérfonalának tekinthető ez, ami a civilizáció megvalósulásán keresztül a tudományok diszciplináris alapvetésébe is beívódott. Csak ez a körülmény ad értelmet az összehasonlító kultúrakutatások eurocentrizmusára és az e szemlélet legitimitására való rákérdezésnek.

Így ez a legitimitás nemcsak hogy kétségbevonható, de egyenesen megcáfолható. Sok minden sorolható fel amellet, hogy a kérdésre, miszerint "lehetséges-e egyáltalán a kultúrák összehasonlítása", a válasz "nem" legyen. Egy tanulmányában Peter Weber-Schäfer igen jó érvekkel utalt arra, hogy a modernként jellemzett európai fejlődést, akárcsak az azzal összefüggő összehasonlító szemléletet, ebben a formában más kultúrákban nem találjuk meg, vagyis, hogy egy egyedülálló európai sajátosságról lenne szó. Ami pedig azt illeti, hogy a tőlünk idegen gondolkodást csak saját gondolkodásunk analógiájára tudjuk feltárni, ami egyben az idegenség megértésének az alapja, erre vonatkozóan Schäfer következtetése így hangzik: "A tudományelméleti kérdés nem az, hogy szabad-e eurocentrikusan gondolkodnunk, hiszen muszáj nekünk... A kérdés az, hogy az európai-nyugati gondolkodás kategóriáival és kérdésfeltevéseivel, tehát az egyetlennel, ami a rendelkezésünkre áll, meg tudjuk-e más civilizációk szellemi folyamatait közelíteni, és várhatunk-e ettől használható eredményeket"⁹.

A kérdést nyitva hagyom és egyben e rövid "tudományos köldöknézést" is befejezem. A társadalom "helymeghatározás kísérleteinek" részeként a történelem- és kultúratudomány mindig jelentős mértékben hozzájárult társadalmunk "kulturalizálásához" e fogalom *produktív* értelmében; ahhoz, hogy begyakoroltuk a kultúrákon belüli és a kultúrák közötti "szemléletváltást", megtanultuk a perspektívák és értékhorizontok mögé irányuló kérdéseket feltenni, elismerni a kulturális sokféleséget. Másrészt viszont ezek a diszciplínák úttörőivé váltak azoknak a kulturálisan értelmezett "világképeknek", amelyeknek a társadalmi, a nemzeti és a globális gondolkodás értelmi konstrukcióiként történő alakításában részt vettek – még a bezárkózás és az elhatárolódás értelmében is. Azt persze még nyilván meg kell tanulnunk, hogy az "önreflexív tudomány" sem egyszerűen a Münchhausen-trükk alapján működik. Mindazonáltal: megragadjuk magunkat saját hajunknál fogva.

II.

Itt érkezünk el a probléma általam ajánlott második megközelítéséhez: a "kulturalizálás" mint politikai-instrumentális stratégia. Még egyszer emlékeztetnék kiindulópontomra: A "kultúra", amely nem más, mint a "valóság" észlelésének és feldolgozásának gyakorlata, nagymértékben a társadalmi diszkurzusokon keresztül szerveződik. E diszkurzusok alapvető fogalmai képekbe, szövegekbe és metaforákba vannak kódolva, amelyek a történelemben való társadalmi elhelyezkedést, a társadalmi önszemléletet és önigazolást (*Selbstvergewisserung*) kell hogy szolgálják. Tehát elsődlegesen stratégiai argumentációkról van szó, értékek, szimbólumok és jelentések definiálásáról, amelyeket azután a maguk helyén társadalmi és politikai cselekedetek legitímálására használnak fel. Az ilyen

etikai, esztétikai és morális legitimációs minták nyilvánvalóan még nagyobb részben változók és alakíthatók, mint azt hosszú ideig feltételeztük.

A történelem elegendő példát kínál arra, hogy a "kultúrát" miként használták kollektív jelentéstulajdonítások szakralizálására. Az igaz hit, a hiteles nemzettudat, a helyes leszarmazás: az ilyen normatív interpretációk kényszerítették ki az integrációt a vallásos világszemléletekbe, az államiság képzeeteibe, a kollektív elvárás-horizontokba. Ezekről a normatív célzatosságoktól megszabadulni volt a célja a nyitott, demokratikus és multikulturális társadalomfelfogásoknak. Ez a cél a hetvenes, nyolcvanas években sokunknak még közeleinkbe ült, "az európai kultúrák és régiók" utópiájában pedig egyenesen elérhetőnek is.

A jelenben pedig annak lehetünk szemlélői, hogy miként változik át ez az utópia a maga ellentétébe, hogy Európát a nyugati kultúra "ostromlott erődtítményeként" értelmezik, hogy a kultúra és a történelem legyőzöttnek hitt politikai instrumentalizálása szemmel láthatólag egyre inkább felerősödik, sőt nyilvánvalóan új minőséget nyer. Az ennek megfelelő tudományos trendek esetében mások legfeljebb "lágymű" vagy éppen "ártalmatlan" kulturális stratégiákról szeretnek beszélni, addig számomra a második, politikai változat alapvetően drámaibbnak és veszélyesebbnek tűnik. Mert az az argumentáció fordított irányt használja: vagyis a "kultúra", a "történelem", az "autenticitás" szcenárióiban a mai politikai és szociális konfliktusok kiélezésére irányuló stratégiaként működik. A "kulturálisizálás" itt valóban a kultúra instrumentalizálása, a kultúra morális tökéjét társadalmi és politikai célok közvetlen szolgálatába állítja.

Az alábbiakban négyet fogok elemezni ama stratégiák közül, amelyek alkalmazása és hatása nap mint nap a szemünk láttára történik.

Először is itt van a "kulturális" rasszizmus stratégiája, a korábbi jelenség új formája, amely ma Európa-szerte és az Amerikai Egyesült Államokban is megmutatkozik. Nem akarom ezt a jól ismert tünetekkel rendelkező német helyzethez kötni, koronatanúként inkább az angol kultúrakutatót, Stuart Hallt idézem. Hall, aki maga is fekete, évek óta foglalkozik az angol társadalom rasszista diszkrimináció-stratégiáival. Megállapította, hogy a klasszikus rasszizmus formáját tekintve a régi biológizált antropológiai álláspontra vezethető vissza. Érveit azonban az időközben elterjedt természettudományos felismerések fényében már egy eltogultabb közönség felé sem lehet közvetíteni. Helyére a tacherizmus idején az "etnocentrizmus" új formája lépett: a "kultúrák összehasonlíthatatlanságának" tézise.

Itt tehát már nem "genetikailag", hanem "kulturalisztikusan" érvelnek: Minden kultúra egyedi és felcserélhetetlen és ebből következik a léthez való egyenlő joga. Ez a jog azonban magától értetődően csak a "maga területén" illeti meg és nem a bevándorló országokban. Mert ott különben a helyi nyelvet, vallást, kulturális tradíciót a kulturális "keveredés" veszélyével fenyegetné. Ami mellett az "autentikus saját" eltűnne, sajátos arculatát elveszítené. Ennek az érvelésnek a részeként, mondja Hall, a feketék elleni diszkriminációt és társadalmi hátrányaikat Nagy-Britanniában be nem illeszkedésük velejárójaként magyarázzák, amiért ők maguk felelősek, vagyis hogy azok a kulturális idegenség, az alacsony szakképesítés vagy a kulturális beilleszkedésre való képtelenség "normális" következményei. Ilyen argumentációs minták nyilvánosan is megfogalmazódnak, vagy mintegy a "népi morál" meggyőződéseiként hangulatilag az adminisztráció, a politikusok, bizonyos polgári kezdeményezések készítenek elő azokat.¹⁰

Egy pillantást vetve Franciaország felé, azt láthatjuk, hogy ott hasonló álláspontok a tudomány területén is megvetették lábukat. Neokonzervatív filozófusok a "singularite ethnoculturelle"-ről beszélnek, vagyis az etnikai-kulturális egyediségről, amely minden kultúrának a sajátja. Ez az egyediség mindenekelőtt sajátos francia vívmány, amit védeni kell. A tényt magát és annak az okát, hogy ezt az elvet mindenekelőtt más bőrszínű és más vallású emberek ellen alkalmazzák és csak ritkábban az európai szomszéd ellen, aligha kell már részletezni.

Érdeemes viszont megjegyezni erről az argumentációról, hogy bizonyos értelemben az etnológia klasszikus gondolkodási modelljét vette át, nevezetesen annak felfogását a kultúrák egyenrangúságáról és pluralizmusáról, hogy azután azokat kvázi a fejre állítsa. A "kulturális különbségek dicsőítése" – hogy Richard Senett fogalmával éljek – a kulturális összeegyeztethetetlenség ítéletévé vált. Ehhez mindig egy statikus kultúrafogalmat idéznek, a kultúrát mint egy zárt identitást mutatják be, mint valami állítólagosan autentikus és közöset, amit most az a veszély fenyeget, hogy kereteit a modernizáció és a migráció szétfeszíti. Mindkettőt, az európai integrációt és az európai migrációs mozgásokat, ürügyül használják arra, hogy a "veszélyeztetett saját kultúráért" a vészharangokat meghúzzák.

Mindemellett úgyenesen támaszkodik ez a stratégia azokra a hatásokra, amelyek a katasztrófajelenetek és a borzalom képeinek a médiabeli túláradásából fakadnak és olyan hozzáállást hoznak létre, amelyet leginkább az "ostrommentalitás" jellemez. Ez félelem attól, hogy a globális konfliktusok az életvilágok biztonsági zónáját, a nemzeti és etnikai hovatartozásokat is tönkreteszik, vagyis – Edmund Husserl szavaival – a kétségbevonhatatlan "létezés és érvényesség" "horizontját" is felbontják. Az a félelem, amit a migrációs hullámok és a menekültáradat, valamint az idegen hatásokkal szembeni tehetetlenség, kiszolgáltatottság vészjósló képeivel tesznek aktuálissá.

Kétségtelen, hogy itt részleteiben nem képzelt problémákkal van dolgunk. Mégis: a bemutatott jelenségek és az arányok drámaian el vannak torzítva. Etnológiai és kultúrantropológiai kutatások hosszabb ideje foglalkoznak intenzíven a migráció, az etnizálás és az interkulturalitás folyamataival. Máris érzékelhetővé tudják tenni, hogy a kultúra mily kevésbé konstruálható meg és képzelhető el "autentikus-közös blokként", és ezzel szemben milyen mértékben képesek az egymás közötti integrációra, illetve ellenállásra. Így mutatott rá a közelmúltban egy svéd kultúrantropológus, Ulf Hannerz arra, hogy egy "világkultúra" uniform trendjei milyen gyorsan épülnek be a nemzeti és regionális kultúrákba, hogy azok miként diverszifikálódnak és alakulnak át ezáltal, ami a "helyi" kultúra gazdagodásához járulhat hozzá. Hannerz ezt a kreolizáció – mintegy a kultúra beolvasztása, kiszínezése – folyamatának nevezi, amelynek során a kultúra formáját és színkáláját anélkül bővíti, hogy ugyanakkor gyökereit elveszítené.¹¹

Ezt a felfogást követve a kultúra mint valami nyitott, folyamat jellegű és változó ragadható meg. Mint "életkultúra" (Lebenskultur), amely nem monádként létezik, hanem mindig az "interkulturalitásra" épül: a kulturális érintkezések, cserék elvei alapján lehet megérteni. Ezt a bizonyosságot – úgy tűnik – a kultúratudománynak erőteljesebben kellene közvetítenie.

A második stratégia a fundamentalizmus. Napjainkban mindenekelőtt az iszlám mozgalmak azok, amelyek "radikális vallási neotradicionizmusukkal" világszerte felhívják magukra a figyelmet.¹² Egyértelműen modernitásellenes irányultságukkal az "igaz tan", a kulturális tradíciók, vallási hagyományok követésére szólítanak fel – tehát az állítólagos

autentikusra, ami történelmi eredetükből rekonstruálható és a kollektív gyakorlatban revitalizálható.

Természetesen szimbolikus emancipációs törekvésekről is szó van, amelyekben a periféria védekezik a központ posztimperiális és posztkolonialista civilizációjával szemben, amelyekben a történelmileg létrejött függőségi és egyenlőtlenségi viszonyokat utólagosan emocionálisan dolgozzák fel. De kétségtelenül vallásosra színezett kollektív identitások stratégiai bevetéséről is szó van, amelynek során a társadalom belső feszültségeit és megosztottságait kanalizálják és gyakran kifelé irányuló agresszióvá alakítják. A politikai mobilizáció céljára elegendőnek látszanak egy világméretű, szükség esetén katonailag megvalósítandó birodalom víziói: a vallási fanatizmus egy hűvös politikai szándék megtestesítője/megjelenítője.

Mindenesetre nemcsak túlságosan kényelmes, de ugyanakkor hamis is volna a fundamentalizmus klasszikus európai definíciójánál maradnunk, amely ezt a problémát többnyire "a másoknak" tulajdonítja, vagyis a nem-keresztény, az állítólagos civilizálatlan világgal azonosítja. Fundamentalista áramlatok, mint civilizációkritikai álláspontok, időről-időre a nyugati ipari társadalmakban is feltűnnek. Elegendő csak a sokféle németországi pietista és egyéb mozgalomra gondolnunk, amelyek a 19. század óta a kulturális társadalmiasulásnak (kulturelle Vergesellschaftung) a felvilágosodásra és a modernizációra jellemző formái ellen irányultak. Vagy a katolikus erkölcsfilozófiára, amelynek kritikusa ma is azt mondják, hogy az már hivatalos formájában is olyan konzervatív volt és az ma is, hogy mellette egy egyházon belüli jobboldali fundamentalista ellenzéknek nem maradt helye. Vagy gondolhatunk a radikális protestáns fundamentalizmusra az Amerikai Egyesült Államokban, amely a szexuális erkölcs, így például az abortusz, az oktatás vagy a média kérdésében egy "tegnapi politikát" folytat a legmodernebb technológiával. Az "electronic church" stratégiáját, amely televíziós istentiszteletekkel, (számítógépen feldolgozott) címadatokkal és E-maillal dolgozik, egy szószólójuk tudatosan így mutatta be: "Egyszerűen le fogunk lőni liberális politikusokat, hogy felhívjuk a választók millióinak figyelmét arra, ők a meg nem született életek elleni genocídium mellett kötelezték el magukat"¹³.

Időközben a vallási gondolkodás horizontjaival való közvetlen kapcsolat már nem látszik meggyőzőnek. Az eltolódás egy világszemléletileg megalapozott fundamentalizmus irányába kivehető, de nehezebben áttekinthető, a kritikus szemlélő ezt "a tömegméretű kulturális korlátoltság létrehozása folyamatának" (Hermann Lübbe) nevezi. Vallásilag nem motivált mozgalmak is az "autentikus" zászlaja alá álltak, azzal, hogy, a természetet és a tradíciókat ismét vélt ősi jogaikba akarják visszaállítani, s tagadják a társadalom és a kultúra öntematizálását (*Selbstthetatisierung*) a plurális értékhorizontok értelmében. Mindezek helyett morális értékekre és etikai princípiumokra hivatkoznak alapvető normákként és a konszenzus sablonjaiként, amelyek kizárják az alternatív élet- és gondolkodásmódok közötti dialógust, hiszen magának a diskurzusnak a gondolatát tagadják.

Jürgen Habermas utalt rá nemrég, hogy a modernitás tagadásának ez a gesztusa motivációit tekintve magának a modernitásnak a következménye, a "modernitás gyermeke". Megállapítja, hogy "a fundamentalista mozgalmakat ironikus kísérletként lehet fel-fogni arra, hogy a saját életvilágnak restauratív eszközökkel ultrastabilitást biztosítsanak. Az ironia a tradicionalizmus önmegettévesztésében áll, ami elsősorban az úgynevezett társadalmi modernizációból következik és egy széteső lényegiségget utánoz. A leggyőzendő

modernizációs folyamatra való reakcióként ő maga egy teljesen modern megújulási mozgalmat hoz létre"¹⁴. Más szavakkal: az úgymond fundamentális ellenzék esetében a modern társadalom önszerveződésének és öngazgatásának valóságos problémáiról van szó. Mindenesetre a problémák gazdasági, szociális és politikai tartalma is kulturális terminusokra helyeződik át. A gazdasági és társadalmi státusvesztést a kultúra veszélyeztetettségeként értelmezik át, az értékhorizontok pluralizálódását a saját álláspont diszkriminációjaként mutatják be.

Az egész alapjául megintcsak a "veszélyezett kultúra" ómenjét teszik meg. És ez az, ami erkölcsi argumentumként, a kulturális integritás követelményeként erősen érzékeny társadalmainkban ki is váltja a megfelelő hatást. Példa az abortuszvita: az emocionálisan feltöltött humanista formula, "a meg nem született élet védelme" ellenében aligha épülhet fel az érvelésnek olyan álláspontja, amelyet a gyilkosság vádjával rögtön, éppen szó szerint is, "agyon ne ütnének".

A harmadik stratégia a politikai-szociális konfliktusok "etnizálása", amint azt jelenleg a legdrámaibban a valamikori Jugoszlávia példája szemlélteti. Ennek a konfliktusnak a politikai-katonai megjelenítéséről itt nincs mit mondani, egyébként is a média közvetítésével mindnyájan szemtanúi vagyunk. Ezen a ponton inkább érdemes az előzményeken elgondolkodni. Már a titóizmus után közvetlenül a hadseregen belüli nézeteltérések előterében heves ideológiai harcokat jelentettek meg, amelyek az etnikai-nemzeti álláspontok újra-legitimálására irányultak. Minden abban résztvevő fél a történelem arzenáljából merített: "ősi" etnikai ellentétekre bukkant, a fasiszmus korabeli konfliktusokkal operált és a mindenkori – saját – egyházi hagyományait hangsúlyozta. Már jóval a valóságos katonai ostromok elkezdése előtt rendszeresen építették azt az "ostrommentalitást", amely a tulajdont, a nyelvet, a vallást, "a kultúrát" általában a mindenkori mások által veszélyeztetetnek láttatja. A rémhírek megelőzték az erőszakos tetteket, és ugyanakkor elő is készítették azokat.

Az etno-pszichoanalitikus Paul Parin, aki a második világháború idején mint partizán harcolt, a "tradíciók felfedezésének" folyamatát, az etnikai identitástervek, a veszélyeztetettségérzések és az ellenségképek konstruálását 1988 óta követi figyelemmel. Több kommentárjában idejekorán rámutatott az "etnizálás" stratégiáira, világossá téve a mögöttes álló érdekeket is: a régi és újabb elit politikai-gazdasági hatalmi érdekeit, a források és befolyási övezetek felosztásáért folytatott harcot. Íme Parin összefoglalója a Szarajevóból és máshonnan hozzánk eljutó hírekről és televíziós képekről: "az az iszonyatos valóság, amely esténként a képernyő előtt értelmünkre hat, egy célzatos konstrukció eredménye volt, amely minden azzal ellentétes megjelenítés kizárásával a kritikai recepciótól megvédte magát".¹⁵

"Célzatos konstrukció" – vagyis a propagandisztikusnak szánt etnikai ön- és idegenképek, ama fikció a "sajátról", amelyet a megcélzott diszkurzusokban addig alakítottak, míg az valószerűvé vált. Nem szükséges itt részletesebb fejtegetés, hogy mi marad az ilyen "etnikai identitásokból" mint állítólagos kulturális azonosságokból, ha a történelem fényében vizsgáljuk meg őket. A német múlt elegendő példa lehet erre. Az etnicitás nem vagy nem csak a kulturális egység, illetve különbözőség eredményeként jön létre. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy a kulturális különbözőség észlelése egy valamiféle autentikusan etnikairól szóló, stratégiailag definiált elképzelés eredménye. Ez azt jelenti, hogy az "etnokulturális" különbségek a "népi megkülönböztetés" értelmében tudatos projekciókként vagy egy

szemlélet megjelenítéseiként jönnek létre és ezáltal az önképek és az idegenképek avagy ellenségek szimbolikusan kiélezett dichotómiáját követik.

Az, hogy a csoportok és a társadalmak szimbólumok és önképek által befelé egyesülnek, kifelé pedig elhatárolódnak, régóta az etnológia, a pszichológia és a szociológia közös tudását alkotják. Nem is ebben áll a jelenkori újraetnizálási stratégiák új minősége. Sokkal inkább döntő jelentőségű itt az a kérdés, hogy hol van az etnikai különbség megjelölésének kiindulópontja: Ha az életvilágok kulturális gyakorlatában található, tehát a legszűkebb társadalmi horizonton (*Nah-horizont*), ahol az ilyen elhatárolódások a kollektív identitások céljából jelennek meg és örökítődnek át, akkor ez kulturálisan magyarázható, de praxisként nem menthető. Ha mégis a nyilvános diszkurzusok síkján – a politikában és a tudományban, amelyek a kategóriákat és a paradigmákat állítják – történik, akkor egy hűvösen számító konfliktus-stratégia lesz belőle, amely a történelem idézeteivel és kulisszáival dolgozik, hogy a jelen horizontját eltorzítsa. Ezután megkísérlik az identitáskódokhoz való visszatérést, amelyek egyrészt "inkluzív" jellegűek, amikor a szigorú elhatárolódást követelnek kifelé és az "idegennel" szemben, másrészt exkluzívként viselkednek, mert csak egyetlen hovatarozási tudatot engednek meg, legyen az nemzeti, etnikai vagy vallási. Meg kell akadályozni azt, hogy modern és posztmodern társadalmainkban ilyen bináris identitáskonstrukciók érvényesüljenek, amelyek a régi rendi társadalmi és nemzetállami berendezkedésnek felelnek meg. Ezt különösképpen ebben az országban nem lehet eléggé hangsúlyozni, ahol az állampolgárság ügyében a sajátosan német "jus sanguinus" még mindig útjában áll a világszerte használt "jus solis"-nak.

A negyedik és egyben utolsó stratégia a neonacionalizmus, amely Európa- és világszerte elterjedt. Itt is szűkre szabom a vizsgálatot, az egyik szomszédos országra, majd a német társadalomra szeretnék rövid pillantást vetni.

A valamikori Csehszlovákiában a szétválás óta elhangzott visszamenőleges hivatkozások egy valóságos vagy vélt választóvonalra a származás, a nyelv, a mindennapi kultúra területén majdhogynem áttekinthetetlenek. De természetesen többről is szó van: egy közös történelmi és kulturális örökség felosztásáról új nemzetállamok legitimizálása érdekében. Tehát átfundó, újrafundó lenne a történelem és a kultúra? A kronológiák, a dátumok talán nem, de a képek, az értelmezések, a jelentések igen? És ez, a "nemzeti gondolat" újraalkotása, az új nemzeti lét alátámasztása etnikai és kulturális érvekkel éppen a helyi történészek és etnológusok elsőrendű feladata volna? Nem kérik-e fel őket, hogy kidolgozzák a "csehség" és a "szlovákság" képeit, kulturális rejtjeleit, hogy majd ezeket a képeket a média közvetítésével meggyökereztesse a tudatokban? Nem kellene-e nemcsak csendben fontolgatni, hanem hangosan végiggondolni a kérdést, hogyan cselekednénk cseh és szlovák kollégáink helyében, hogyan lehet ilyen problémákat közösen megvitatni és megválaszolni?

Ugyanakkor azt is át kellene gondolnunk, hogy miként viszonyulunk ebben az országban a tudományos munka adott társadalmi kereteihez. Vajon nem kellene-e a "nemzetről és kultúráról" szóló újnemet diszkurzust is még tudatosabban szemügyre vennünk és – kutatás és közlés révén – aktívabb magatartást tanúsítanunk ahhoz, hogy közös felelősségünknek legalább az esélyét megőrizzük?

Egyetlen szempontot akarok itt kiragadni: a migráció kérdését, amit mind gyakrabban korunk "központi kulturális jelenségeként és »a« nemzeti problémaként" emlegetnek. A migrációs hullámokkal, a kulturális beilleszkedés és elhatárolódás folyamataival, az etnikai

csoportok és hálózatok kiépülésével a német nagyvárosokban bizonyosan foglalkozunk. De mindenezzel együtt tekintetünk elsősorban az "idegenekre" irányul. A gazdasági vándorlás és politikai menekülés ökonomiai és politikai keretfeltételeit vizsgáljuk, azt, hogy miként kezelik a mentalitás és a modernitás különbségeit, valamint e tapasztalatok feldolgozásának formáit az életvilágokban és az élettörténetekben. Sokkal kevesebb figyelem irányul az ellentétes megközelítésre: vagyis a befogadó társadalmak reakcióinak vizsgálatára, "elidegenítésünk" sokféle formájára a szokatlan életformákkal és kulturális stílusokkal szemben, védekezési reakcióinkra, amelyek az elhatárolódás kulturális, vagy éppen jogi és politikai stratégiáiban öltenek testet. Miként változnak a beállítódások és sztereotípiák a mindennapi cselekvések síkján? Mennyiben reagálunk a nemzeti és kulturális öngazolás "klasszikus" fogalmaival az "idegennel" való találkozásra?

Igaz-e Etienne Balibar ama tézise, amely szoros kapcsolatot tételez a neonacionalizmus és a neorasszizmus között és arra a következtetésre jut, hogy az európai "kulturális rasszizmus" voltaképpen egy "lehetővé vált nacionalizmus"¹⁶ helyét vette át. A ma használatos megfogalmazás, a "helyettesítő nacionalizmus" (nachholender Nationalismus) nem éppen azért különösen veszélyes, mert a nemzeti érzést a történelmi szükségszerűség rangjára emeli és antropológiai alapigényként értelmezi? Nem térünk-e akkor ismét vissza Ernst Moritz Arndt gondolataihoz, aki több mint százötven éve az egészséges nacionalizmus védelmében a következőket mondta: "Mit számít az egy franciának, ha a német őt széltolónak, bolondnak, bohócnak nevezi, és hiúnak, bohónak, hűtlennek tartja. Mit számít az a németnek, ha a francia őt buta fickónak, iszákosnak, pedánsnak nevezi és ügyetlennek, durvának, ridegnek, érzéketlennek és ízléstelennek tartja? Hagyni kell ezt mint jótékony válaszfalat, hogy még magasabbra emelkedjék, a két népet népekként elválasztva egymástól, ők emellett mindketten jól fogják érezni magukat. Háromszoros és négyszeres védőbástyákat és sáncokat kell magunk köré emelnünk, hogy ne váljunk matt képekké, amelyek mindenhez és semmihez sem hasonlítanak".¹⁷

Eredeti problémafeltevésünknek tehát nem így kellene-e hangoznia: nem a napjainkra jellemző migrációs mozgások, hanem a mi, tehát a befogadó társadalom szociális és kulturális reakciói drámaiak? Az összehasonlító szemléletnek a történelemben és más társadalmakban nem kellene-e megpróbálnia utat építeni a "dráma" megfelelő relativizálására és tompítására számára? A mai migrációs folyamatok észlelése többnyire nem az életvilágok primer tapasztalatain keresztül történik. Sokkal inkább maga is megfigyelési effektus. A médiában megfogalmazott és szerves alkotórésze annak a kultúráról szóló diszkurzusnak, amely az egész német nemzeti történelmet olyan tartósan megformálta.¹⁸ A címszavak megalkotói ebben a diszkurzusban nem nehéz megtalálni: politikusok, a média szakértői és tudósok – egyesek közülük gondatlanok, mások hűvösen számítottak. A német nemzettudat új legitimitása, valamint a kérdés, hogy mennyi külföldivel tud társadalmunk megbirkózni, végső soron mindkettő társadalompolitikai vitákból és politikai beszédekből származik. Az idegengyűlölet ezek által még nem jön létre, de általunk válik beszédtémává és szalonképessé.

Ez is a "kulturalizálás" egyik stratégiája: a társadalmi szabályozás nehezedő feladatainak, a politikába vetett bizalom megfogyatkozásának látán a konszenzusra alkalmas politikai értékekkel szemben a feletébb megkérdőjelezhető "kulturális értékek" kerülnek az előtérbe. Ahol "a társadalom" kérdéseket vet fel és a problémák megoldását kívánná meg, a

nemzet és kultúra ismét hatékony jelszavaknak tűnnek, elsősorban hangulatkeltésre és szavazatok gyűjtésére.

Kicszközölhet-e a tudomány valamit ez ellen? Ezt nem tudom, de tennie kell valamit ellene. Az erkölcsi felháborodás önmagában nem elegendő. A hamis érveket tartalmilag túl kell lépni és nyilvánosan visszautasítani. Feladatunk tehát a próbálkozás lehetne, hogy a történeti és humánus gondolkodásmódokat a nyilvános diszkurzusha bevezessük, általa pedig ismét mértéket állítsunk. Határozottabban kellene rámutatni például arra, hogy a migrációs mozgások a 19. századi európai iparosítás idején aligha voltak kisebbek, mint ma, hogy a sok millió német, akik akkor útra keltek Amerika felé, a mai szóhasználat szerint ugyancsak kellemetlen gazdasági menekültek voltak. Arra is rá kellene mutatni, hogy 1945 után egy "összetört nemzeti tudatú" társadalom mégiscsak demokratikus életkörülményeket és mindennapi kultúrát hozott létre, amit német földön a történelem be is bizonyított számunkra.

III.

Mindez meglehetősen naivul csenghet, és egyeseknek túlságosan aufklärístán. De amennyiben ennek alternatívája csak a pesszimista tárgyyszerűség, akkor én szívesebben azonosulok egy ilyenfajta naivitással. Ezért a rezümé: a kultúratudomány, minden néprajzi, "völkerkund"-i, kultúrantropológiai, etnológiai tradíciójában és variációjában, bizonyára a múltban sokaknak hasznára volt: a német bildungsbürgereknek, a rajnai farsangi egyleteknek, a politikai mandátumok hordozóinak, a német turistáknak. Ez viszonylag kedveltté és kényelmessé tette: "érdekes szak" egy elnéző mosoly kíséretében, ez talán a leggyakoribb reakció, amit a szakmai bemutatkozás után kapunk.

Ismét itt volna talán az ideje valamivel kényelmetlenebbnek, kevésbé hasznosnak, éppen ezért nagyobb "társadalmi hasznosságúnak" lenni, miközben – a számítástechnika nyelvén szólva – "használói felületünket" ismét igényesebben határozzuk meg és a "kultúrát" – egyben megerősítve azt – újra a társadalmi prózában írjuk.

FEISCHMIDT MARGIT FORDÍTÁSA

Jegyzetek

1. Csupán két, de a leggyakrabban idézett munkát említtem itt meg: Williams, R. (1961): *Culture and Society*. Harmondsworth; Thompson, E. P. (1963): *The Making of the English Working Class*. London.
2. Vö. Johnson, R. (1978): "Thompson, Genovese and Socialist-Humanist History". *History Workshop Journal*, 6. 79–100.
3. Vö. ehhez a "kulturalizmus" körüli vitát Raphael S. (szerk.) (1981): *People's History and Socialist Theory*. London, 375–408.
4. Welsch, W. (1992): "Zwei Wege der Ästhetisierung". In Huber, J. (szerk.): *Wahrnehmung der Gegenwart*. Zurich, 55–79, itt 56.
5. Wehler, H.-U. (1991): "Selbstverständnis und Zukunft der westdeutschen Geschichtswissenschaft". In Konrad H. Jarausch et al. (szerk.): *Geschichtswissenschaft vor 2000*. Hagen, 68–81, itt 77.
6. De Certeau, M. (1991): *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt, 9. és 16.

7. Niethammer, L. (1989): *Posthistoire. Ist die Geschichtsschreibung zu Ende?* Reinbek, 170.
8. Így például Cole, J. W., Paynter, R. és Reid, G. F. (1993): "Gegenwärtige Tendenzen in der amerikanischen Kulturanthropologie". In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, XLVII, 27–43, itt 31.
9. Weber-Schäfer, P. (1990): "Wie europäisch ist die Moderne?" In Hampe, P. (szerk.): *Symbol- und Ordnungsformen im Zivilisationsvergleich*. Tutzing, 31–58, itt 32.
10. Vö. ehhez Hall, S. (1991): "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". In Bridges, G. és Brunt, R. (a szerk.): *Silver Linnings*. London.
11. Vö. Hannerz, U. (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, különösen 264.
12. Így Dubiel, H. (1992): "Der Fundamentalismus der Moderne". In: *Merkur*, 46. 747–762, itt 747.
13. Idézi Meyer, T. (1989): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek, 179.
14. Habermas, J. (1993): "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat". In Taylor, C. (szerk.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M., 147–196, itt 176.
15. Parin, P. (1992): "Historische Defizite als Kriegsgrund?" *Freitag*, 20. 3. 7.
16. Balibar, E. (1993): "Gibt es einen »europäischen Rassismus«?" In Balke, F. et al. (szerk.): *Schwierige Fremdheit*. Frankfurt, 119–134, itt 129.
17. Arndt, E. M. (1993): "Über Volkshaß". In Jeismann, M. és Ritter, H. (szerk.): *Grenzfälle. Über alten und neuen Nationalismus*
18. A történeti háttér részletesebb kifejtését lásd Kaschuba, W. (1993): "Volk und Nation: Ethnozentrismus in Geschichte und Gegenwart". In Winkler, H. A. és Kaelble, H. (szerk.): *Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität*. Stuttgart, 56–81.