

Az identitás fenomenológiai problémája

A modernitásban¹ az önértelmezés szükségszerűen összefonódik az olyan kérdésekkel, hogy „honnan eredekek” és „ki vagyok”. A modern ember e kérdések segítségével érti önmagát, általuk kerül az önértelmezés ösvényeire. Ezen kérdések elegye vezet bennünket az azonossághoz, amely ugyanaz marad mindazon változások ellenére, amelyek az identitást körülölelik. Következésképpen az ily módon kivívott identitást a folyamatosság, az elkülönülés, az elválasztottság mások vonatkozásában, illetve valamifajta önközpontosítotttság jellemzi. Az azonosságnak ugyanis teljesítménynek kell lennie, pontosabban meg kell szilárdulnia, mert a megerősítés, a latin *affirmare* éppen e tény feltételezi, nevezetesen valaminek szilárddá tételét. Tehát szükség mutatkozik az azonosság állandó megerősítésére, hogy az identitás ugyanaz maradjon a dinamikus környezetben. Ennélfogva az identitás mindig valamilyen hatalmat jelent, azaz, amennyiben kellő hatalommal ruházzuk fel, ellenállást fejt ki mindazzal szemben, ami különféle mechanizmusok révén megkérdőjelezi őt. Ugyanakkor ebből ered az azonosság eredendő törekvése, örökös kitettsége különféle impulzusoknak – elegendő felidézni a beolvadás régi fogalmát, amely éppen a mással, másokkal kapcsolatos hasonulásról tanúskodik, ami a régi azonosság elvesztésével és az új azonosság megszerzésével jár együtt.² Az asszimiláció az azonosság külső veszélyeknek való kitettségét jelenti.

Csakhogy amennyiben itt megállnánk az értelmezéssel, úgy ama veszély jönne létre, amely egyébiránt állandóan ott lebegett a modern önértelmezés körül: az önazonosság kiegyenlítése a dolgoknak az időben kibomló azonosságával. Mert az utóbbit csak a dolgok szubsztanciális azonosságának fényében lehet értelmezni, azaz úgy, mint külsődlegesen rákényszerített perspektívát, amely szükségszerűen tárgyiasítja az azonosságot. Az azonosság különféle mintái, amelyek irányadás gyanánt kerültek felszínre a 20. században (példának okáért a narratív identitás Paul Ricoeur-nél vagy az önmagaság Martin

¹ Kerülöm, hogy foglalkozzak a premodernitás keretein belül létező azonossággal, de hadd utaljak a következő műre: C. Müller – F. Prost (eds.): *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*. Publications de la Sorbonne, Paris, 2002. Valójában lehet érvelni úgy, hogy az identitás modern jelenség, lásd pl. A. de Benoist: *Le droit à la différence est imprescriptible et L'identité ne doit pas être un ghetto*. *Elements*, 2004, 113.

² Az *assimulo* és a *homoio* kapcsolatáról, valamint az isteni dimenzióra vonatkozó hasonulásról: A. Horstmann: *Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff*. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1986/87, 30.

Heideggernél), éppen ezt a mozzanatot kérdőjelezzik meg, mert az azonosság azon fogalmát tartják szem előtt, amely nem külső távlatban nyer jelentést, hanem az önmagaság önviszonyulását helyezi homloktérbe. Az önviszonyulás itt az azonosság kiiktathatatlan dimenziója. E tény pedig nem engedélyezi, hogy a dolog szubsztanciális azonossága kiegyenlítődjön az önmagaság azonosságával.

Ebből a konstellációból azt a tényt is kideríthetjük, hogy fennáll az önmagaság olyan egzisztenciája, amely nem ugyanazonosságként rögzül. Rendelkezhetünk önmagunkásával, annak ellenére, hogy nem ugyanazok maradunk, még hozzá annak okán, hogy a társadalmi élet folytonosan változtat bennünket. Ezzel meg is tettük az első lépést érvelésünkben, amelynek lényegi vonása a deszubsztancializált identitás körvonalainak meghatározása. Itt magától értetődő módon előfeltételezzük a kortárs gondolkodás teljesítményét, amely dekonstruálta az emberi magatartásnak az intrinzikus lényegeket (osztály, faj, nem, nemzet stb.) alapján történő magyarázatát. Minden azonosság, minden identifikáció vonatkozik valami másra, a Másikra vagy Másokra. Úgy is mondhatjuk, hogy itt immanens *külsődlegességről beszélünk*. Az utóbbi néhány évtizedben azonosságpolitikáról értekeztek megannyi tanulmányban, de úgy gondoljuk, hogy fennállnak meghatározott analógiák, legalábbis, *mutatis mutandis*, az egyéni és a kollektív azonosságformák között. Másképpen szólva, azok az egzisztenciális feszültségek, amelyek az individualitás síkján tolnak felszínre, meghatározott értelemben vonatkoznak a kollektív szubjektivitás formáira is.

*

Freudra támaszkodva megkülönböztetjük az azonosságot és az *identifikációt*. Ezzel minden azonosság *denaturalizációját* sürgetjük, vagyis azt sugalljuk, hogy az azonosság nem adott, hanem meghatározott társadalmilag közvetített folyamatok segítségével formálódik. Amikor például a feminista episztemológia azt állítja, hogy a férfi és a nő testiség nem adott, hanem különböző folyamatok által nyer formát, akkor pontosan e tényre mutat rá. Az azonosság szemmel láthatóan nem szubsztancia, amely irányítja cselekvési módzatainkat. Amikor azt fontolgatjuk, hogy a nemiséget nem lehet megérteni meghatározott performatív aktusok nélkül, amelyek mindig végrehajtanak valamilyen eseményt, akkor megkérdőjelezzük a naturalizált azonosság fogalmát. Az identifikáció mint létrejövés mindig előfeltételezi az identitásnak mint stabil képződménynek a megrendülését. Az identitáskonfiguráció az identifikáció összetett folyamatainak sűrítvénye, sohasem maradéktalanul stabilizált, ennél fogva mindig újra és újra reprodukcióra szorul.

Amennyiben az elmondottak alapján gondolkodunk, úgy eltűnik az azonosság organicisztikus látásmódja, amely az identitást mint valamilyen szilárd

talaj természetes megnyilvánulását vagy a lényeg manifesztációját óhajtja felfedezni, miközben feltételezi, hogy a lényeg *lätens* módon mindig jelen van a világban. Az organicisztikus ideológiákban, amelyek valóban naturalizálni kívánnak, az identitás a mozdulatlan lényeghez hasonul, amely inherens része világunknak. Hovatovább az organicisztikus ideológiák úgy vélik, hogy fönnáll a lényeg, amely hozzáférhető, még hozzá feltétlen módon az azonoságminta képviselői számára, amiből kifolyólag az azonosság előíró módon, nemzedékek közti lényeg formájában posztulálható. Ezenkívül ugyanezen ideológiai orientáció, miközben a múltra vonatkozik, azt sugallja, hogy: a) a múlt, amely a jelent uralja, nem-fiktív jellegű, azaz pozitív módon megragadható az idő egy múltbéli pontjában, azaz jelenléttel rendelkező az időbeliség értelmében,³ b) ugyanezen múlt még mindig létezik a jelenvalóvá válás értelmében, csak erőfeszítést kell tenni ennek érdekében. A jelenvalósággal rendelkező azonosságforma nem tűnt el, ellenkezőleg, mint kiapadhatatlan forrás táplálja energiával az identitást.

Az organikus ideológiák a *prezencia stratagémái*, függetlenül attól, hogy a jelenvalóságot hova helyezik az időben. Ugyanakkor ha következetesen tartjuk magunkat a felrajzolt denaturalizációhoz, a társadalomfüggő identifikációs formákat tartjuk szem előtt. Az identifikációra utaló kitételek egy *folymatszerű* ontológia kereteihez vezetnek bennünket. Mert ha az identifikációra összpontosítunk, akkor azon folyamatokat tarjuk szem előtt, amelyek azonosságképző jellegűek. Az identitást nem a klasszikus ontológia alapkérdéseire („mi?” „mi ez?”) utalva értelmezzük, hanem ajtót nyitunk a „miképpen”-re. Az identifikációk meghatározott modalitások fényében ábrázolandóak. Ez a tény azt is jelenti, hogy nem elégszünk meg azzal a kitételrel, hogy „ki vagyok”, nem azt rögzítjük, hogy „kik vagyunk”, hanem belépünk a *létesülés* tereibe, azt kérdezzük, hogy: „*ki az*, aki létrejön az identifikáció által?”

Szeretném azonban világossá tenni, hogy az azonosság reprodukciójára és létesítésére vonatkozó jelzeteket nem úgy kell érteni, hogy az azonosságok önkényes módon formálódnak, a voluntarizmus aktusainak segítségével. Amikor identifikációról beszélünk, akkor nem a feltétlen akaratproduktivitás termékeiről szólunk.⁴ A diskurzív tevékenységek abszolutizációja, az egyes elméleti irányulásokban tapasztalható lingvizizmus valóban azt a képzetet erősítik, hogy az alanyok hatalmuk okán képesek létrehozni olyan fenomé-

³ „A múlt, amely sohasem volt jelen”. E kitétel, amely sok helyütt megjelenik (pl. Merleau-Ponty, Lévinas) negálja az organicisztikus ideológiát. Mert utóbbi szerint csak az a múlt létezik, amely jelenné válhat. Másképpen szólva, az organicisztikus ideológiák a prezencia terrorját jelentik.

⁴ Csak röviden utalok azokra a vádakra, amelyek J. Butler számlájára érkeztek, valamint azokra a válaszokra, amelyeket Butler adott a nemiség performativitása kapcsán: J. Butler: *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. Routledge, 1993, 7. Butlerről, a voluntarizmus kapcsán, lásd É. Balibar: *Les universels*. In *La crainte des masses*. Paris, 1997, 431.

neket, mint az identitás. Mintha a létező azonosságformákat az állami bürokrácia vagy valamilyen tevékeny szerv hozná létre az isteni pernormativitás segítségével, miközben a megnevezés és a termelés aktusa hiánytalan módon megegyezik egymással! Ez az abszolutizálás bizonyos mértékben megfelel a neoliberais kapitalizmus irányítási képleteinek, miszerint az identitás alárendelhető a *preferencia alapján létrejövő döntéseknek*, ahol az identitásokat a fogyasztási minták dinamikájával párhuzamosan lehet cserélni. Ennek alapján az identitás nem egyéb, mint a fogyasztási megnyilvánulás terméke!

A hiposztázált nominalizmus, az „emberek termelésének”⁵ eme abszolutizációja minden esetben elviselhetetlen lenne számunkra. Mert az identifikációk ugyan regulatív normák segítségével formálják az identitásokat, de nem felejtjük, hogy az identifikációk is történelmileg meghatározott folyamatok részei, és maguk is bizonyos „materialításokra” támaszkodnak, mint a test „materialitása” a nemi szerkezetek esetében vagy az etnikai kohéziók a nemzeti azonosság esetében.

Egyszóval, amennyiben az identifikációra mutatunk, úgy nem oldottunk meg mindent. Mert az identitás és az azonosulás között fennáll a *feszültség*. Az azonosságtörekvésekre utaló interszubjektív dimenziók része, hogy az adott intézmények meghatározzák az azonosság attribútumait és meghatározzák a hovatarozás karakterisztikumait. Ez magában foglalja a megnevezés gyakorlatát, valamint ama praxist, amelyet az analitikus filozófia az egységes leírások jelzetével illet. Csak ily módon lesznek az azonosságok egy adott rend részévé. Az azonosulás itt leegyszerűsödik az azonosság rögzítésére, mert az intézmények azonosítják azt, amit le lehet írni, és képesek arra, hogy kimetszszék az egyes identitásokat. Mindig valamilyen hallgatás övezi az azonosulás folyamatait a rendben, mert csak az effektus, az azonosságforma kerül felszínre. Hogy a meghatározott filozófiai értelmezésekben az elismerés (a fichte-hegeli értelemben) kapcsolódik az állam meghatározott lépéseéhez, e tény ezen konstelláció alapján magyarázható. Az itt megjelenő standard kérdések, mint például „hogyan lehet kommunikálni az elkülönített azonosságot?”, „hogyan lehet manifesztálni az azonosságot az interszubjektív térben”, a normatív módon értelmezett azonosságformák segítségével oldhatók fel.

Az azonosságok, látjuk, nem valamilyen társadalmi légüres térben keletkeznek, hanem részei azon regulatív praxisoknak, amelyek normalizációs effektusokat eredményeznek. Tehát az azonosságformálás sohasem semleges folyamat, e formálódás mindig része egy nem-neutrális politikának. Ahogy

⁵ Ezzel J. Hacking finom érvelésére utalok, amely különbözik a standard nominalizmustól. I. Hacking: *Making up People*. In *Historical Ontology*. Harvard University Press, 2002, 106. Ugyanazén szerző szól megdondokoltató módon az olyan szociális kategóriák megte-remtéséről, mint a „női menekült”: *Why Ask What*. In *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999, 23.

a megfelelő irodalomból tudjuk, az azonosságteremtődés, az önmagáság szubjektívizációja a normalizáció folyamataiba van beleágyazva; ebből következik, hogy még abban a rendben is, amely a szabadságot axiómaként feltételezi, az egyénnek el kell fogadnia meghatározott hegemónikus normákat. E mozzanatok nélkül aligha értenénk a *deidentifikáció* vagy a *kontraidentifikáció* folyamatait. Az elmúlt időszakban megannyi csatakiáltás magán viselte e folyamatok bélyegét: az „azonosságon túl lenni” – e tétel jól tükrözi ama kritikai-korrektív álláspontot, amely meghatározott azonosságformákkal szemben tételeződött. Az azonosság igájával szembeni ellenállás (ez a filozóféma Adornónál is felbukkan) gondolatát megtalálhatjuk a feminista írónknál is, akiket gyakorta, tévesen egyébként, az azonosság magasztalásával szoktak vádolni.

Minden azonosság magán viseli az egyediség pecsétjét, függetlenül attól, hogy kollektív vagy egyéni azonosságokról van-e szó. De a holisztikus azonosság eme elvetése sem feledtetheti el aényt, hogy az azonosságoknak az interszubjektív szerkezetekbe való lehorgonyzottsága okán az azonosságformák sohasem teljesen, maradéktalanul „egyediek”. Miközben olyan antropológiai erőforrásokat használunk, mint a nyelv, még az egyén esetében is fennáll valamilyen *többlet* a személyes távlathoz képest. A francia filozófussal, Simondonnal együtt mondhatjuk, hogy itt az identitás *transz*individuális dimenzióiról szólnunk, ami semmiképpen sem jelenti az individuális szint eltörlését.⁶ Ez pedig azt jelenti, hogy az azonosságok, annak ellenére, hogy ott vannak a megismételhetetlenség jelei, nem tűnnek el a szingularitás örvénylésében. Mert éppen ez a többlet, e transzindividuális mozzanat nem teszi lehetővé, hogy ez az eltűnés végbemenjen.

Továbbá, szükséges viszonylagosítani az azonosság *önközpontúságát*. Tehát nagyon is beszélhetünk az azonosság központtalanításáról. A tiszta azonosság mint az önmagunkkal kapcsolatos kiegyenlítődéssel ugyanis ideológiai képződmény. Minden azonosság ki van téve a nem-azonosság munkájának, azaz minden elkülönített azonosságformán ott vannak más azonosságok jelei, nyomai. Egyetlen kultúra sem képes megtisztítani önmagát más kultúrák jeleitől, jelentéseitől. És ez nem egy differenciálatlan közösséget jelent, hanem a disszociáció mindig csupán viszonylagos létezését.

És ismét kívánatos, hogy szóba hozzunk egy meghatározott pszichoanalitikus megfontolást, mert ezen szint alatt nem érdemes gondolkodni az identitásról. A pszichoanalitikus módon értelmezett azonosság egyfajta *minimum* a számunkra, kiindulópont, amely természetesen finomításra vár. Tehát az azonosulást le lehet írni vagy mint a belső szférából a külső szférába való mozgást (a nárcisszizmus problematikuma Freudnál), vagy pedig mint olyan dinamikát, amely az ellenkező útírányt foglalja egybe (Lacan és a tükörstádium). Amennyi-

⁶ É. Balibar: *Les identités ambiguës*. Ibid. 363.

ben az utóbbinál maradunk (amellyel meghaladjuk a szubjektív immanencia szféráját), úgy megnyílik a perspektíva, miszerint feszültség áll fenn az *interszubjektív* és az *intraszubjektív* mozzanatok között. Mert e helyütt a mások nélküli identifikáció lehetetlenségét mondjuk. E folyamatot pedig nem lehet pacifikált módon ábrázolni, miszerint az identitást párbeszéd útján szerezzük vagy a hagyomány elsajátításának révén. Az azonosság megszerzése töréspontok révén történik: a Másik egyúttal olyan forrás, amely nélkül az Én nem létezik, *ugyanakkor* a Másik akadály az önazonosság maradéktalan elsajátításának vonatkozásában.

A Másik ambivalenciája ellentmondásokkal terheli meg az azonosság formáit. Nem lehet szert tenni az azonosság ellentmondásainak kisimítására a belsővé-tevés segítségével, például valamilyen dialektikus művelet révén, amely az ellentmondásokat magasabb rendű szintézis által oldaná fel. Más-képpen szólva, az azonosság mindig magán viseli a Másik nyomait, azaz a külső jeleit, de nem áll fenn a lehetőség, hogy a Másikat megszelídítsük annak érdekében, hogy önmagaságunk kiegyenlítődjön önmagával. Nincs koincidencia „köztem” és „közöttünk”, azaz „a mi identitásunk” között, még hozzá függetlenül attól, hogy az azonosság milyen módon jelenik meg (mint név, például). Mindig magunkkal cipelünk valamifajta nem-azonosságot.

Mégis, ez az eredendő nem-koincidencia nem nyit ablakot az azonosságtól való könnyed búcsúzásra. A Másik itt az önáttemptség elérhetetlenségére, a maradéktalan önazonosulás lehetetlenségére figyelmeztető akadályt jelent. Amit a pszichoanalitikus hagyománynak köszönhetünk: senki sem úr saját azonosságának házában. És az ily módon kirajzolódó ösvény eltér a modern önértelmezéstől, amely szerint az alany szabadsága úgy valósul meg, hogy az alany önazonosságát alapként juttatjuk érvényre. Valójában ott, ahol biztos alapra, stabil magra, a tiszta *proprium*-ra várakozunk, ott a tulajdonnélküliségre lelünk. *Tehát egy konstitutív lehetetlenség, az áttetszőség lehetetlensége írja le az azonosság állandó vibrálását.* Mások nélkül az „én”, a „mi” azonosságunk hasadások nélkül létezne, azaz az alteritás beírása nélkül „mi” egységesek lennénk, élvezhetnénk az „egzisztencia” telítettségét. E tény pedig roppant fontos az egyéni és a kollektív azonosság megértésében, mert mindkettőt a tulajdonnélküliség, a tulajdontól való megfosztottság kontextusában kell elhelyeznünk. Az erős kollektív azonosság képviselői az azonosságot kötelékként, kapocsként tetelezik a hasonló emberek között, de a mi leírásunkból egy olyan identitásforma sejlik fel, amely egyszerre összeköt és szétköt, egybetömörít és szétbont. A modernitás által ünnepelet egység nem egyéb, mint *hasadás*. Az azonosság mindig hasadt, olyan szintézis, amelyet a hasadás tart fenn. Az azonosság azon fogalma helyett, amely egy ellentmondásmentes egységet rajzol ki mint a konfliktus nélküli egybetömörülés eredményét, a szaggatott azonosság terében tartózkodunk, amely konstitutív hiányt foglal magában.

Mégis, magyarázkodnunk kell, hogy elkerüljük az esetleges félreértéseket. Mindebből nem az azonosság fontosságának tagadása következik, és nem

kívánom lényegtelennek minősíteni az identitást. Az azonosság ilyen könnyed elvetése megkerüli a probléma lényegét, pontosabban azt az ontológiai *non-konformitást*, amely a kérdés szívet jelent. Tehát voltaképpen az azonosságtól való szabadulás végtelen nehézségeiről beszélek. Mert úgy fogalmaztunk, hogy az identitás nem tulajdon, ami következménye azon megfontolásunknak, hogy súlyos akadályok merülnek fel a befejezett, hiánytalan és stabilizált azonosság vonatkozásában, de ez nem jelenti, hogy az identifikáció ne teremtené kötődésformákat. Tehát az identitásról úgy beszélünk, mint ami hozzánk tartozik, de nem sajátítható el, ami mindig valamilyen hasadást jelent „köztem”, „köztünk”, az „én” és a „mi” identitásunk között. Bizonyos *disszociáció* belénk/belém íródik. Az asszociáció belsejében mindig ott tanyázik a disszociáció. Mind az *interszubsjektív*, mind az *intraszubsjektív* szférában. Ez szemmel láthatóan ama *metapszichológiai* faktum, amely az emberi egzisztenciát jellemzi.

*

Az identitáspolitika számára az identitás történelmi formái jelentették az iránytűt. Ezekben a különbözőség alapját látta, ezért szorgalmazta az azonosságalkatokat mint a különbségek *helyét*. E politikában az univerzalizmussal és a beolvadás explicit vagy implicit kötődéseivel kapcsolatos lázadás rejlik. És e politika bírálta az univerzalizmus filozófiáját, merthogy az egyetemlegesség szorgalmazásában megmarad a partikularizmus mozzanata, dacára azon ígéreteknek, hogy az egyetemlegesség a differenciálatlan emberi létezését képviseli és jeleníti meg, amely mindannyiunkban közös. Az univerzalizmust úgy vetítették ki, mint egyfajta üres helyet, amelyet senki sem tölthet ki. De a modern univerzalizmus *proton pseudosz*-a a maradék nélküli egyetemlegesség elképzelése, miszerint az univerzalizmus megtisztítható a partikularizmus maradványaitól. Az asszimiláció filozófiái az univerzális *arkbét* ünnepezték. Nem mondta Hegel is, az univerzalizmus e mintaszerű képviselője, hogy az általános csak a különös szétbomlásából ered – annak ellenére, hogy elfogadta a tételt, hogy nincs általános a különös nélkül? Nem ő demonstrálta a különös megszüntetését, mondván, hogy az nem egyéb, mint a közvetített általános? És az eddig ismert univerzalizmus-formák elrejtették saját partikularizmusukat, s valójában megmaradtak a partikuláris kontextusok általánosításánál, noha azt állították, hogy transzcendálják a partikularizmust.

Ennek megfelelően az identitáspolitika az elnyomott különbözőségek nevében azt állította, hogy a nyugati univerzalizmus nagy elbeszélései (kereszténység, racionalizmus, a nemzetállam) a beolvadási folyamatok melegágyának bizonyultak. E politika nem elégedett meg azzal, hogy védje a privát szférákban kibomló azonosságformákat, amit a klasszikus liberalizmus nyújt a többdimenziós azonosságformák esetében, hanem a közsférákban megjelenő azo-

nosságformák mellett kardoskodott. Innen az érdeklődés ama transzformatív politika iránt, amely módosítja a láthatóság dimenzióit és aspektusait. Mert az azonosságpolitika olyan topológiát kívánt létrehozni, amelyben minden különbözőség számára lehetőség nyílik, hogy kitegye magát mások elé, méghozzá az elismerés céljából. Mindez egy megrozsdásodott fogalmat idéz, nevezetesen az egyenlőség elvét, abban az értelemben, hogy a különbözőség joggá, intrinszikus értékévé válik. Az ugyanazonosság olyan jog, amely a különbözőségekre való jogot feltételezi. Másképpen szólva: az ugyanazonosság létezése az egyenlőségben abban áll, hogy másoknak elismerjük ama jogát, hogy azonosak maradjanak, mert különbözőek.⁷ Ez a pluralizmus alapja, amely bírálat alá veti az azonosság neutralizációját a jogban vagy a piac ideologizációjában.

Ezzel azonban az identitáspolitika kitette magát a vádaknak, hogy a partikularizmus védőügyvédjévé vált, és aláassa az univerzalisztikus mércéket. Mert, mondták, e politika mindent saját abszolutizált mércéi alapján mér, ezért a vádlottak padjára vonták, mondván, hogy az eredet determinációját helyezi homloktérbe. Azaz a partikularizmus örvénylésébe került, amely annak idején megpecsételte az osztályazonosságokat is. E politika a különbözőség megmentésén fáradozik, de a fennálló mértéktelen dicsőítésébe fullad. A gondolkodás itt megáll a kulturalisztikus determinációk előtt. A politika és a kultúra szövetsége, e vádak szerint, visszahozza az esszencializmust, az inherens lényegiségeket, de most a megmerevített kultúra távlatában.

Mi azonban úgy hisszük, hogy nem találjuk el a célt, amennyiben elvont módon értekezünk a „kultúráról” mint azonosságteremtő vonatkozásrészerről. Mert a differenciálódás maga, a politika és a kultúra közötti eltérés már eleve valamilyen politikai kérdést jelent, olyan szituációt, amely a működő hatalmat feltételezi. E különbség sosem *neutrális*. A „kultúra” eleve *polemikus* fogalom, meghatározásainak pontjait mindig hatalmi effektusok járják át.⁸

Amennyiben a kultúra a mindennapi tapasztalatok strukturálódását feltételezi, úgy a vele kapcsolatos polémiák mindig összefüggnek az azonosságformák elosztásával. A kultúra nem valamilyen antropológiai állandókon alapul. Egyébként is követni kell a kultúra fogalmának modern genealógiáját, amely, ahogy Foucault ezt megmutatta, kapcsolatban áll az Ember jelentésének fodrozódásával.⁹ A kultúra mint a szocializáció kerete és a belsővé-tevés

⁷ Ez Raz gondolatának értelme, aki bírálja a kisebbségre és a többségre vonatkozó diskurzusokat. J. Raz: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Clarendon Press, Oxford, 1994, 174.

⁸ Íme, mit mond Wendy Brown: „a politika kortárs kulturalizációja a nem-liberális politikai életet a kultúrára egyszerűsítette [...] egyúttal elszakította a liberális-demokrata intézményeket minden kulturális asszociációtól”. W. Brown: *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press, 2006, 283.

⁹ C. Helliwell, B. Hindess: 'Culture', 'society' and the figure of man. *History of the Human Sciences*, 1999, No. 4.

mechanizmusa összefügg a politika és a kultúra felosztásával. Ha korábban azt mondtuk, hogy az azonosságban ott vannak a *transz*individuális dimenziók, akkor nem azt kell-e mondanunk most, hogy a kultúra, amellet, hogy biztosítja a jelentések körforgását, a tárgyak megnevezését, egyúttal olyan színteret jelöl, amelyben új alanyok és tárgyak, új percepciók, a szavak és a testek közötti új viszonyok jelennek meg?

A kultúrával mint az azonosság tartályával az a probléma, hogy benne *ontológiai* dimenziók rejlenek, amelyek nem teszik lehetővé, hogy túl gyorsan ellentétet feszítsünk ki a politika és a kultúra között. Azt mondhatnánk, hogy a kultúra jelenségében az antropológiai dimenziók mellett egy ontológiai *többlet* található. Hogy a kultúra nem csak epifenomén, az rögtön megmutatkozik: „[...] amennyiben a multikulturalizmus több, mint szocio-gazdasági kérdés, úgy e tény nem valamilyen hiányhoz, hanem éppenséggel egy többlethez rendelhetjük hozzá. Minden kultúra [...] transzcendens értékekkel rendelkezik, olyan valamivel, amit nem lehet leegyszerűsíteni a kulturális kontextus immanenciájára [...] ezen értékek nem előzik meg a kultúrát, még kevésbé erednek belőle, mégis benne lakoznak [...] mint a szimfónia esetében, amely csak a végrehajtás formájában létezik [...] vagy mint a személy méltósága, amely csak a szavakban mutatkozik meg [...] a szavak pedig nem fátylat jelentenek, amelyben a transzcendens megtalálhatja helyét, vagy *incarnatum*-ként megnyilvánítja magát [...]. A szavak nem jelek, nem megnyilvánulások, nem szupplementek: ezek jelölnek, önmagukat informálják, vagy, ahogy Derrida mondaná, valami olyasmit termelnek, amiről tévesen gondolják, hogy csupán valami hozzáadott.”¹⁰

A kultúrával mint determináló közeggel szembeni bírálatok akkor igazoltak, ha azt feltételezzük, hogy valaki/valami hiánytalanul beleágyazódik az adott kultúrába. De itt nem erről beszéltünk. A kultúrával kapcsolatos ontológiai feszültség abból ered, hogy az azonosság törekenysége a szavak „őrült” játékatól, a belénk égetett jelektől, a fekete betűktől, az értelmetlen jelláncoktól függ, amelyek mégis azonosítanak bennünket és felismerhetővé tesznek bennünket az adott rendben. Ahogy tudjuk, a *persona* (személy) korábban álarcot jelentett, amely nem kapcsolódhatott a rabszolgához. A mi kultúránkban az azonosságok olyan álarcok, amelyek társadalmi szerepet adnak nekünk, azonossági státust a munkamegosztásban, az elismerés rezsimjében – és éppen ez az álarc tesz bennünket törekennyé és sebezhetővé. Egyetlen azonosság mint társadalmilag közvetített sem koincidens a személlyel, azaz mindig létezik egy eltérés az azonosság és a személy között. De az eltérés nem azt jelenti, hogy nincs konvergencia a személyiségünk és azonosságunk között. Ellenkező esetben elviselhetetlen hasadás jönne létre az *interszubjektív* (azonosság) és az *intraszubjektív* (személy) mozzanatok között.

¹⁰ R. Visker: *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Lévinas and Heidegger*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2005, 138.