

Bodó Barna

Identitás, lokálitás, hálózatok

*„Aki igazán mélyen önmaga tud lenni,
az mindenkivel testvér.”*

Babits Mihály

Amikor a helyesen cselekedni imperativusa jegyében az egyén a részvétel-önreprezentáció számára megfelelő (nek vélt) stratégiáját kiválasztja, kikerülhetetlenül találja szembe magát a „közösségi elkötelezettség” és a „személyes szabadság” dichotómiájával.

Ez nem azonos a szociálpszichológiából ismert identitásválság jelenségével, amelyet az „alapító atya”, Erikson az identitás történeti oldalaként jelöl meg, és arra utal, illetve annak tanulmányozását jelenti, ahogyan az egyéni élettörténet – szinte kibogozhatatlanul – összefonódik a történelemmel. (Erikson, 1991:404). Függetlenül attól, hogy az identitásválság feszültséget kiváltva tudatosul, avagy szinte észrevétlenül oldódik fel valamilyen második születést jelző vagy új életszakaszt indító szertartásban, az identitáskonfliktus természete, Erikson szerint, az adott történelmi kort jellemző félelmek és (érték)választási kényszerek függvénye. Az új dolgok, felfedezések és találmányok rendszerint még akkor is félelmet keltenek, ha nem fegyverekről van szó. A találmányok világméretű elterjedése szorongást vált ki, ugyanis a világkép – világértelmezésünk – megváltozását vetíti előre, illetve okozza a folyamat. Ezen érzés rémületté fokozódhat, amennyiben a változás az alapvető értékek iránti bizalom (mély) megrendülését váltja ki. Természetesen példa idézhető az ellenkező folyamatra is, amikor a történelminek nevezhető változások óriási bizalomnövekedést idéznek elő, miként az amerikai forradalom nyújtott rendkívüli lehetőséget a kollektív megújulásra.¹ Az ilyen típusú identitászavarok mögött a társadalom önfejlődésének válságai állanak.

Az önreprezentációs dilemma lényegét a valahovatartozás szükségessége és a túl erős és sokrétű társadalmi köteleknek az egyéni választást (szabadságot) korlátozó mivolta közötti feszültség képezi. A rendre visszatérő kérdés – kinek milyen identitásra van szüksége? – nem annyira a kultúra/kultúrák hitelességére vonatkozik, hanem elsődlegesen arra, ahogyan a modernitás átalakítja, olykor ellentmondásos módon, a közösségek életvitelének kereteit anélkül, hogy a folyamat ritmusát, milyenségét, mélységét illetően a közösség igazából megnyilvánulhatna. Mindenki könnyen talál példát a környezetével folytatott kulturális csereberére – amely önmagában szükségszerű. Kérdés vi-

szont, mennyire értjük meg annak az embernek a vallási hiedelmeit avagy gasztronómiai szokásait, akivel szemben toleranciára buzdítanak, akit el kell(ene) fogadnunk. Tudjuk-e, mikor mit fogadunk el? Milyen hatásnak tesszük ki magunkat és közösségünket? Persze, az sem képzelhető el napjainkban, hogy kőkemény etnocentrizmussal csak önmagunkat ünnepeljük, s a másik kultúráját ördögi színekkel ellenségesre fessük.

A kulturális kontrasztok elhalványulásának folyamata, amennyiben valóban ez zajlik, egyes vélemények szerint tudományos szempontból nem volna nyugtalanító. Majd az antropológusok jobban odafigyelnek, finomabb elemzést végeznek, több szempontot vonnak be a vizsgálatok körébe. Csak-hogy a folyamat egyszerre vet fel morális, esztétikai és kognitív vonatkozású kérdéseket. A morális dimenziónál maradván alapvető dilemma, hogy az egyes közösségek számára alapvető értékek miként védhetőek meg. A saját értékekhez való ragaszkodás, egy adott értékrendszerrel szembeni lojalitás nem tekinthető rossz attitűdnek, csak-hogy a túlzott lojalitás (valamilyen mértékben) érzéketlenné tesz más értékek iránt, minek okán viszonylagos kommunikációhiány alakul ki.

A toleranciát hirdető is tudják, természetesen, hogy az etnocentrizmustól teljes mértékben megszabadulni nem lehet, de a vele járó veszélyeket is még idejében tudatosítani kell(ene): ha az emberiség nem akar a múltban létrehozott értékek meddő fogyasztójává válni, akkor – C. Geertz kifejezésével – *a sokféleség édes hasznát* kell hirdetnie.² A másokkal való kommunikáció felszámolódása az emberi kreativitást is veszélyeztetheti. (Lévi-Strauss, 1985) A kommunikáció éppen azt teszi lehetővé, hogy az egyének és közösségek közötti akadályokat legyőzzék – az igazán kreatív korszakoknak ez az egyik előfeltétele. Ezért érdemelnek külön figyelmet az olyan típusú megnyilvánulások, mint a Flannery O'Connor-é, aki azt vallja: Rómában se tégy másként, mint Milledgeville-ben.³ Tekintható ez könnyed arroganciának is, akár az „íme, ilyen vagyok” őszinteség megnyilvánulásának, de emlékezzünk Fichte állítására – *Én vagyok én* –, mely alapvetően nem más, mint az akarat formatív erejének a megnyilvánulása. Ebben a kontextusban persze a fel- és elismert én (self) sokkal inkább az ént kifejező, egyszerű és adott identitásnak tűnik, mint egy komplex viszonyrendszer tükröződésének. (Calhoun, 1994:10)

Az énnel kapcsolatos diskurzusok kimondottan modernnek, ugyanakkor a modernitás megkülönböztető módon kapcsolódik az énnel kapcsolatos diskurzusokhoz. A reformáció és a felvilágosodás óta a szubjektivitásnak egyfajta morális felelőssége van, bár ez ma már nem tekinthető különösképpen modernnek. A modernitás általánosítja a radikális kétely princípiumát, az ismeretek immár nem bizonyosságok, hanem hipotézisek formáját öltik fel. Az élet által többszörösen igazolt állítások nem örök igazsá-

gok, hanem olyan tételek, amelyek bármikor a gyakorlat által felülírhatók, és - ekként - elvetendőek.

„Az én diskurzusa megkülönböztetően modern, és a modernitás megkülönböztetően kapcsolódik az én diskurzushoz, de elsősorban nem azért, mert kognitív és morális alapon kapcsolódik az énhez és az önazonosságához. Az identitással kapcsolatos modern aggályok alapját éppen az a mód képezi, ahogyan a modernitás megkülönböztetően problematikussá tette az identitást. Nem egyszerű és semmiképp nem világos a képlet, ugyanis számunkra elődeinknél fontosabb azoknak lenni, akik vagyunk. Mi több, sokkal nehezebb megállapítanunk, kik vagyunk, saját identitásunkat életünk során megfelelő módon megőriznünk és másokkal elfogadtatnunk.” (Calhoun, 1994:10)

Az én reflexivitása, absztrakt rendszerek hatása esetében, a lelki dimenziókon túl kihat a testre is. A test mind kevésbé külső előfeltétel, illetve előzetesen adott, egyre inkább pszichikai hatások alá kerül: a modernitás külső referenciális rendszereiben való működését egyre inkább meghatározza a reflexív mobilizálhatóság. És innen nincs már messze a test narcisztikus kultiválása, ami felfogható a test uralására irányuló erős akaratnak.

A tudomány, a technológia, általánosabb értelemben a szakmaiság szerepe a mindennapi életben megváltozik, éspedig kizárja az egyént bizonyos folyamatokból, amit A. Giddens a *tapasztalás elkoboztatásának* nevez. Ez azt jelenti, hogy a modernitás az ember-természet közötti személyes kapcsolatot instrumentálissá változtatta. És ezen nem azt kell érteni, hogy a modernitás eszközfüggővé teszi az ember-természet kapcsolatát, és nem is az ismert tételt idézzük, miszerint a tudományos közelítés kizárja etikai vagy morális kérdések megfogalmaz(ód)ását. Arról van szó, hogy a modern intézmények nyomására létrejövő beállítódások az egyént külső hatásoktól teszik függővé. Az egzisztenciális izoláció nem azt jelenti, hogy az egyén társaitól különül el, hanem azok a morális alapok válnak elérhetetlenné, amelyek biztosíthatják számára az élet teljessé válását. A reflexivitás kialakítja - gerjeszti - a modernitást ellenőrző rendszerek iránti igényt, csak hiányzik ehhez a közösen elfogadott morális alap, az erkölcsi értelmezés azon autentikussága, amely bármely én-átértékelés előzetes feltétele. Miközben felkínálják az emancipáció lehetőségét, a modern intézmények ugyanakkor létrehozzák az elnyomás mechanizmusait is, beleértve az én elnyomását. Ezért beszélhetünk arról, hogy az életvitel alakítása során szükség van olykor a létező diffúz hatások többé-kevésbé tudatos elutasítására.

Az életstílussal kapcsolatos lehetséges félreértések és ezek kihatása az életvitelre minden esetre tisztázható. A bonyodalmat az okozza, hogy az

életvitellel kapcsolatos igazi döntések csak bizonyos társadalmi háttérrel rendelkező, jómódú csoportok vagy osztályok esetében merül fel, a szegények, illetve anyagi eszközök szűkében állók életvitelükkel kapcsolatosan igazi döntéseket alig hozhatnak. Valóban, a társadalmi tagozódás, a nemekhez és az etnicitáshoz kötődő különbségek – figyelmeztet A. Giddens – úgy is értelmezhetők, mint az én-tételezés formáinak és lehetőségeinek (differenciált) kihasználását meghatározó tényezők. (Giddens, 1991: 6). A modernitás, ne feledjük, különbözőséget, marginalizációt, kizárást hoz létre.

Az én és a mi között

Jeleztük, mindjárt dolgozatunk elején: az identitás egy viszony (pszichikus) közvetítésének az eredménye. A közvetítés két felet feltételez, mindkét oldalon léteznie kell valaminek, ha nem, nincs közvetítés, csak átvétel és átadás. *Felek* nélkül nincs interakció. Még *csendélet* sincs, vagyis az az érzés, amelyet egy helyzet vált ki bennem – kontempláció –, mert ezen érzés is a másik létezésének potencialitásában valósul meg. Én így látom – és majd elmondom, bemutatom, szembesítem. A másik – csoport, közösség, társadalom – mindig jelen van.

És mégis: nem nagyon tudunk/akarunk elszakadni az egyéntől. Végül is mindenki – egyén. A témával foglalkozó kutató is az. Ő mondja: Az egyén (ki)választ. Az egyén értelmez. Az egyén reprezentálja önmagát. Az egyén belép. Az egyén azonosul. Az egyén megnevezi önmagát valamiben (közösség, kultúra).

Itt lépünk tovább. Ha megnevezi önmagát valamiben, akkor: Az egyén feldolgoz (élményt, helyzetet, viszonyt). Az egyén tudatosít (külső hatásokat és előírásokat). Az egyén integrálódik. És: az egyén (helyzet) olvasata performatív, értelmezéseink alakítják *is* a társas helyzetet. Már mint az adottat. Ahová az egyén tartozik.

Preston úgy fogalmaz: az identitás tapasztalat kérdése. Ezt fedi el, rejt el néhány olyan személyhez köthető tényező – faj, etnikai hovatartozás, életkor, nem, történelem – aminek okán egyesek az identitás „lényegéről” beszélnek. (Preston 1997:4)

Az identitást a társadalmi közegben építik fel, s mint minden folyamat, változásokat, átalakításokat jelent. Ennek ára van – ami az egyén számára költségként jelenik meg. Ilyen költségek: a lokális *átértelmezése*, a kölcsönviszonyok hálózatának az *újraértelmezése*. Ez pedig *átértelmezéseket* indukál az emlékezetben is: ez a költség maga az identitásválság. Ezért kell tisztázni: mely változások *szükségszerűek* és melyek *véletlenszerűek*. Első esetben a társadalmi struktúra mintázata érvényesül, a második – *akcidenca*, amikor az egyén nyilatkozott meg. A kettőt az egyén sajátosan, mások által nem előírt formában „keveri”, főleg a posztmodern szubjektum eseté-

ben kialakul az a képzet, hogy az egyén teljesen szabadon alakíthatja ki életstílusát, tehát identitását. A posztmodern állapot Lyotard szerint azt jelenti, hogy nincsenek nagy közös célok – különben nagy hősök sincsenek⁴ –, mi több: személyes életcélok sincsenek. Az életcélt átengedik az egyén igyekezetének. S a krízis azzal kezdődik, hogy mindenki tudja: önmaga kevés. (Habermas-Lyotard-Rorty, 1993:37)

Preston túlzásnak tartja ezt az értelmezést. A változások gyorsasága és mennyisége még nem jelenti az életstílus alakítását illető teljes szabadságot. Az identitás kialakítása posztmodern feltételek között egy olyan komplex folyamat, amelynek során minden identitás(állapoto)t megkérdőjelez utóbb maga a folyamat. Szerinte az identitás (ki)alakulásának a folyamatát három fogalom – lokális⁵, hálózat és memória – segítségével lehet feltárni. Ez a három tényező megmutatja, miként vagyunk jelen egy bizonyos térben, milyen tevékenységek határozzák meg a napi interakciókat-kölcsönhatásokat⁶, amelyeket a memória folyamatosan feldolgoz. Ezért tekinti Preston az identitást instabil egyensúlyi állapotnak, amelynek egyik tényezője az egyént jellemző személyes tapasztalat, a másik a közszféra aktuális kihívása.

Az utóbbi időben növekvő figyelem irányul a nyelv kérdésére, Wittgenstein szerint az emberi természet érthetetlen a nyelv természetének értelmezése nélkül. Klasszikus értelmezésben a nyelv a valóság leírásának az eszköze, miközben a szavak érthetlenné válnak annak a kontextusnak az ismerete nélkül, amelyben használják őket. A szavak más értelmű, a kontextustól eltérő használatát a közösségi gyakorlat visszautasítja. Ezért állítja Wittgenstein, hogy a szavak és használatuk módja együtt alkotják a nyelvi játékot. A világ történéseiről az általunk használt nyelv tájékoztat. A kialakított fogalmaink határozzák meg, milyen tapasztalatot szerzünk arról a világról, amelyben élünk. A világ olyan, ahogyan ezek a fogalmak értelmezni engedik. Ezért kap a hermeneutika társadalomfilozófiai hagyományában a nyelv ontológiai jelentőséget:

„A nyelvben maga a világ mutatkozik meg. A nyelvi világtapasztalat 'abszolút'. Túllép a tételezésben minden relativitáson, mert minden magánvalóságot átfog, bármilyen vonatkozásokban (relativitásokban) mutatkozik meg. Világtapasztalatunk nyelvisége mindent megelőz, amit létezőként ismerünk meg és létezőnek mondunk. *Ezért a nyelv és a világ alapvonatkozása nem jelenti azt, hogy a világ a nyelv tárgyává válik.* Ellenkezőleg: ami a megértés és a kijelentés tárgya, azt már eleve a nyelv világhorizontja fogja körül. Az emberi világtapasztalat nyelvisége nem foglalja magában a világ tárgyiasítását.” (Gadamer, 1984:312)

A fentiek értelmében, a nyelv ontológiai státusán túl, arra kell felfigyelnünk, hogy a jelentésstruktúrák elsődlegesek, továbbá arra, hogy a személyek e struktúráknak egyfajta függelékei, harmadsorban pedig arra, hogy a személyek között alapvetően nyelvi/szemantikai kapcsolatok alakulnak ki, amelyek nem írhatók le redukcionista oksági kapcsolatokkal.

Az egyéni identitásnak a közszférájában való megjelenítését Preston fogalom-hármas segítségével értelmezi. Első fogalma a *lokális* és az egyénre vonatkoztatva értelmezi. Elsőrendű fontosságú az a mód, ahogyan az egyén felépíti kapcsolatait környezetével, illetve ahogyan az egyén szerint, egy következő lépésben, ez a szűkebb közösség a környező világot értelmezi. Ezt a tudást a személyek és közösségek népi kultúra/népi ideológiák formájában fogalmazzák meg. Személy esetében a politikai/kulturális értelmezés önéletrajzi akcidencia, rendkívüli mozzanat formájában mutatkozik meg. Ami a hatalom adott motívumait illeti, ezek érzékelése informális és gyakorlatias, tömörített, valamint nem specifikus. A politika általában akkor hagy nyomot, amikor valamilyen vonatkozásban közvetlenül érinti a személyt.

A *hálózat* fogalma azt jeleníti meg, ahogyan az egyének bizonyos – szét-szórt – csoportokba rendeződnek, és ahogyan ezek a csoportok a szélesebb közösség más csoportjaival létrejövő kapcsolataikat megélik. Ezen kapcsolatok mibenléte feltehetően csoport-, illetve szervezeti tagság – esetleg szubkultúra – függő. A csoportokba szerveződés során Preston szerint megnyilvánul egyfajta ideológiai hatás, konvencionális módon akkor, amikor a csoport saját helyét jelöli ki a közszférában, informálisan pedig akkor, amikor a különböző csoportok benépesítik a politikai/kulturális teret.

A *memória* teszi lehetővé az egyén, a csoport és a közösség számára, hogy feldolgozza – és legitimálja – a társadalmi kapcsolatokban megmutatózó hatalmi elemeket. Az európai hagyományban ez feltételezi egy bizonyos „másik” meglétét, akivel szemben a csoport – mondjuk – nemzetként tételezi magát. Ennek a kivételesen bonyolult folyamatnak képezik az összetevőit a köznapi információk, a népi hagyományok, a „kis” és a „nagy” hagyományok, a hivatalos történelem, az intézményekkel kapcsolatos információk, a közszférára vonatkozó információk. Minden egyes említett összetevő kutatási terület is egyben, melyekkel kapcsolatosan – esetenként – az a kérdés tisztázandó, hogy a mindennapi rutin és többé-kevésbé tudatos politikai gondolkodás és cselekvés miként viszonyulnak egymáshoz.

Csoport és/vagy közösség

Amikor Preston a lokális fogalmát írja körül, közösségekről szól: közösségi hovatartozásról. Amikor pedig a hálózat fogalmát vezeti be, akkor csoportok léte és az ezek között kialakuló kapcsolatok jelentik a referenciális

pontokat. A memória fogalma kapcsán pedig azt állítja, hogy a másik létezése szolgáltathat okot és lehetőséget arra, hogy egy csoport a másik ellenében nemzetnek tételezze magát. A három fogalom – csoport, közösség, nemzet – között olyan minőségi különbségek léteznek, minek okán érdemes külön figyelmet szentelni a kérdésnek.

Kérdésünk az, milyen átjárás tételezhető ezen emberi szerveződések között, léteznek-e olyan minőségi különbségek, amelyek gátat jelenthetnek a szabad átjárásban?

A közösséget illetően elsőként Tönniest szokás idézni, aki a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* közötti különbséget illetően alapvetőnek a közösség esetében eleve létező *közöst* tekinti (a *Wesen* egysége), miközben a társadalom tagjai között a kapcsolat nem ilyen lényegi. (Tönnies, 1983: 23, 57) A közös lényeg jelenthet közös múltat⁷, aminek a korábbi közös tevékenység az alapja, jelenthet rokonságot, más szoros – baráti – kapcsolatot. Tordai Zádor szerint a közösség a társadalmi-emberi együttesek olyan típusa, amelyet a többitől elsősorban belső viszonyai különböztetnek meg. Az egyének cselekvései egymáshoz kapcsolódva, egymásra vonatkoztatva léteznek. (Tordai, 1974:246) Ami azt jelenti, hogy ez az együttlét tartalmaz egy reflexív elemet, és pedig a célirányosságnak van egy olyan része, amely a közösségre vonatkozik. Ezért mondja azt Heidegger, hogy az egyének a közösben lakoznak.⁸

A nemzetfogalom⁹ értelmezésének létezik egy klasszikusnak mondható és egy modern vonulata. A klasszikus értelmezést (1882-ben) elindító Renan esetében az összetartozás legfőbb ismérve az a történelmi folyamat, amelynek során a nemzet kialakult. A klasszikus értelmezés másik vonulata Herder nevéhez fűződik, aki – lásd a francia–német szembenállást Elzász-Lotharingia kérdésében – a nyelvi–kulturális együvé tartozást hangsúlyozza, s alighanem mindkét szempont elemét képezheti egy átfogó nemzetfogalomnak. A modern értelmezés Anderson nevéhez kötődik, aki 1983-as könyvében kiemeli a problematikát ebből a kontextusból, amikor azt tételezi, hogy a nemzet egy elképzelt közösség.¹⁰ Akár a Renan nevével fémjelzett értelemben, akár Anderson értelmezése szerint használjuk a fogalmat, olyan jegyek együttes jelenlétével számolunk, amelyek külön-külön képezik természetes közösségek konstitutív tényezőit.

A csoportelmélet szerint az olyan társulásokat-szerveződéseteket nevezük csoportoknak, amelyek tagjaik közös érdekeit szolgálják. A csoport érdekszövetség. Sőt: saját–külön–egyé nitett érdekeket megjelenítő szövetség. Ahol érdek van, ott kikerülhetetlenül van jelen az optimalizáció, a (maximális) profitot hozó teljesítmény igénye. Vagyis a csoportok kompetitívek, egymással versenyben állanak. A modern társadalmakban mindenképpen a nem rokonsági – bizonyos közösség vállalására épülő – struktúrák a jellemzőek.¹¹

Közösség esetében a cél közös, illetve egy közös ügy szolgálata jelentheti a célszerűséget. A cél ismeretében az egyén nem csupán a közösséget vállalja, hanem a cselekvés felelősségét is az ügy érdekében – ami lehet a család közös boldogsága, lehet egy közösen vállalt karitatív szolgálat. Ennek a helyzetnek a jellemzője a közösségtudat, vagyis a helyzettel való azonosulásban egymás vállalása. A közösség ekként tételezi az egyént, konstituál, miközben a közösség realitása a közös cselekvés. A közösséget tulajdonképpen a közös cselekvés hozza létre.

Csoport esetében az érdek elsődleges, ezt vállalják és szolgálják a tagok. Kölcsönösségről nincs szó, illetve csak a várható és elvárt (anyagi-helyzeti) előny vonatkozásában. A csoportot az érdek hozza létre, ez a konstitutív tényező elsődleges, pontosabban: a csoport létezése előtti.

Az elképzelt közösségek szerveződési folyamatának egészen mások a sajátosságai. Elsőként említhető a tudati elemek kitüntetett szerepe. Második jellemzőként azt érdemes megjegyezni, hogy az illuzórikus közösség ideológiaiaként is létezik. Harmadsorban olyan helyzetek léteire utal, amikor az egyén szubjektum-voltát nem éli meg a teljességében, valami miatt a helyzetét kiszolgáltatottságnak, alárendeltségnek érzékeli. (Tordai, 1974:285) Az illuzórikus közösség tagja eszerint saját idegenné vált szubjektum-voltát igyekszik visszaszerezni azáltal, hogy összeolvad az önmagára vonatkozó emberkép kivetítésével. A saját magáról formált emberképet tételezi egyetemessnek – ez azonosulásának alapja.

Az illuzórikus közösségek klasszikus példája a vallási-egyházi, de ide tartozik a nemzet is.¹² A nemzetet Tordai valóságos, nagyon is földi struktúrájának tekinti. Viszont általában olyan jegyeket, minőségeket rendelünk a fogalom mellé, olyan nemesnek, jónak, igazságosnak látjuk/kívánjuk látni, hogy szinte elkerülhetetlen az idealizáció. Ebben a helyzetben a nemzet egyúttal nemcsak eszményítés, hanem megszemélyesítés tárgya is, mert az eszmények csak így tölthetik be funkciójukat. Az illuzórikus közösség ugyanis beépít, asszimilál.

Az eszményítéssel együtt jelenik meg a másik véglet is, a rossz, a negáció, az ellentétek tagadása. Ami „természetesen” kerül a nemzeten kívül, lesz más – az idegen. Az idegen lehet belső is – a nemzet közösségében élő idegen

Illuzórikus közösség esetében a közösségi jelleg „feloldódik” a társadalomban és az emberiben. Többek között ezért állíthatja Csepeli György, hogy a nemzet olyan csoport, amelynek tagsága megszerezhető. (Csepeli, 1992:18)

Végül térjünk vissza a Preston fogalomhasználatával kapcsolatosan megfogalmazott kérdésünkhöz. Megállapíthatjuk, hogy a közösség és nemzet (társadalom) közötti átjárás kérdése nem okoz semmilyen dilemmát, ugyanakkor egy csoport aligha tételezhető nemzetként, legyen szó bármi-

Ilyen erős kényszerről egy másik csoporttal szembeni én-tételezést illetően. Ha ezt elfogadjuk, akkor annak sincs akadálya, hogy azt állítsuk, Európában a X. század táján beszélhetünk mai értelemben vett nemzeti tudatról. Ugyanis bizonyítottnak tekinthető, hogy valamilyen összetartozási tudattal a népek akkor is rendelkeztek. (Szűcs 1997)

Irodalom

Calhoun, Craig (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, Oxford–Cambridge, 1994.

Csepeli György: *Nemzet által homályosan*. Századvég, Budapest, 1992.

Erikson, Erik H.: *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest, 1991.

Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 1994.

Giddens, Anthony: *Modernity and Self-identity*. Stanford Univ. Press, Stanford, 1991.

Lévi-Strauss, Claude: *The View from Afar*. Basic Books, New York, 1985.

Preston, P. W.: *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*. Sage Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi, 1997.

Szűcs Jenő: *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Osiris, Budapest, 1997.

Tismăneanu, Vladimir (coord.): *Revoluțiile din 1989 între trecut și viitor*. Polirom, Iași, 1999.

Tordai Zádor: *Közösséges emberi dolgok*. Magvető, Budapest, 1974.

Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest, 1983.

Jegyzetek

¹ A forradalom és a megújulás kérdése különösen aktuális Közép-Kelet-Európa demokratizálódó országaiban. Az 1989-es „események” értelmezése körül még igen sok véleményre lehet számítani, két kérdésben viszont alighanem kialakult a történelmi konszenzus. Ezek: bár a kommunizmus összeomlása dominó-szerű folyamatként ment végbe a térségben, az egyes országok külön-külön igen eltérő és sajátosan értelmezendő esetet képeznek, illetve Románia vonatkozásában a *forradalom* minősítés azért kérdőjeles, mert éppen a vele járó általános/kollektív megújulás nem következett be egyértelműen. Vö.: Tismăneanu 1999.

² „Az az antropológia, amely attól retteg, hogy a saját és a mások kulturális integritását és kreativitását egyaránt megsemmisíti azáltal, hogy más emberekhez közelít, bevonja, és közvetlenségükben és különbözőségükben próbálja megragadni őket, saját alultápláltságába fog belepusztulni, amelyért semmiféle manipuláltan objektivizált adathalmaz nem nyújt kárpótlást. Az a morálfilozófia, amely attól retteg a szellemtelen relativizmusba vagy transzcendentális dogmatizmusba való bonyolódástól, hogy más életszemléleteket csak rosszabbnak képes feltüntetni, mint a sajátunk, pusztán olyan világ teremtéséhez elegendő.”

dő, amelyben mások lekezelése veszélytelen.” Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 1994. 338.

³ Idézi: C. Geertz: *i. m.* 336.

⁴ Teréz anya klasszikus antihős. Nem valamilyen közösséget mozgósító célkitűzéssel – csatakiáltással: szabadság, egyenlőség – vetette magát a napi gondok sűrűjébe, hanem azt bizonyította egész életében és életével, hogy lehet elvek szerint élni. Teréz anya nem akar példakép lenni – ő a másik út, a másik lehetőség, a bizonyosság, hogy van másmilyen *ön-megvalósítás*.

⁵ Preston a *locale* kifejezést használja, ami jelent helyszínt, terepet, illetve helyit, helybelit is. Az egyik értelmezés állapotot jelöl, a második viszonyt. A kontextus szerint mindkét értelmezésre történhet utalás.

⁶ Az *interakció* kölcsönhatásként való fordítása nem adja vissza az akció tudatosságát, elsősorban a helyzet mivoltára utal.

⁷ Utalni illik Hegel híres mondására – *Wesen ist was gewesen ist.* – amely oly sokféle-képpen köszön vissza különböző korok és országok nemzetépítő gyakorlatában.

⁸ Idézi Tordai Zádor: *Közösséges emberi dolgok*. Magvető, Budapest, 1974, 243.

⁹ Tönnies a nemzetet a társadalom sajátos alakzataként – nemzeti élet – tartja számon, bár behatóan nem foglalkozik vele. Lásd: Tönnies, 1983.

¹⁰ Ezen a helyen nem célunk a fogalom részletekbe menő elemzése. A kérdéskörrel lásd: Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam*. Napvilág, Budapest, 1998 és St. Pierré-Caps: *Soknemzetiségű világunk*. Kossuth, Budapest, 1997.

¹¹ Bővebb kifejtés érdekében lásd: Mancur Olson: *A kollektív cselekvés logikája*. Osiris, Budapest, 1997.

¹² Tordai ezen megállapítása azért fontos, mert kb. 10 évvel előzi meg a B. Anderson-féle elmélet megjelenését az elképzelt – angolul *imagined community* – közösségekről. Egy elképzelt közösség értelemszerűen illuzórikus. Erre az „elsőbbiségre” érdemes felfigyelni még akkor is, ha szinte bizonyos, Tordai Zádor eszméi nem hatottak Andersonra.