

Dessewffy Tibor

HATÁRTALAN IDEGENSÉG

Tudásszociológiai esszé

Van néhány dolog az életünkben, amely a hollywoodi filmekhez hasonlóan akkor válik igazán elgondolkodtatóvá, ha nem önmagukban szemléljük őket, hanem azt próbáljuk megérteni, miért olyan izgalmasak embertársaink nagy része számára – akár osztjuk ezt a lelkesedést, akár nem. Ilyen, hatásában (is) izgató fogalom az idegenség, amely mint félbevágott citrom a rézfűvósok orra előtt, keveseket hagy reakció nélkül, mindannyiunkat megindít, dühödt köpködésre vagy vágyakozó nyeldeklésre, de mindenképp cselekvésre sarkall. Ez az affinitás nem olyan magától értetődő, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Ugyan miért izgatja fel Balassagyarmat népét, ha mozlimok veszik meg a lestrapált munkásszállót, miért fogadja felfokozott várakozás a kosárlabdacsapatok színes bőrű vendégjátékosait? Próbáljuk tehát először megérteni a különös vonzalom okát, amely a modern ember számára izgatóvá teszi az idegen fogalmát.

Az első felbukkanó lehetséges magyarázat az esszenciális azonosság, az önmagára a tökéletes metaforában újra rátaláló vagy erre vágyakozó, modern ember és az idegen lényegi megfelelésének gondolata. Az idegen alakjáról való ezeréves gondolkodás huszadik századi végállomása a felismerés: a létbe való belévetettség otthontalansága idegenné tesz mindannyiunkat. Nem felszámoltuk, hanem általános tapasztalattá tettük az idegenséget, a domesztikált otthontalanság az otthonunk. A messziségből jött idegen egzotikumra iránti borzongó kíváncsiság saját összeilleszthetetlen szerepekre szakadt énünk felett érzett csodálkozó megdöbbenéssé változott. Ha lelkünk mélyén e két érzület egybemosódik is, fontos, hogy elméletileg különválasszuk e két szálát: a *külső*, a vándorló, fizikai-szociális idegent a *belső*, befelé forduló, pszichológiai-elidegenedett szorongótól. E különválasztás csak alkalmi, a megértés céljait szolgáló fikció lehet, mert, mint látni fogjuk – habár gyakran csak az egyik momentumot hangsúlyozzuk –, ezek széttephetetlenül egymásba forrtak. Ugyanakkor az idegenség e két típusának elkülönítése segít tisztázni e fogalmak jelentéseinek határvonalait, valamint az egyik típus különös jellemzői megvilágítják a másik rejtett sajátosságait is.

Közösség és idegenség

Emigráció, száműzetés, kivándorlás, menekültek, üldözöttek, bevándorlók, emigránsok, kiutasítottak. Címlapfotók tetszőleges magazinok borítóin, az idegenség ősi archetipusának legújabb kori megjelenítői. Az idegen, miként azt Georg Simmel a századfordulón írt ragyogó esszéjében megállapítja, az a másik, aki „*ma érkezett, s holnap is marad*”.¹ Nem fedí el a távolság köde, beleütközünk, szem előtt van, létezéséről nem tudunk nem tudomást venni. Nem a távoli tájak egzotikus lakója, nem a bizzarr nomád; egy közép-európai városlakónak egy eszkimó vagy egy indián nem idegen, hanem mesealak. De nem számít idegennak a turista, az átutazó, a vándor sem, aki megadja számunkra a nyugalom bizodalalmát: csak időlegesen zavarja köreinket, nem együtt

élnünk kell vele, csak éppen egy időre elviselni. Az idegen e meghatározását kiterjesztően értelmezem, úgy vélem, ez az alapvetően térbeli helyváltoztatásra utaló meghatározás más dimenziókban is alkalmazható. Így a térbeli idegenség mellett példáim kiterjednek a szociális, szexuális, kulturális idegenség típusaira is, mivel ezeket is a másság stigmája bélyegzi meg.

Mert az idegen, valamennyi típusában, a *tőlünk különböző másságot* testesíti meg és teszi megkerülhetlenné, saját létezésünk egyszeri, problémátlan voltát rúgja fel. A potenciális vándor, aki ha most köztünk van is, de bármikor odébbállhat, kilépésével megkérdőjelezi hétköznapijaink közös munkával épített kereteit. Ez a másság – definíció szerint – a csoport általi befogadásig megmarad. Amíg a csoport, a törzs a hozzá érkező idegenként határozza meg, addig nem lehet a közösség természetes, egyenértékű része, nem tagja a történeti nemzetnek, államnak stb. Metaforikusan: nem birtokolhatja az anyaföldet – s ettől a lehetőségtől gyakran a valóságban is elzáratik. A röghöz kötött létező számára az idegen kilépésének pusztja lehetősége felforgató erejű. Az idegen a közelség s távolság furcsa elegye: bár a közelünkben él, de személyében ott kísért a végtelen lidércfénye. Lankás medrében békésen csordogáló mindennapijaink számára fenyegető orkán, mely lezúdulva parttalan zuhataggá változtathatja megszokott életünket. Ennek a pszichológiai feszültségnek a feloldására hagyományos és iszonyatos eszközzrendszer áll a be nem fogadó közösség rendelkezésére, a megsemmisítés és elszigetelés különböző módozatai. Ha a történelem deklarált vége után a földgolyón folyó háborúk térképének színes nyomatára pillantunk, ahol kis tüzek jelzik az etnikai villongásokat, nagyobbak a háborúkat – gyermekkorunk nagy táborozásán érezhetjük magunkat: mindenütt tüzecek világítanak, a piromániás táborvezető álma megvalósulni látszik. A nyugati világ konzervatív bölcsei e tüzeket alkalminak és kordában tartottnak, a megfélemezett Nagy Lángba borulás lokalizált és visszszorított tűzfészeknek minősítik. Kedvenc párhuzamuk a repülőgép-forgalom, ahol százezer esetből egy baleset azonnal hírré lesz, míg a sikeres repülések túlnyomó többségéről soha nem esik szó. Valóban, az idegen destruktív definiálása nem szükségszerű, de mégis az elfogadhatónál mintha gyakoribb lenne – ugyanis ez esetben nincs „morálisan még elfogadható” arány. Továbbá nem vitatom, hogy az idegennel való találkozások számosabbak, mint a térképet pettyező lángok, ám mégsem lehetünk büszkéek arra a helyzetre, amit az idegen az ezredforduló civilizációjában betölt. A gasztronómia területét leszámítva, ahol az idegen ízek, a thai, kínai, francia vagy etióp konyha csábítóan jelennek meg a narcisztikus kultúrájában önmagát kényeztető modern ember számára, továbbra is a másság elutasító meghatározása az általános. Habár sem morálisan, sem politikailag nem mindegy, hogy fegyverrel indulunk az etnikai tisztogatás tébolyult expedícióira, vagy sörözgetve szidjuk a környező országok primitív lakóit, mindkét esetben az elutasítás logikája működik. Ha Los Angelesben nem lángolnak is egyfolytában a koreai boltok, nem állíthatjuk, hogy nincs faji feszültség; abból, hogy Magyarországon nincsenek utcai harcok, nem következik, hogy a cigányság megítélése ne volna előítéletekkel teli. Márpedig a rasszizmusnak csak megjelenési formáiban lehetnek fontos különbségek, lényegileg ugyanarról van szó; a „lehetőnyit antiszemita egyén”: abszurdum.

Simmel, aki mint a századelő sziporkázó, nyughatatlan kozmopoliszában, Berlinben élő zsidó, maga is *idegenség-szakértő* volt, elsősorban nem az idegenről, hanem a befogadó közegről, annak lehetséges reakcióiról beszél. Ő – aki széles körben csodált intellektusa mellett sem kapott professzorságot Berlinben, vagyis épp eleget tudott a

gyökértelenség hátrányairól, a kívülről jöttek kitzasztottságáról – hívja fel a figyelmet egy általánosan jelentkező, mégis meglepő sajátosságra, ami szintén a „múltnélküliségből” fakad: ez pedig a kizárás és megsemmisítés ellenpontjaként felfogható sajátos pozíció, amivel gyakran megajándékozzák az idegent a befogadó társadalmak. Ha szoros versenyhelyzetről van szó, ha a klikkek harca kiéleződik, ha történeti családok felkészültek a leszámolásra, vagy komoly rivális döngeti a kapukat, akkor az addig megvetett, stigmatizált idegen, épp mert nem köti gúzsba a múlt, és nem hálózza be a történelem, bizalmi pozíciók egyedüli birtokosa lehet.

Lewis A. Coser számos történeti példát hoz az idegen olyan észlelésére és meghatározására, ahol a közös történelem e hiánya a bizalom kulcsát jelenti. Habár itt nem a földrajzi értelemben vett idegenségről van szó, mégis meggyőző az a felsorolás, amely a Napkirály és az őt követő két Lajos szépszámmú szeretőjének karrierjét föltérképezve bizonyítja, hogy azok számíthattak hosszabb ragyogásra és bőségesebb apánásra a király oldalán, akik alulról érkeztek – társadalmilag, vagyis szociális idegenként csak a királyhoz tartoztak, s így bájos, telt alakjukhoz az ármánynak még árnyéka sem férhetett, s az udvari intrikák cselszövényében a király bennük feltétel nélkül megbízhatott.

Az idegenség e kitüntetett bizalmi pozíciójára legismertebb példa minden bizonnyal a német fejedelemségek udvari zsidóinak esete. Kizárva a politikai cselekvők közül, hiszen nem viselhetek fegyvert, korlátozva a gazdasági életben, hiszen nem lehetett földjük, a bankügyletekre szorítva, olyan bizalmi segítséget nyújthattak a fejedelemnek, amit az senki mástól nem fogadhatott el. A korabeli „ember”-fogalom egyik felétől való megfosztása után, ha nem a másik felét nyerték is el, de majdnem emberi homunculusszá váltak, és ami ennél is fontosabb, a fejedelem védelmét élvezve élhettek tovább.

Vannak olyan történelmi példák, társadalmi szerkezetek, ahol az idegenek funkcionális súlya megnő, az adott társadalom alappillérvé válnak. Például az ottomán birodalom dinamikus, hódító időszakában, a XV. és XVI. században, amikor a szultánok nemcsak a birodalom területét, de saját belső hatalmi pozícióikat is növelték, szinte kizárólag renegát keresztényekre támaszkodva számolták fel lehetséges belső riválisait is. Az elrabolt vagy felvásárolt kisgyerekekből felnevelt katonai elit tagjai, a janicsárok csak a szultánhoz kötődtek – család, rokonok és a beágyazottság egyéb formái híján mindvégig idegenek, harcosok maradtak. A legtehetségesebb gyerekekből verbuválódott a birodalom adminisztratív vezetése, a Palota Iskoláiban való tanulás után ők jelentették az udvari és helyi irányítást, a szultán legfőbb támaszait az oligarchiák felszámolásában. Az 1453 és 1623 között a történelem színpadára lépő negyvenhét nagyvezérből mindössze öt volt török származású.

A megsemmisítés és a kiemelés az idegenhez való lehetséges viszony képzeletbeli pólusait jelöli. Hogy az e végletek közötti lehetőségek milyen sokfélék lehetnek, és hogy ezek a megoldások milyen mértékben jellemzik az adott társadalmat, illusztrálható a szexuális idegenség egy sajátos esetével.

Nemcsak a nyugati kultúra sajátja az a bipolaritás, mely a személyek körét férfiakra és nőkre választja szét. Ez a felosztás, amely identitásunk egy alapvető, csak szélsőséges esetekben megkérdőjelezett szegmensét definiálja, figyelmen kívül hagyja a hermafroditák csoportját, azokat a személyeket, akik a mindkét nemre jellemző külső genitáliákkal rendelkeznek. A különböző kultúrák válaszai az idegenség e kisszámmú, de

komoly kulturális kihívást jelentő esetére, épp mert az identitás és a világkép központi jelentőségű kategóriáit érintik, többet jelentenek a pusztán kuriozitásnál. Fontos információkkal szolgálnak az idegenhez, a mássághoz való társadalmi viszonyulásról. Ahogy Clifford Geertz a hétköznapi tudat kulturális sajátosságait elemző tanulmányában erről beszámol, e tekintetben igen nagy eltéréseket találunk a különböző társadalmak között. Geertz – Robert Edgerton empirikus kutatásai alapján – három kultúrával foglalkozik; ezek az amerikai, a navahó és a pokot.

Az amerikai hétköznapi tudat első reakciója a hermafroditákkal kapcsolatban – és ez esetben bizvást ide érthetjük a „nyugati”, európai gondolkodást is – a döbbenet békultság. Mit ír be a személyijébe? Besorozzák-e? Megnősülhet-e vajon? Melyik WC-t kell használnia? Ezekhez hasonló kérdések merülnek fel, s a racionális nyugati kultúrában ez olyan pillanat, ahol megáll az ész, a borzadály különböző fokán kerüljük a választ. Valójában ennél több is történik. A nyomásgyakorlás gyakran egyáltalán nem is burkolt formáit igénybe véve próbáljuk rábírnunk a megértési sémáinkból kilógó egyént – pontosabban az esetek nagy többségében a szülőt –, hogy válasszon, legyen már végre férfi vagy nő, váljon már emberré... legyen olyan, mint amilyenek mi vagyunk. A társadalmi ellenőrzést a testek tablóba rendezésével megvalósító késő modernitásban a tabló berendezésének szabályzata, a fogalmi tisztaság fontosabb, mint a hús, mellyel a Rend kitöltetik, a kilógó, nem illeszkedő részeket – itt szó szerint is – eltávolítják.

Ettől a világtól meglehetősen eltér a navahó indiánok viszonya a hermafroditákhoz – vagy, követve Geertz terminológiáját – az interszexualitáshoz. Természetesen a navahók is különös, a normálistól eltérő dologként tartják számon az interszexualitást, de nem félelemmel és iszonyodva, hanem tiszteletteljes hódolattal gondolnak rá. Számukra az interszexualitás mint a termékenység, a bőség, a jólét isteni szimbóluma jelenik meg. A hermafroditák kiválasztottak, akik többek, mint a hétköznapi ember, hiszen egyszerre nők és férfiak. Épp ezért nem szégyenletes, eltüntetendő egyedekként jelennek meg a navahók számára, hanem tanácsos őket a nemzetség vezetőivé választani, mert ez biztosíthatja a szaporodást és a jólétet. „*Ők felelősek az ország gazdagságáért. Ha eltűnnének, minden eltűnne, a lovak, a juhok, a navahók. Éppolyan vezetők ők, mint Roosevelt elnök.*” (Clifford Geertz: COMMON SENSE AS A CULTURAL SYSTEM. In: LOCAL KNOWLEDGE. Basic Books, New York, 1983. 82. o.)

Ebből a szempontból köztes helyet foglal el a pokot törzs, mely Kenyában él. Az interszexualitáshoz fűződő viszonyuk az előzőekhez képest semleges, nem tölti el őket félelemmel, de nem is tartják nagyra. A pokot megítélés szerint az isten is követ el hibát a teremtés során, és – mint a repedt edény – ilyen hasznavethetetlen dolog a hermafrodita is. A pokotok nem törődnek az interszexualitás köztük élő képviselőivel, a gyerekeket néha megölik, de különösebb indulatok nélkül, mint ahogy valaki egy törött edényt elhajít. Ebben a kultúrában a funkcionális értéktelenség határozza meg a hermafrodita interszexualis helyét, mivel az nem képes utódokat világra hozni, valamint – ahogy a pokot bölcsesség tartja – képtelen a legkellemesebb dologra a világon, vagyis a szexre. Kizárják, semmibe veszik a létezését, különösebb indulatok nélkül. Egyszerűen nem pokot. Nem érdektelen megjegyezni, hogy mivel munkát végezhetnek, és nincsenek családi és adókötelezettségeik, a hermafroditák viszonylagos jólétben élnek a pokotok között.

Az interszexualitás kultúraközi összehasonlító vizsgálata kapcsán nem az a legfontosabb, hogy lám, megint egy példa, ahol a nyugati racionalitás irracionalitása lelep-

leződik. Nem árt észrevenni, hogy az individuum (ez esetben a hermafrodita) számára ez az irracionális nyugati kultúra egy abszolút előnnyel rendelkezik: nevezetesen a karteziánus etika személyiségközpontúsága, a jogi szabályozás lehetetlenné teszi, hogy a semmibe vegyék, „*törött edényként falhoz csapják*”.² Témánk szempontjából lényegesebb, hogy a hétköznapi tudat sajátosságai – vagyis a kulturális tényezők – felől közelítve az idegen eltérő megítéléséhez, fontos érvhez jutunk a vulgármaterializmussal folytatott vitában.

Anélkül, hogy a szociális, gazdasági faktorok jelentőségét alábecsülném, az előbbi példa arra sarkall, hogy a kulturális-tudati tényezőket fokozottan vegyük figyelembe a társadalmi cselekvés irányításában. „*A köznapi tudat nem más, mint az előfeltevésekkel – ez esetben: a szex mint bomlasztóerő, mint termékenységi ajándék vagy praktikus gyönyörforrás – feltöltött elme következtetései. Lehetséges, hogy az isten teremtette az interszexuálisokat, de a többit már az ember végzi el.*” (Geertz, uo. 84. o.) A rasszizmus és nacionalizmus különböző válfajait csupán szegénységgel magyarázni vagy a szűkös erőforrásokért folytatott versenyre korlátozni gazdasági redukcionizmus lenne, amely nem számol a térről és időről, „a dolgok rendjéről” alkotott világképpel, a kulturális előfeltevések bonyolult rendszerével.

Az előfeltevések e rendszere az európai, racionális nyugati kultúrában nem segíti az idegen toleráns elfogadását. A modernitás politikai csúcsteljesítménye, a nemzetállam e területen látványos kudarcot vallott – akár annak asszimiláló (az egyenlő jogokat a másság feladásáért megadó) francia modelljére, akár a vér szavát követő (nem államhatárokon, hanem népben gondolkodó) német, Völkisch modelljére gondolunk. A posztjugoszláv válság iszonyatától letaglózott kelet-európai értelmiségi hajlik az önostorozásra, és nem állíthatjuk, hogy erre nincs jó oka. De anélkül, hogy a történelmi megkésettséget vagy közös felelősségünket tagadnám, nem árt felidézni, hogy ez a háború egy nacionalista háború, és mint ilyen *a modernitás lényegéből fakad*. Nem törzsi összeütközés, nem pre- vagy posztmodern nyelvjáték – a brutalitás és szadizmus ezen irracionálisuma, amely előtt oly tehetetlenül állunk, nemzetállamok kikovácsolásáért folyik. Kétkem, hogy miként azt Magyarországon többen is megfogalmazták, a Habermas–Lyotard-vita Szarajevóban dőlt volna el, de abban biztos vagyok, hogy ha mégis, akkor nincs ok arra, hogy ebből a modernitás dicséretét olvassuk ki.

Láthattuk, hogy ezek az előfeltevések, melyek a kultúra egészévé állnak össze, milyen mértékben meghatározók az idegenhez való viszonyban. Ahelyett, hogy itt további történelmi elemzésbe bocsátkoznánk, próbáljuk meg a másik oldalról, az idegen szempontjából rekonstruálni e találkozást!

Az idegen az első pillanatban: nem létezik. Ha egy ismeretlen társaságba vagy egy másik országba lépünk be, ŐK az idegenek, mi magunk vagyunk azok, akik voltunk eddig is. A kapcsolatok, az interakciók folyamatos ismétlése és nagy tömege szükséges ahhoz, hogy bizonyos idő elteltével feladjuk saját korábbi tudásunkat és énünket, ne őket lássuk idegennek magunkhoz képest, hanem a magunk világát lássuk különösnek az új közegben. Ám akárhogy határozzuk is meg, nevezjük el az új helyzetet, valamiben döntően különbözünk korábbi, megszokott életünkötől: ez pedig éppen a megszokás hiánya. Nem tudunk azokra a rutinokra támaszkodni, amelyek átsegítenek a mindennapi érintkezések labirintusán, nem működnek azok az automatizmusok, melyek oda sem figyelve szabályozzák viselkedésünket. A belépő abban a pillanatban, ahogy észleli, hogy idegen környezetbe került, feszült, éber állapotba kerül, akár a bezárkózást választja, akár a kapcsolatteremtést, saját világának magától értetődő ott-

honossága szertefoszlik; tanulnia kell. E tanulást azonban súlyos személyes válság övezi. Korábban említettem, hogy a befogadó csoport számára milyen irritáló lehet az idegen mássága, amely megkérdőjelezi saját fogalmi apparátusát. Az idegen – hacsak nem hódítóról van szó, ami egy másik történet – nem úzheti el a befogadókat, meg kell merítenie a bizonytalanságok tisztítótüzeiben. Azáltal ugyanis, hogy a tanulás folyamán rádöbben egy adott kultúra szabályrendszerének konstruált voltára, ez a felismerés visszazuhan rá, és saját korábbi kultúrájának egyértelműsége és egyszerűsége is szétomlik. A szociológusok által kedvelt példát hozva: a rokonsági kötelékek esetében nem egyszerűen azt tanulja meg, hogy egy adott közösségben a harmadfokú unokatestvérre is kiterjed az incesztustabu, hanem (mivel számára ez nem ősi, eredendő, hanem tanult parancs) saját incesztustabujának örökérvényűségében is kételkedni kezdhet. Meglátva, hogy vannak, akik békésen lakmározzák a disznó, a nyúl és a teve húsát, a földön csúszó és mászó állatokat, legalábbis megkérdőjeleződhet, hogy ezek valóban olyan utálatosak- és tisztátalanok-e, mint ahogy azt a Törvény tartja (MÓZES III 11.29). Megismerve egy racionális hatékonyságra és profittermelésre alapuló kultúrát, még követhetjük a tradicionális családot középpontba állító mintákat, de nem gondolhatjuk, hogy ez „a Dolgok Rendje”, az egyedüli út. Erre a tudati disszonanciára az idegen különböző módon reagálhat, a saját világába bezárkózó *intranzigens szembe fordulástól a túlkompenzáló asszimilálódásig* széles a lehetőségek skálája. Többnyire azonban továbbmegy a tanulás bizonyos értelemben szükségszerű kudarcra ítélt útján. Hiszen, amint azt Alfred Schütz írja gyönyörű tanulmányában: „*Szó se róla, az idegen szempontjából is van története a megközelített csoport kultúrájának, és ez hozzáférhető az ő számára. De sohasem vált életrajzának szerves részévé, mint ahogyan elhagyott csoportjának története. Saját életünkbe alkotóelemként csak saját apáink és nagyapáink élete épülhet be. A sírokat sem elszállítani, sem meghódítani nem lehet. Az idegen... meglehet, hajlandó lesz, képes lesz osztozni a megközelített csoporttal annak jelenében és jövőjében eleven és közvetlen tapasztalatok révén; ám mindenképpen elesik a csoport múltjával kapcsolatos effajta élményektől.*” (Alfred Schütz: AZ IDEGEN. In: FENOMENOLÓGIA A TÁRSADALOMTUDOMÁNYBAN. Szerk. Hernádi Miklós. Gondolat, 1984. 408–409. o.)

A megtanulhatatlan megtanulása többet jelent, mint a múlt elérhetlensége; az idegen számára ez az általános létélmény. A kultúra szövete újra és újra felfeslik, ahelyett, hogy óvón beburkolna, a hiba lehetősége a legtökéletesebb cselekvésben is benne rejlik. Gondoljunk a nyelvet tökéletes kifinomultsággal használó idegenre, akit hibátlan kiejtése árul el, mivel épp az anyanyelvi közeg fesztelen slendriánsága elsajátíthatatlan, esetlen hibái a megtanulhatatlanok. Az idegen számára mindez megkerülhetetlen csapdahelyzetet jelent. Ha különbözik a kulturális mintáktól, akkor idegenként bélyegzik meg, ha meg akarja tanulni őket, a tanulás ténye által veszti el az otthonosság természetességét.

Kreativitás és idegenség

Nagyon nehéz lenne általánosságban beszélni arról, hogy miként reagál a személyiség a megélt idegenség élményére. Ha a társadalmi produktivitás felől közelítjük meg a kérdést, azt láthatjuk, hogy az idegenség élménye egyaránt sarkallhat kivételes kreativitásra és apatikus passzivitásra. E két szélsőséges eset, melyre alább példákat hozok, egy képzeletbeli egyenes végpontjait jelenti. Úgy gondolom, az idegenség empirikus eseteit többnyire e két határpont között helyezhetjük el.

Első példámát hadd hozzam a társadalomtudományok területéről, egy olyan kiemelkedően sikeres nemzedék tagja kapcsán, amelynek képviselői a húszas évek végén vagy a harmincas években érkeztek Amerikába.

Annak a típusnak a megjelenítésére, amely az idegenségre a kreativitás robbanásával válaszol, akár maradhatunk Alfred Schütz (1899–1959) életénél is. E választás talán meglepő lehet annak ismeretében, hogy Schütznek életében egyetlen könyve jelent meg, az is még Ausztriában, emigrációja előtt. Ám ha figyelembe vesszük, hogy Schütz élete utolsó egy-két évét leszámítva bankkalkalmazottként dolgozott, másodállásban tanított, legalább napi egy órát zongorázott, és a fennmaradó időben írta tanulmányait, akkor a hatvanas évek végén megjelent háromkötetes *ÖSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI*, valamint a Thomas Luckman által sajtó alá rendezett kéziratok vaskos gyűjteménye már rendkívüli termékenységről tanúskodnak. Kreativitása persze nem pusztán és nem elsősorban mennyiségi. Schütz tanulmányainak lenyűgöző mélysége és eredetisége talán azért is olyan egyedülálló a szociológián belül, mert szerzőjük nemcsak Amerikában, de a tudományágon belül is idegen maradt. Bizonyos értelemben Schütz nem magányos hős, az eredetiségnek, sajátos látásmódnak, a szellemi teljesítménynek, az elfogadásnak és kívülállásnak e sajátos elegye generációjának más gondolkodóit is jellemezte, akik nélkül aligha lehetne megírni az amerikai társadalomtudomány háború utáni történetét. Hannah Arendt, Eric Vogelín, Leo Strauss, Franz Neumann a politikaelméletben, Karl Wittfogel, Paul Lazarsfeld vagy éppen Pitrim Sorokin (jóllehet ő Lenin elől menekült a Harvardra) a szociológián belül, vagy a pszichológus Wilhelm Reich, Bruno Bettelheim és Erich Fromm – mindannyian ennek a generációnak a tagjai, akik nemcsak jelentős életművet hagytak maguk mögött, de eredetiségük miatt szakmájukon belül bizonyos értelemben „kakuktktojássá” is váltak. Nem hiszem, hogy megállja a helyét az amerikai társadalomtudomány azon bírálata, miszerint ez a tökéletesen szervezett gépezet csak átveszi és ledarálja, a pragmatizmus mocsarába rángatja az érzékeny és kreatív európaiak gondolatait, de úgy tűnik, hogy a „braindrain” eufemizmusával takart munkamegosztás egy bizonyos mértékben működik.

Épp egy – az előbb említett nemzedékhez tartozó – német emigráns, Erik H. Erikson (1902–1994), a történeti pszichológia klasszikusa (és megújítója) tudósít arról a csoportról, amelyet a másik végtel példájaként említhetünk. E másik példa szereplői is amerikaiak, ám nehéz lenne pontosan behatárolni, hogy ők mikor érkeztek erre a földrészre. A sziú indiánok (mert róluk van szó) beilleszkedési stratégiáit vizsgálva Erikson a rezervátumok lakóinak két csoportjáról, a megbántott és megalkuvó ellenállókról beszél. Az első esetben a sziúk mint javíthatatlan, kezelhetetlen egyének jelennek meg a fehérek számára, míg az igyekvő „megalkuvók” túlságosan megnyerők, „túteljesítenek”. Mivel Erikson vizsgálata elsősorban rezervátumi gyerekekkel foglalkozott, így a fehér kultúrába való beilleszkedés – a „fehér” iskolába járás kötelezettségéeként – számukra megkerülhetetlen volt. A kulturális beilleszkedésnek ez a formája csapott össze a sziú tradícióval és tudással. Ez a konfliktus azonban – ahogy ezt David Riesman megállapítja – „kiszívja a gyermek érzelmi energiáit, és ezért lustának tűnik. Ennek következtében mind az ellenállók, mind a látszólag megalkuvók közömbösséget mutatnak a fehér kultúrával és a fehér politikával szemben”. (David Riesman: A MAGÁNYOS TÖMEG. KJK, 1983. 95. o.) Az indiánok első pillantásra tunya, élhetetlen semmittevése nem más, mint az idegenség traumájának egy fájdalmas, önsorsrontó feldolgozása.

Tisztán kell látnunk, a szellemi teljesítmények felől való megközelítés, az előbbi példák nem a sui generis kulturális értékekről beszélnek, hanem az uralkodó kultúrával való együttműködés, a befogadás esélyeiről szólnak. Ki tudná megmondani, hogy a kitaláltság és népiesség szörnyűségei által ihletett indián takarók és faragások, az ezekben testet öltött szellem hogyan viszonyul Thomas Mann MARIÓ-jához vagy Picasso GUERNICÁ-jához? Ha bárki úgy érzi, hogy képes választ adni a kérdésre, helyes, ha komoly önvizsgálatnak veti alá magát.

Ám ha a nyugati kultúra értékei felől nézzük a dolgot, akkor igazoltnak tűnik az állítás, hogy az idegenség nem minden formája vezet alkotáshoz. Megkockáztatnám, a kategorikus állítás után sóvárgó ész könnyebben elégülne ki, ha megfordítanánk az előbbi kijelentést: az alkotás minden formája idegenség. Ehhez azonban vissza kell térnünk ahhoz az ősi szorongáshoz, az idegenségnek ahhoz a *belső tapasztalatához*, amit ennek az írásnak a kezdetén féltettünk.

Ez a tapasztalat, amely az idegenségről mint a késő modernitás általános élményéről beszél, jól rekonstruálható azon metaforák körében, melyek az ezredvégi ember elhagyatottságát, magányát és elidegenedtségét próbálják leírni. Ezeknek a metaforáknak mind sajátja az idegenség eddigi értelmének kifordítása. Az idegenről mint általánosról, a köznapi létezés jellemzőjéről szólni azt is jelenti, hogy kilépünk abból a keretből, ahol az Idegen a Megérkező, a Többséggel találkozó Kisebbség – ehelyett a társadalmi karakter metaforájaként beszélünk róla.

Zygmunt Bauman a modernitás klasszikus időszakának belülről irányított karakterét a Zarándok képével írja le. A Zarándok előtt szent cél lebeg, tudja, honnan jön, de még biztosabb abban, hogy hová tart. Életének értelme nem a puszta helyváltogatás, a nézelődés, az idegen tájakkal való megismerkedés. Talán ezeket a hívságokat sem utasítja el, de mindennek egyvalami ad értelmet; a Szent Hely elérése. Napjaink késő modernitásában a vándor egy új metaforája szükséges a társadalmi karakter megragadására: ez pedig a turista. A turista számára többé nincsenek szent célok, ha csak a guide bookban megjelölt helyek felkeresését nem tartjuk annak. E helyek látványos hálózata egy imaginárius világot alkot, a megismerés, a tapasztalat illúziójával ringatva el. A világ izgató örömei, inyciklandozó ízek, látványos események, lefotózható emlékművek kavalkádjává válik, az azonosulás és felelősségvállalás igénye és súlya nélkül. Szabadság ez, Simmel híres formulájával elve: a „*testben közeli, lélekben távoli*” idegen szabadsága attól, hogy a testi közelséget lelki közösségre váltsa. „*Az erkölcsi felelősségvállalás alóli mentesség már jó előre fizetve van, a körutazáshoz mellékelt kis csomagban a tudati kínok és szívfájdalmak megelőzésére javallott gyógyszer a légibetegség elleni tabletták mellett lapul... Nincs még egy olyan szerep, ahol a másik egyediségét oly nagy mértékben és radikálisan megtagadják, eltörlik, eltakarják, mint a turistáé.*” (Zygmunt Bauman: *POSTMODERN ETHIC*. Blackwell, Oxford, 1993. 242. o.) A turista a bennszülötteket „számokba fojtja”, számára „ezek” mind egyformák. Az álomépitő média és a turizmus-biznisz profijai által kicövekelte fantáziabirodalom gyönyöreit semmi nem zavarhatja meg – ideális esetben egész életünk egy nagy, *önfelelt* nyaralás lenne. Nem állíthatjuk, hogy az egész világ szociológiai értelemben Nescafé-utazóvá vált volna. De a turizmus iparág sikerének töretlen felívelése és a reklámokban is tetten érhető vágyak miatt a turista: korunk karakterének korrekt metaforája.

Az alkotás esélyei e turistavilágban nem túl nagyok. Ennek az állításnak az igazságtartalma nyilván azon áll vagy bukik, hogy mit tekintünk alkotásnak. Ha csak a szellem egy kétségkívül behatárolt területét, a tudományokat vizsgáljuk, akkor (itt is) szem-

beötlő ellenérveket találunk. Fokasz Nikosz egy kedvelt példája, melyet olvasói elborzasztására gyakran idéz, az az adat, hogy a tudományos folyóiratok száma az elmúlt háromszáz évben, unalmas egyhangúsággal, tizenöt évenként megduplázódik. Ennek a folyamatnak a mába kunkorodó vége nyilván ellentmond az előbbi állításnak. Ám csak akkor, ha elfogadjuk azt a mennyiségi szemléletet, amely az intellektuális teljesítményt a publikációs jegyzék hosszával azonosítja. Schütz kapcsán már utaltam rá, hogy helyesnek tartanám, ha ezt a mennyiséget a gondolatok mélységével és eredetiségével súlyoznánk, bár tudom, ez inkább csak vágy, mintsem lehetőség. Azonban e helyütt, élve a szöveg feletti uralom hatalmával, alkotáson csak azt értem, ha valaki hozzátesz valamit a szellem imaginárius építményéhez, általa „megy előbbre a világ”. Nem próbálnám ezt közelebbről meghatározni, egyrészt mert talán nem is lehet, másrészt mert itt nem is perdöntő. Nem az intellektuális érték mibenlétének misztériumáról van szó, hanem ezen értékek létrejöttéről, ha úgy tetszik, a folyamatról és nem az eredmény minősítéséről. Vagyis mindegy, hogy valaki Mozart vagy Salieri zenéjét tartja-e nagyobbra, az alkotás folyamata valódi alkotás esetén ugyanaz. Ez az azonoság vezet vissza bennünket az idegenséghez a turistavilágban.

Az alkotó egyén ugyanis lényegileg különbözik a turista moralitásától. Alkotás az előbbi értelemben csak a másokért, a világért érzett felelősség vállalása után jöhet létre. Az alkotás sokat emlegetett magánya először a turistákkal szemben jön létre, még akkor is, ha a mű a turista apoteózisa lesz. Mivel másoknak és másokról akar szólni, az alkotó először is a közösségvállalásnak arra a csúszdájára ül fel, amittől a turista gondosan távol tartja magát. De az alkotó idegensége nemcsak a turistákhoz képest ragadható meg. Az alkotás folyamata nem más, mint lemeztelenedés, azoknak a szerepeknek és konvencióknak a lehántása, amelyek lehetéssé teszik a hétköznapi élet rutinosa elvickélését. Az alkotó kötéláncos, aki magányosan, aprózva lépdél, megfontoltan halad vagy vakmerően rohan előre anélkül, hogy látná a drót ködbe vesző végét. Nem látja, de érzi, tapogatja, keresi és tudja az irányt, lépéseinek helyes rendjét. Egyedül van, nemcsak azok szemében, akik nézőként csodálják vagy pocskondiázzák, de a mutatvány idejére a maga számára is. Az alkotás különös, ihlettől vezérelt pillanataiban olyan területre téved, melyet eltéveszthetetlen határok választanak el a hétköznapi léttől és az erre jellemző tudattól. Ennek a határnak az átlépése tesz mindenkit idegenné, aki belevág az alkotás kötéláncába. Az identitásnak ez a feladása, a szerepekből való állandó kilépés kényszere – nem pedig a megismételhetőség vagy kopírozhatóság – teszi a luzitán csodát, Fernando Pessoa-t az ezredvégi Alkotás Arche-típusává.

„Pessoa... – írja Somlyó György – portugálul annyit jelent, mint: személy, egyén, ember; valaki, bárki... az emberi lény legáltalánosabb, legelvontabb jelölése, amelyben *individuum*, *genus* és *species* felbonthatatlanul olvad egybe. A mélyén ott rezeget az eredeti latin *persona* »álarca«-jelentése is... Ha volt valaha *nomen*, amely valóban *omen* is, a század egyik legkülönösebb költőjének neve bizonyos az.” (Somlyó György: FERNANDO PESSOA, A NÉGYPÁR CÚ KÖLTŐ. In: Fernando Pessoa: EZ AZ ŐSI SZORONGÁS. Európa, 1969. 173. o.)

Pessoa 1888-ban született Lisszabonban, ám fiatalságát Dél-Afrikában tölti, anyanyelvi szinten beszél angolul, első verseit is ezen a nyelven írja. 1905-ben tér vissza Lisszabonba, itt él haláláig. Mivel nem akarja feladni irodalmi függetlenségét – Kafkához hasonlóan –, hivatalnokként dolgozik. Hazatérése után portugálul versel, míg nem 1914. március 8-án bekövetkezik az, amit a modern költészet „descartes-i pillanatának” nevez. Egy barátját megtréfálandó idegen alakban próbál verset írni, pró-

bálkozása már-már kudarcot vall, „*mikor, mint írja, e napon egy magas komódhoz lépett, papírt tett maga elé, és írni kezdett, állva, ahogy szokása volt, amikor csak tehette. És egyvégtében megírt harminc-egynéhány verset, nem a maga, hanem egy benne teljes fegyverzetben felbukkanó más költő nevében, valamiféle önkívületben*”. (Uo. 176. o.) A versek íróját, a rezignált bölcselkedő Alberto Caeirót követte az antik formákat kedvelő epikureus Ricardo Reis, valamint a Whitman stílusát és a civilizáció imádatát idéző, szabad verselő Alvaro Campos. Nem álnevek alatt írt versekről van szó. Mint erről Pessoa beszámol, ő csak formát adott a benne régóta létező heteronimeknek. „*A személyiség négy részre szakadt – s íme nem négy negyed vált belőle, hanem négy egész, négy különböző személyiség, saját életrajzzal, esztétikával, világnézettel, stílussal, szintaxissal, sőt alkotómódszerrel*”. (Uo. 177. o.) A modernista szabad verselő Alvaro Campos a komódot az ördög zongorájára, az írógépre cserélte. Saját költészetével együtt Pessoa négy egyenértékű életmű kihordója és alkotója volt.³ A turistatársadalommal szemben, amely az idegent névtelen, személytelen masszává gyúrja, nemcsak az alkotás eksztatikus pillanatait, hanem a személyiség mélyéből felszínre kerülő mássággal való folyamatos együttélés Pessoa létmódjának lényege. Ebből nem az következik, hogy „*az embertől semmilyen emberi nem idegen; hanem az, hogy az ember minden emberivel azonos. A »nem idegen« az útéletalkotás tompítására szolgálhat, a megbocsátásra, a felelősség alól való kibújásra. Az »azonosság« ezzel szemben minden egyes ember egyetemes felelősségét emeli ki*”. (Az én kiemelésem.) (Uo. 178. o.)

Ez az „énrobbanás”, a személyiség integritásának a teljes feladással történő heroikus megőrzése az, ami kultikus figurává teszi Fernando Pessoa-t a következő évezred számára, ahol az egyre fontosabbá váló identitáspolitikai elsődleges kérdése épp ez: hogy miként is tartható fent, őrizhető meg az identitás egysége abban a szerepáradatban, amely a késő modernitás egyértelműségeket felzabáló világában végzetünké vált.

Morál és idegenség

Ha mai, túl sok öröme okot nem adó helyzetünkől visszapillantunk mindazon ocsmány borzalomra, amit e század produkált, legnagyobb teljesítménynek az emberiség számára az tűnhet fel, ami korábban épp magától értetődősége miatt volt láthatatlan, vagyis a túlélés pusztá ténye. Vélhetően a szörnyűségekkel való együttélés legősibb technikája a Mi és Ők felosztás, ahol Mi, a jók, a büntelenek, nemcsak értetlenül szemléljük a gonosz Ők által elkövetett rémségeket, hanem egyúttal távolságot tartva mentesítjük is magunkat a ránk háruló felelősségtől, a bűn pszichés terheitől, a bűnhődés kísérteteitől. E mechanizmus két irányban is működik.

Egyrészt hajlunk arra, hogy a saját csoport – gyakran csak az idegennel szemben meghatározható – fogalmának mindenáron pozitív ontológiai státust tulajdonítsunk. Erre a közép-kelet-európai kis országok nemzeti identitásának építőkövei között bájos példákat találhatunk. Jólét és működőképesség híján olyan elemek kerülnek az identitás középpontjába, mint a pusztá pusztasága, a pálinka fűtyülősége, a „sportnagyhatalmiság” vagy a soha nem létezett birodalmakkal való vérségi kapcsolat. Ebbe a képletbe az idegen csak mint szörös talpú, elmaradott primitív illeszkedhet.

Másfelől a csoport által elkövetett elvitathatatlan bűnök esetében igyekszünk azokat egy más csoport nyakába varrni, az áldozat Ők mellé a gonosz Ők-et is megteremteni, hogy Mi tiszták maradhassunk. Erre szomorú példa a magyarországi zsidóság elhurcolásáért érzett szégyen és felelősségvállalás – hiánya. Erdemes idézni itt Csepeli György tapasztalatait. „*A magyar nemzeti identitás egyik sebe a magyarok közömbössége az 1944-es deportálásokkal szemben, melyek során magyarok szemé láttára állampolgártársaik száz-*

ezreit magyar csendőrök gettókba tömörítették, majd vagonokba zsúfolták, és a biztos pusztulás színhelyeire szállították... Több közvélemény-kutatás alkalmával feltettem a kérdést, hogy a mai magyar népesség minek tulajdonítja ezt a megbocsáthatalan bűnt. A többség következetesen ragaszkodott a felelősség elhárításához, mondván, hogy az országot megszálló náci Németország, illetve a megszálló német hadsereg felelős a deportálásokért. Elhárítják azt a véleményt, miszerint a magyar egyházak és a magyar közvélemény többet is tehetett volna annál, mint amit tett e hatalmas nemzeti szűgyen megelőzésében. Horthy kormányzó, aki a megszállás alatt is a helyén maradt, emlékirataiban egyenesen a végzetet hibáztatja.” (Csepeli György: REGIONÁLIS ÁTOK – MAGYAR ZSÁKUTCA. Megjelenés előtt, 18–19. o.)

Habár számos antropológiai bizonyíték hozható fel e technika ősi, tradicionális használatára (gondoljunk csak Mary Douglas strukturalista kutatásaira), világos, hogy századunk, a globális modernitás kultúrája erőteljesen támogatja alkalmazását. A modernitás par excellence tudománya, az ideológiai municiót szolgáltató szociológia *a dicsőséges fejlődés metaforáját* használta szemellenzőként. „Az osztályharcok története”, „a racionalizáció”, „a civilizáció folyamata”, „a Gemeinschaftből a Gesellschaftba való áttérés”, „az organikus szolidaritás kialakulása” – mind a szociológia által gyártott, elhíresült emblémák, amelyeket a győzedelmes modernitásra aggatott, és amiket az – tegyük hozzá – büszkén viselt. (Ebből a szempontból mindegy, hogy mennyire volt pesszimista az egyes klasszikusoknak – itt elsősorban Weberre gondolhatunk – a modernitásra vonatkozó személyes attitűdje, inkább az a fontos, hogy a modernitás mit emelt be saját önmítoszába ezekből a munkákból.) A modernitásnak ez a képzete erkölcsileg a barbárságból való kiemelkedésnek, a Rosszból a Jóba való menetelésnek látja a civilizáció folyamatát. A Gonosz különböző reinkarnációi itt mint a barbarizmus zárványai jelennek meg, amelyek elmaradtak a modernitás menetelésében, és ahol a gyógyírt a még modernebbé, civilizáltabbá válás jelentheti. Talán ezzel magyarázhatók azok a már-már hisztérikus törekvések, amelyek tagadják a sztálini modernizáció modern elemeit. Az első olyan megrázó esemény, amely megingatta a modernitásnak ezt a szociológiai és történetfilozófiai vízióját, a holocaust volt, az itt alkalmazott modern üzemszerűség, technika, adminisztráció és ipari jelleg. (Lásd Zygmunt Bauman: *SOCIOLOGY AFTER THE HOLOCAUST. The British Journal of Sociology*, 1988. 39. k. 4. sz. 469–497. o.) A második világháború óta eltelt időszak, a környezetszennyezés, az ózonlyuk, de mindenekelőtt az irracionálisba átcsapó fegyverkezési verseny és a hidegháború után is nyakunkon maradó atomarzenál az ökológiai, zöld gondolkodás megerősödéséhez, az értékek azon átrendeződéséhez vezetett, amit Inglehart csendes forradalomnak nevezett. Valójában helyesebb lenne csendes ellenforradalomról beszélni, mivel az itt meghirdetett értékek a modernitás forradalmi változásainak és értékeinek, a növekedés és a hódító racionalitás visszaszorítására irányultak. De ha elfogadjuk is, hogy mára, néhány elfogult konzervatívon és megveszekedett utópistán kívül kevesen álmodnak dicsfényt a késő modernitás homloka köré, korántsem ilyen egyértelmű, hogy levontuk ennek erkölcsi következményeit. Mert éppoly hamis az a vélemény, amelyik az eddigi képletet egyszerűen ellentettjére fordítja, azt állítja, hogy az eddigi megváltónak képzelt modernitásban megtalálhatnánk a bűnöst, mint a másik oldalon az a görcsös ragaszkodás, amely minden megtörténtek és megtörtéttetek ellenére ragaszkodik a Jó Modernitás eszméjéhez. Amire az ezredvég figyelmeztet minket, akik majd áthajozunk a második millennium szorosán, az nem az, hogy a Gonoszt újabb és újabb formáiban ismerjük fel: odakinn, másokban, az Ők között. Nem a történelemnek van vége az ezredforduló előtt, hanem a történetfilozófiának, abban az

értelemben, hogy nem lehetséges többé valamely logika egyértelmű működését az események rendezőjének kikiáltani. És *ebben* az értelemben – vagyis a történelmi szükségszerűség, a Világszellem mozgása stb. – nem lehetséges egyértelmű érték-hozzárendelés sem. Ez természetesen a legkevésbé sem jelenti azt, hogy ne volna többé Jó és Gonosz, vagy ne lennének idegenek. Azonban annyit jelent, hogy a Jó és Gonosz magyarázatához nem a Mi és Ők sémáját kell alkalmaznunk, hanem a *Lehetőség és Megvalósulás* dichotómiájában kell gondolkoznunk. Ez a fogalompár az előzőnél jóval kényelmetlenebb, mert kevesebb pszichés tehermentesítést ígér. Nem kecsegtet azzal, hogy – tébolyodott fanatikusknak vagy romlott cinikusnak nevezve az inkvizíció vizsgálobiztosait, az SS-keretlegényeket vagy a kommunista különítményeseket – magunk kiléphetünk a történetből. Épp ellenkezőleg. Azzal a nehezen elfogadható, fájdalmas állítással szembesít, hogy a szörnyetegek, vagyis a gonosz Ők nem egy másik kaszthoz tartoznak, hanem ebben az értelemben olyanok, mint Mi. Pontosabban olyanok, mint amilyenek mi is *lehattunk volna*, más körülmények között, vagyis a Gonosz, amelynek gyomorfordító őrjöngését látjuk magunk körül térben és időben, mint lehetőség bennünk is ott van.

E világlátás elterjedésének esélyei nem túl nagyok, ám van egy olyan tényező, amely mellette szól, és ez éppen az idegenséghez szorosan kapcsolódó identitáspolitiká. ⁴ A késő modernitáshoz szorosan kötődő életforma ugyanis egyre több szerepet kényszerít ránk. Számos olyan szerepet kell megtanulnunk, amire korábban nem vágyakoztunk. Ügyetlen betűvetőként is komputert használunk, autót vezetünk. Ezek nem pusztán tevékenységek, hanem olyan szerepeket is vonzanak, mint a szoftvervásárló számítógép-használó vagy a szerelőjével tárgyaló autótulajdonosé. Más szerepelvárásoknak kell megfelelnünk egy politikai gyűlésen, mint a családjában, másként viselkedünk a munkahelyünkön és a ligetben fociúva. A kulturális fogyasztás mennyiségi növekedése és szerkezetének globalizációja miatt számos szimbolikus közösség tagjává válunk. Ez a szerepáradat az Átváltozást mindennapos élménnyé teszi. Ha nem iszonyú rovarrá változva is, mint Kafka hőse, de időről időre más és más szerepekben találjuk magunkat. Ez a bizonyos értelemben kétségkívül ijesztő szereprobbanás két szempontból is reménykeltő lehet.

Egyrészt nehéz elképzelni, hogy valaki minden szerepben nagyszerűt alkosson; egyszerre legyen csodás apa, zseniális művész, kiváló sportoló, agyfűrt politikus plusz még egy vízcsapot is meg tudjon javítani. Ezért meg kell tanulnunk a vesztes, a sikertelen, a gyenge szerepét is. Ennek megismerése vezethet frusztrált gyűlölködéshez is, de magában hordozza az elesettek iránti empátia lehetőségét is. Másfelől, tudatára ébredve identitásunk mozaikszerű összetettségének, mód nyílik arra, hogy az idegenrel való találkozáskor ne azt a dimenziót tartsuk fontosnak, amiben különbözünk, ami idegenségét konstituálja, hanem felismerve magunkban a potenciális idegent, identitásunk azon részeit tartsuk lényegesnek, amelyekben kooperálhatunk. Vajon szükségszerű-e, hogy egy szerb férfi horvát iskolatársával találkozáskor a nemzeti identitás alapján határozza meg magát, és önkéntelen reakciója a gyilkolás vágya legyen? Miért ne választhatná az identitásalkotó szerepek tömött szennyesládájából a gyerekeivel játszó lányos apát, az illuminált dzsesszrajongót, az alkatrészt rohángáló VW-tulajdonost, a mániákust, aki a MIAMI VICE szerdai adásait képmagnógnó gyűjti, a Madonna-rajongót – ami mind Ő, de mind a Másik is? Vajon predesztináltak vagyunk-e az ölésre, vagy kiszakadhatunk a modernitásban gyilkossá váló Mi és Ők felosztásból? A késő

modernitás összetett és kavargó szerepkarneváljának vendégeiként talán ez utóbbi lehetőség sem teljesen illuzórikus.

Mint a megfogalmazásból is kiderül, mindez pusztán esély az idegen fogalmának pozitív társadalmi felépítésére. Még arról sem vagyok meggyőződve, hogy ez esély most nagyobb, mint az előző *fin de siècle* alkalmával. Csak annyi bizonyos, ha most is eljártsszuk ezt a lehetőséget, annak következményei még borzalmasabbak lesznek, mint amilyenek az előző századvégre következő tragédiák voltak.

Jegyzetek

1. Ez az alaphelyzet, mint a nyelvkönyvek első leckéje – ahol az idegeneknek való köszönés formáit tanuljuk meg egy idegen nyelven – ha nem hasznavehetetlen is, de önmagában nem túlságosan termékeny vagy messzire vezető. A meghatározatlan állat történelme az idegenrel való találkozások sokszínű tárházát kínálja, és e találkozásokban gyakran elenyészik az előbb javasolt meghatározás. Nem feledkezhetünk meg például a virtuálisan nem létező zsidóság mellett is élénk antiszemitizmusról, mint olyan találkozásról, ahol éppenséggel az idegen az a másik, aki már nincs itt, és talán vissza sem akar vagy tud jönni. Bár az is igaz, hogy itt már nem az idegenségről, hanem az avval való találkozás egy szociálpatologikus típusáról van szó, melynek alapjául egy hajdan volt történeti szituáció kifacsart értelmezése szolgált, vagyis egy olyan helyzeté, amikor a másik itt volt, és nem akart elmenni. Eléggé elszomorító, hogy a pszichológusok által annyira kedvelt kollektív tudatalatti fogalmát épp a tárgy nélküli gyűlölet beteges formájával lehet igazolni.

2. Másfelől az is igaz, hogy Geertz hangsúlyozottan a köznapi tudatról és nem a politikafilozófiáról vagy a közjogi szabályozásról beszél. Aki pedig látta Fassbinder filmjét, az AMIKOR TIZENHÁROM ÚJHOLD VAN EGY ÉVBEN-T, amely ennek a szubkultúrának a sorsáról tudósít, az tudhatja, hogy ezen a szinten a nyugati kultúra kegyetlen és embertelen is tud lenni.

3. A valóság még ennél is meghökkentőbb. Nemcsak azért, mert illene megemlékeznünk

az angol nyelven írt versekről, de, mint ezt a magyarul Pál Ferenc gondozásában mostanában megjelenő válogatások is bizonyítják, Pessoa esszé- és tanulmányíróként mint okkult filozófus és kritikus is számottevő.

4. Talán feltűnt az olvasónak, hogy kerülöm a posztmodernitás fogalmának használatát. Bizonyosan nem ez az a hely, ahol a posztmodern problematikába részletesen bele kellene mennünk. Azt megelőzendő, hogy a „posztmodern” jelzőt stigmaként az itt leirtakra üssék, e terminus használatát kerültem. Ám ez – az e tekintetben eléggé provinciális magyar szellemi életben – valószínűleg kevés (lásd például a más tekintetben oly libertárius Eörsi István cikkét, *Magyar Narancs*, 1993. 28. sz.). Ezért le kell szögezmem, nem érzek nagy kedvet a fogalmi huzakodáshoz. Gondolom, azt senki sem tagadja, hogy a világban az elmúlt negyven évben történtek lényegi változások a társadalmi struktúrában, az életmódban, a kulturális fogyasztásban és a többi „kemény” szociológiai változót illetően is (nehézbb lenne olyan területet találni, ahol változatlanok maradtak a dolgok). Én úgy látom, hogy e változások elérték azt a pontot, amely után indokoltá vált mérlegelni új fogalmak és megközelítések használatát is. Ha valaki leküzdhetetlen ellenérzéssel viseltetik aziránt, hogy az e változások nyomán kialakult helyzetet posztmodernnek nevezze, nekem semmibe nem kerül, hogy ezt ne ellenezzem, ha ilyen módon örömet szerzek neki. Remélem azonban, cserébe elfogadja az itt leirt változások fontosságát.