

HIDAS ZOLTÁN

Megváltó identitás

Fogalomszociológiai vázlat

1.

Az ifjú Hegel szerint a filozófiának, ha komolyan veszi saját forrását, vagyis „lét és nem-lét, fogalom és lét, végesség és végtelenség” meghasonlottságát, mindössze egyetlen további előfeltevésre van szüksége: az abszolútra mint már meglévő célra. A filozófia dolga a két előfeltevés egyesítése: a létet mint „létrejövést” a nem-létbe, a meghasonlottságot mint „megjelenést” az abszolútba, a végest mint „életet” a végtelenbe kell beiktatnia.¹

Hegelnek a világ egészét az ember sajátjává visszakebelező programja – mint ezek szerint minden valamirevaló filozófia – mindvégig a világ idegenségének ebből az ifjúkori értelmezéséből táplálkozik. Az ember világidegensége, amelyet az ifjú filozófus szerint minden alakító tette csak tovább fokoz, belső és külső egyre gyarapodó kettősségeiben ölt alakot. Az együvé gondolt előfeltevések felől azonban később áttekinthetővé válik az ellentmondásokban bontakozó *azonosság* története. Innen tekintve az abszolútát kezelő vallások a meghasonlások egyre tökéletesedő felülmúlási kísérletei. A keleti kezdetektől a protestáns Nyugat felé gördülő vallástörténet Isten és ember azonosságának filozófiai tudásáig hatol, hogy végül ennek a tudásnak az ésszerűsége is valósággá váljék. Persze amikor Hegel a Páltól elővételezett majdani „minden mindenben”-t a történelem történő folyamatává teregeti szét, a „világ” mozzanatát vonja be – a vallás egyes magaslati pozícióiból tekintve illetéktelenül – a legszentebb körébe, mégpedig mindjárt történő világként. Ezzel egyidejűleg azonban, a felvilágosító ész eredeti szándékaival dacolva, Hegel valami mást is tesz: elsőként juttatja filozófiai jogukhoz a

Előadásként elhangzott az MTA Filozófiai Kutatóintézetének *Vallás és identitás* című konferenciáján 2007. szeptember 20-án.

1 Lásd Hegel identitástanulmányát (1982, 158. skk.).

valaha fennálltakat. A szellem mozgása a filozófia elvont általánosságára felé zajlik, de túlnyomóan vallásoktól hordozott kultúrák és népek részlegességében. A legföldhözköttettebb népközösség, de a leganyagibbnak tűnő rítus sem üresedhet – legalábbis a maga helyén – szellem és lényeg nélkülivé, mivel ezt a konstrukciós elv nem engedi meg. Társas viszonyaink, mindenestül „korunknak a gyermekei” lévén, történeti viszonyok, ám a velük való belső azonosulást érvényessé teszi, hogy a feltétlen identitás bontakozástörténetébe illeszkednek. Valóságosságuk ésszerűvé válik. Mindezek, vagyis a megtett út jelentőségének belátásából épül a nézőpont és vele a történelemegész feltétlensége.²

Hegel spekulatív rendszerépitményéből, amely világekorszakunk utolsó kísérlete volt a szellem mindennel való azonosulására, nagy lendülettel egyszerre két fő irányba is megindul egy valósabbnak vélt valóság keresése. Noha az abszolút ész magába békítette a szellem ellentétekkel teli alakváltozatait, a világszellem pedig térben és időben is végigjárta önkibontakozása útját, a Hegelre következő nemzedékek szellemi nyugtalansága mindebben nem ismert *magára*. Az egyik fő csapáson az ember előbb hús-vér mivoltában konkrétta, majd egyre következetesebb dialektikával „társadalmi viszonyok” termékévé vált. A mind gyakorlatibbra és mind materiálisabbra forduló törekvések legfőbb célja a rossz, mert „elidegenítő” viszonyok tudatosítása és felszámolása. Az azonosulás mindeddig lehetséges legfőbb fóruma a világ és az ember termelésében elfoglalt ellentmondásos helyzet. A kielezett külső viszonyok közepette, külső és belső végső egybeesésének változatlan előfeltevése mellett azonban megadható a mindenestül társadalmi lényhez elvezető történeti út, akit immár a helyes, azaz megosztást nem ismerő társas viszonyok töltenek ki. A nembeli önmagát elnyert embernek majd még az érzékei is átszerveződnek: füle elenged maga mellett mindent, ami állítólag *csak* rá tartozik.³

A másik csapáson az ember ugyancsak viszonyként, de önmagához és az Énjét tételező Másvalakihez „viszonyuló viszonyként” ragadta meg az egyetlent, amiben igazán érdekelt. Az intenzíven önmagára, és mindinkább *belső* önmagára összpontosító gondolkodás számára általános és különös viszonyok semmilyen keresztveződése nem adja ki az egyest, aki vélt lényege szerint minden külsőtörténeti köteléken kívül találja magát – „Isten színe előtt”. A fennállóval és benne az üdvösség világi kezelőjével való elégedetlenség végül minden megtörténtet érvénytelennek nyilvánít. A történelem nemhogy nem „ítélőszéke a világnak”, de – most már a kereszténységre vonatkoztatva – Jézusról sem tudunk meg belőle semmi érdemlegeset. Az egyes egyén belső fórumának örökkévaló viszonya számára a „puszta történés” esetlegesnek minősülő igazságai tökéletesen súlytalanok. Hallását mindinkább a *csak* neki szóló parancs

2 Az idézethez lásd Hegel jogfilozófiáját (1971, 21.), a szellem önmagával való azonosságának bontakozásához Hegel 1966.

3 Vö. Marx – Engels 1974, főként 29. sk. és 44. sk. Az érzékszervek felszabadulásához lásd Marx 1977, 140. sk.

meghallására élezi ki. Az Énnek mint a személy hitbeli magvának nincs más dolga, mint tartania magát a mindent felemészítő történelem azonosulást követelő hamis hatalmaival szemben.⁴

2.

Történetiségnek és történetietlenségnek ebben a feszültségterében kerítette hatalmába az újkori Nyugat emberét a személyes és a közös identitás gondolata. Utóbbinak egyik legújabb alakváltozata, Jan Assmann kultúraelmélete ókori magaskultúrák esettanulmányaitól kísérvé dolgozza ki a kulturális identitás emlékezetfogalmát. Megközelítésében nem a mégoly tudatosított külső érdekhelyzet, hanem főként a – persze attól is formált – belső értelmi láthatár az, ami a közös cselekvés lehetőségeit kijelöli. Művéhez Assmann – az időbeliség újkori felértékelődése jegyében – magáévá teszi és kulturális mivoltunkra alkalmazza az „azok vagyunk, amire emlékezünk” lélektani származású elvét. Az összetartozásunk folytonosságán esett új és új szakadásokat a közös önmagunkról elbeszélte egységtörténelem töltik fel emlékekkel.⁵

Az identitás assmanni fogalma tudományos világkorszakunk bevett intellektuális szabályai szerint épül ki. Egy transzcendentálisan fogant kérdésre a válasz nem lehet lényegfogalom. Az elvont gondolkodásnak ez a típusa felkutatja azokat a lehetőségfeltételeket, amelyek közt az identitás megszületik – és ezt a munkát a történeti tudományok segítségével mára nagyrészt elvégezte. Az etnológusi érdeklődés immár „tetten érheti” és rendszerezheti mindazon szimbolikus és intézményes alakzatokat, amelyekbe közös önképünket valaha testesítettük, fenntartandó a közösen tájolt cselekedetek lendületét. Az így képződő fogalom és a vele halmozódó történeti anyag képzetnek minősíti és eleve maga mögött hagyja a közös identitás lényyszerű voltát, és a hangsúlyt még a legorganikusabbnak készült változataiban is az összetartozás megalkotott természetére tolja. A közösség: értelmezett összetartozás, ahogy az idegenség: tudatosított különбözés.

Ha most egyszerre tekintünk el a konstruktivitásgondolat közvetlen hatalmi indíttatásaitól és logikailag következetes szélsőértékétől, vagyis a teljes önkény lehetőségétől,⁶ akkor itt úgyszólván az identitás hitbeli gyökereiről van szó. Aki kizárólag gazdasági szempontokon orientálja csoportos azonosulását, az a „szűkösséget” vagy éppen a „periferiális helyzetet” tudja legsajátabbjának.⁷ A legközelebb sorsból is csak mérvadó voltának meggyőződése teremt sorsközösséget.

4 Az „Én” fenti fogalmához Kierkegaard 1993, 19. sk.; az „Egyes” fogalmához uő 2000, 97. skk.; a történeti Jézus jelentőségéhez uő 1998, 36. skk.

5 Assmann 1999, főként 129. skk.; az idézethez uő 2003, 31. Az emlékezés társadalmi kereteiről lásd már Halbwachs 1925.

6 Az újkori nemzeti hagyományok koholt voltáról lásd Hobsbawm 1983.

7 Lásd pl. Wallerstein ökonomista veretű történelemfilozófiáját (1983).

Ha a transzcendentalitás visszamenőleg is érvényesül, akkor a legközvetlenebbnek vélt és átélt elemek is, mint örökölt vér, közös nyelv, lakott terület, bevett szokások, adottságból mindinkább feladattá válnak. Nemcsak arról van tehát szó, hogy az identitás fejlődéstörténetét megrajzolva a modern identitástól lehetőleg megvonják az ősiségi elemeket, hanem – fogalmaink egyre szélesedő körű kulturalizálódása jegyében – maga a fogalom hajlik minden naturalisztikus töretlenség kiiktatására. Ebből fakad minden tanulságuk ellenére az olyan vizsgálódások komikumuma, hogy miként konstruálták meg hajdani őseink – persze még kizárólag ősiségi elemeken – a saját közösségüket.

Ha a hegeli rendszerből tört kiutakat követjük tovább, társiasság és társiatlanság áthatolhatatlannak bizonyuló sarokpontjaihoz jutunk. A társas viszonyok egyre tudományosodó felfogásait változatlanul „egyes” és különösségében is „általános” elvi feszültsége élteti. Ugyanakkor a „kollektív identitás” bármely lehetséges fogalma mélyén, ha túl akar lépni a társadalmi teret szervező és fenntartó tényezők egyszerű számbavételén, amit a „társadalom” kategóriája alatt is elvégezhet, a „lehetséges-e egyáltalán valódi közösség” nyugtalanító kérdése rejlik, amelybe saját érintettségünk fogalmazódik bele. Így például „közösség” és „társadalom” bevett ellenfogalmaiban, minden hipotetikusságuk és magyarázó erejük ellenére, valós vagy vélt egységek széthullásának félelme is teoretizálódik.⁸

A társiasság legkülönbélebb alaktanainak középpontjában ismerősség és ismeretlenség öröknek látott viszonyai állnak. A személyes élet világa az otthonosság fokozatai szerint szerveződik: az élményszerűen adott „sajáttal” szemben az önmege erősítés egyetemesnek mondott szükséglete a tudatosított különbözőést végül „idegenséggé” intézményesíti.⁹ Azonban míg egyesek a kettősséget „barát” és „ellenesség” végső soron összebékíthetetlen ellenfogalmaivá élezzik, mások egy fokozottan történeti szemlélet nevében felfedezik a közvetítő átlépés rituális intézményeit.¹⁰ Az immár „mozgásba jött” történelem közegében működő tudományosság belátása szerint az értéktelen „odakint” és az értékes „idebent” közti határok nagy erővel zajló időtlenítése nem más, mint szüntelenül változó kapcsolatok mintáinak folytonossá tétele. Miközben pedig ugyanez a szemlélet egységesen a „mítosz” fogalmával illet minden befogadott múltat, a megmaradt otthonosság féltése megerősíti a „konkrétat” és a „hagyományosat”, vagy nagyra növeszti a szervesen fejlettség gondolatát.¹¹

Ugyanakkor az összetartozás kibontakozásának, magyarán a szocializáció menetének legharmonikusabbra szabott fenomenológiája sem fedheti el, hogy individuum és kollektívum elsőbbségi

8 Paradigmaszerűen lásd Tönnies 1983.

9 Vö. Schütz 1984 és Simmel 1992.

10 Az előbbiekhöz lásd Schmitt 2002; újabban innen tekint szét a jelenlegi világhelyzetten Huntington 1998. Az utóbbiakhoz lásd pl. Turner 2002, főként 107. skk.

11 Az „időbeli” történelem újkori születéséhez lásd Koselleck 2003; a „hagyomány” említett fogalmához Shils 1987.

kérdésében mindig visszamarad egy empirikusan bajosan kezelhető elem. Amikor Émile Durkheim felállítja a „szolidaritás” hagyományos és új típusát, központi kérdése az összetartás erejének újkori megcsappanására irányul. Teoretikus erőfeszítései során később veszni hagyja a korai felosztást, és a társiaság örök eredendőségét keresve rátalál az ősi emberközösségek elemi totemizmusára. Az összejövetelek „forrongásából” felbukkanók hétköznapi életté szervezik az ott élményszerűen megtapasztaltakat. A közösség tagjai minden totembe közös önmagukat testesítik bele. Kollektív életéből táplálkozó, mert kollektíven szankcionált eszmények emelik túl az embert a puszta egyéneken, akkor is, amikor kultikus tisztelettel az individuumot övezik. Legújabb világunk egyik legfőbb társas toteme: a „morális individualizmus”. Az etikain kívül rekedő egyéni vonások tisztelete: privát mágia. A kollektív emlékezetre alkalmazva: közös önmagunk együtt alkotott és újraalkotott emlékképén ki-ki ráismerhet saját lényegi vonásaira.¹²

Durkheimmel egy időben Max Weber az összetartozáshat olyan elméleti modelljén dolgozik, amelynek alapja az individualitás gyökeresen más felfogása. Mivel a tapasztalás kizárólag a cselekvő és elszenvedő, tettének és szenvedésének értelmet tulajdonító embert ismeri a történelem alanyaként, a történelemértés számára minden kollektívum: időleges összefüggés, amely túlnyomóan egymáson tájékozódó egyéni cselekedetekből szövődik. Emberközösségek nemhogy nem cselekszenek, de még fennmaradásuk „esélye” is döntően az összetartozás egyénileg hordozott hitéhez kötődik.¹³ Mihelyt individuumok adott csoportja megszűnik tetteit – legalább hallgatólagosan – a közösség képzetéhez igazítani, amely többnyire természet adta különbségeken épül ki, közösségük semmivé foszlik. Ami itt az emlékezőközösség lehetőségét illeti: a közös emléktanyaghoz ki-ki saját, általánosan áthatolhatatlan magánemlékei alapján adja vagy vonja meg hozzájárulását. Sőt „karizmatikus” teljesítményekkel legsajátabb nem-mindennapi emlékeit is közössé teremtheti.¹⁴

Hegel szavaiból az is kiderül, hogy a történetiség megidézett problémája, és vele az identitásé, világ és nem-világ általánosabb feszültségébe illeszkedik. Ez a kettősség a korai magaskultúráktól kezdve egyre fokozódó mértékben hívta életre a feloldó megváltás sokrétű igényeit és útjait. A világot és annak a vallásról rendre leszakadó világi szféráit elvi okokból elutasító univerzalizmusa a mindenkori saját partikularitásokból emelkedik ki, miközben persze azokból viszi magával a vélt egyetemesség legfőbb támpontjait. Így nézve, vallás és partikularitás legkülönfélébb kompromisszumai a nemzeti eredetű vallásoktól a vallásilag megszállva tartott nemze-

12 A szolidaritás hajdani „mechanikus” és mai „organikus” formájához lásd Durkheim 2001, 85–141.; társadalom és vallás kései durkheimi fogalmához Durkheim 2003, 377. skk.; az individualitáshoz Durkheim 1970, 261. skk.

13 Ezt a felfogást alkalmazza szűkebben a „nemzet” és a „nacionalizmus” fogalmára Anderson 2006.

14 Vö. Weber 1987, 1. skk. és 248. skk., továbbá Weber 1992, 91. skk.

tekig széles történeti skálán tanulmányozhatók. A megváltásvallások központi hagyományelemei azonban – a közös emberi szenvedés szorításában – kiszólítják híveiket a legszűkebb, úgyszólván természet adta körökkel való azonosulásból. Webernek köszönhetjük azt a belátást, hogy erre a lépésre, a mindennapok minden következetességet elernyesztő kényszerei közepette, csak a mindenkori vallások legvirtuózabb hordozói képesek.¹⁵

Időközben a mindenki mással való azonosulás gondolata, a vallási előzményektől nem függetlenül, az „emberiség” fogalmának legkülönbélebb változataiban világi alakot is öltött.¹⁶ A római nagybirodalmi horizonton megfogant és globalizációs tapasztalatokból felerősített egységgondolat egyre többeket akar – időnként gyakorlatban is – nem pusztán a számszerű „mindenki” értelmében hordozni. Ahogy azonban a vallási kvalifikáció nem mutat egyenletes társadalmi megoszlást, szociológiailag az elvont gondolkodás sem tagolatlan. Az általánosság szeretetének és benne mondjuk az identitás transzcendentális veretű fogalma iránti fogékonyságnak a rétegződése tapasztalati kérdés. A legsemlegesebbnek szánt egységfogalmaknak is lehet küldetéstudata: az egyetemes „világpolgári szemszög (*Absicht*)” legalább annyira „szándék”, mint nézőpont. A világtársadalomról való legújabb gondolkodás ugyanebben a szellemenben talál rá a mindenhová elérő „kommunikáció” közvetítőfogalmára.¹⁷

Amikor Assmann az általa legtöbbet hivatkozott társadalomteoretikushoz, Niklas Luhmannhoz kapcsolódva a saját emlényomok keresésének kiindulópontjába a „kezdetben volt a megkülönböztetés” elvét teszi, majd a Nyugat saját emlékezettörténetébe a kirekesztettet is mint legalább hermeneutikai úton, vagyis visszamenőleges kommunikációval feleleveníthetőt beemeli, egyúttal a saját megkülönböztetések áldatlan folyamányaira is fényt akar deríteni. A sokak szerint a lehető legradikálisabb megkülönböztetésekkel útnak induló monoteizmusok sokszor megtárgyalt roppant kirekesztőpotenciálja miatt, úgy tűnik, minden identitásfogalom egyik központi konstrukciós eleme – tapasztalati anyaggal mindig jól megtámogathatóan – a nem-identikusnak a radikális idegensége. Miközben tehát, Weberrel szólva, a világtól való távolodás egyre következetesebben szakíthat el a legszorosabb nemzeti-politikai kötelekektől, a szeretet akozmikussága a hittestvérek körének határán ütközik a legellenállóbb gátakba.

Ha azonban igaz az, hogy a mivoltunk leírására szolgáló mind kiélezettebb ellenfogalmak világnézeti gyökerei a kozmológia talajába nyúlnak vissza, akkor érdemes egy pillantást vetni más születésű világokra. A nem-teremtettnek tekintett világ azonosságaiiban

15 Vö. Weber 2007, 203. skk.

16 Az identitás univerzalizálódásáról lásd Giesen 1999, embertelen politikai veszélyeiről is Koselleck 2003, 241. skk. A történelemfilozófiai fogalmiság vallási gyökereiről Löwith 1996 és Taubes 2004.

17 Lásd Kant 1980 és Luhmann 1975. Általánosság és összesség különbségéhez messzire hatóan Rousseau 1978.

és különbségeiben is eltér egy teremtettől. Ha utóbbiból az egy Teremtője kivonul, a politikai világ végül elvszerűen szakadhat minden békítési lehetőség nélkül barátra és ellenségre. Innen nézve mondjuk az indológia, magával vitt nyugati nézőpontjából, más megkülönböztetésekre talál. A hinduizmus a maga elhatárolásait – egy nagybirodalom feltételei közepette – a világrend örök-egy voltán belül teheti meg, amelyen nincsen semmi kívül. A résztörvények szervezésének ismert társadalmi megfelelője a kasztrendszer. A királytörvény és a harcostörvény nem a papoknak szóló törvény levezetett – mondjuk kevésbé szigorú – változatai: a társadalmi rendekre szabott öntörvényű feladatkörök az újraszületéseket viszonozási alapon szervező *karmatan* hierarchiájában kapcsolódnak össze. A radikálisan idegen belül történő kezelhetőségét mutatják azok a mélyen hindu elgondolások, amelyek a Nyugat vallásait „Mózes-, Krisztus- és Mohamed-törvényként” vonják be a sokféleség egységébe. Más kérdés, és történetileg nem csak a birodalom peremvidékein jelentkező probléma, hogy mi van akkor, ha a gyökereiben más megkülönböztetéseket hordozó idegen nekifog a maga dichotómiáit feltétlenül érvényesíteni.¹⁸

Visszatérve most az „azok vagyunk, amire emlékezünk” tételére, az identitásalkotásnak ez a mikéntje, a szekularizációs vitákból ismert származtatási problémákat most nem számítva, formailag szinte akadálytalanul a *Deuteronomium*ig vezethető vissza, és Assmann ezt a visszavezetést meggyőzően el is végzi. Ha a jelen történeti és történetietlen szellemben is belakhatja a múltat, akkor implicit módon az identitás emlékezetfogalmának keletkezési körülményeire is fény derül. Az emberközösségek természetes kimerevítő hajlamával és állandóságba merevedő önképével szemben mindenekelőtt a *történetben* lévő világból merített folytonosság az, ami magyarázatra szorul. Az összetartozást orientáló mítoszok legelőször a „kivonulás” bibliai történetében mutatkoznak a jelentőségteli történés értelmében történetinek. Assmann tipológiája – nézőpontjából teljes joggal – a „történelem beáradásának megakadályozását” tulajdonítja azoknak a kultúráknak, és Lévi-Strauss szavával „hidegnek” minősíti őket, amelyek emlékezésüket vélt időtlenségekkel töltik fel.¹⁹ Csakhogy India kontrasztjánál maradva: az események elenyészőnek látott történetiséghányada miatt nem akad semmi, aminek belőlük a hinduizmus önképébe egyáltalán érdemes lenne beáradnia. Nincs mit megakadályozni.

Assmann munkájával szinte egyszerre, még mielőtt az emlékezés gondolat az emberi világ kutatásának minden zugába beáradt volna, „a vallás mint emlékezés” címen nyert kidolgozást ugyanennek az elvnek a valláselméleti aspektusa.²⁰ Ha az emlékezésnek ez az emfatikus fogalma a vallást illetően többet tartalmaz annál a triviális butaságnál, hogy az ember semmiképpen ne felejtse el

18 Vö. Weber 2007, 294. skk. és 318. skk. Indiához lásd még Halbfass 1999.

19 Assmann 1999, 66. skk.

20 Lásd Hervieu-Léger 1993.

vallása rítusait, tanait és esetleg mítoszait, akkor jól kivehetően a vallásnak abban a felfogásában gyökerezik, amelyet elsőként és mindjárt a leginkább elvszerűen a kultúrprotestantizmus tekintett magára érvényesnek. A kultúrtörténetként felfogott kereszténység programjában, amelyen a legintenzívebben talán Ernst Troeltsch dolgozik a 20. század elején, a feltétlenségigény történetileg akar megbizonyosodni magáról. Troeltsch történelemfilozófiába forduló teológiájának antidogmatikus szándékú, egyre rezignáltabban hangolt alapgondolata így is megfogalmazható: ha egyszer minden történelemből van, legyünk azok, amire a Nyugat teremtő erőiből közösen emlékezünk.²¹ Erre következik majd Rudolf Bultmann Újszövetség-teológiája, amelynek híres nyitómondata Jézus igehirdetését e teológia előfeltételévé – és nem a részévé – nyilvánítja. Az identitás normatív hagyomány helyett megint újból a valahova tartozás történetietlen szenvedélyévé válik.²²

3.

Az emlékezésésként felfogott kultúra Nietzsche által feledhetlenné tett veszélyei helyett térjünk most vissza az identitásgondolatban rejülő személyes érintettségünkhöz. Bár a jelenkor embere az individualitás és a kollektivitás alakzataiban talál önmagára, az identitás eredetileg egyéni kategóriaként látszik megszületni.²³ A pszichológus Eriksontól öröklődő fogalomnak, amelynek felfelé terjesztését azóta is sokan tekintik kategóriahibának, kezdettől fogva két gyűjtőpontja van: „válságok” sorozata és azok mindig megújítandó leküzdése. A másokkal érintkezésben bontakozó személyes önazonosság sokszoros esetlegessége – az identitás időnként vélt „menthetetlenségén” és „illuzórikusságán” többnyire innen – minden hangsúlybeli eltérés ellenére újra és újra a lelki apparátus Freud által tetten ért ingatagságát variálja.²⁴

Nem sokkal később, a társadalmi „rend” lehetőségességének feltevéleit tárgyalva, a szociológus Parsons rátalál a lehető legstabilabb megoldásra, a cselekvés rendszerszerűségének gondolatára, hogy aztán felfelé és lefelé nagy leleményességgel szaporítsa a mindig ugyanolyan funkciók szerint tagolódó alrendszereket és azok alrendszereit. Rendszeralkotó lendülete zökkenőmentesen hatol át a személyiségrendszer határain. Ehhez azonban egy árulkodó átalakítást kell végeznie az ember belső fórumaiban: a normákon át bensővé tett társas világ odabenn nemcsak „felettes ént” szervez, hanem az addig alaktalannak tudott „öszönalkatot” is megmintázza. A

21 Lásd Troeltsch 1998 és Troeltsch 1924.

22 Lásd Bultmann 1984, 1. skk.

23 A fogalomtörténethez lásd Straub 2004, a pszichoanalitikai megközelítésekhez és születési körülményeikhez Erős 2001, 38. skk. A legújabb álláspontokat rendszerezi Wagner 1998.

24 Vö. pl. Erikson 1981. Freud kései lélektani topográfiájához lásd Freud 1986.

séma, nyilvánvalóan a belülről fenyegető elemi veszedelmek kiküszöbölése érdekében is, a rend felé nehézkedik.²⁵

Úgy tűnik, a magáról való megbizonyosodás történetének legújabb fejleményeként az újkori nyugati ember többek közt az „identitás”-ban tesz megújuló fogalmi kísérleteket arra, hogy rögzítse társas és személyes önmagát. A „válság” hol a világ túlerejében, hol rohamosan önállósodó szféráinak uralhatatlan sokaságában, hol pedig az azokba feszülő ember „szerepeinek” összeegyeztethetetlen-ségében ölt alakot. Az emberélet „peremfeltételeinek” – „struktúráknak”, „erőknek”, „törvényeknek” – a vélt elhatalmasodásától hajtva megindul annak a személyes erőközpontnak az intenzív keresése, amihez önmagával valamiképpen azonosként egyáltalán tett és vele szabadság rendelhető. Ha a fenyegetettség tudat még tovább fokozódik, idővel az „én” minden megformáltságában is idegen vagy saját uralmi erőket gyaníthat.²⁶ A tét, immár túl a személy változhatatlan lényegközpontjának a feltevésén,²⁷ magának a cselekvőképességnek a megmentése.

Miközben azok a tartalmak, amelyekkel ez az erő megtelik és egyáltalán megtölthető, szinte kimeríthetetlenül sokféleképpen bizonyulnak, a formai jegyeket illetően többé-kevésbé egyetértés mutatkozik. Megtörténik a szuverenitás kivetítése örök emberivé, és ebben a szellemben annak járnak utána, hogyan alkotja meg az egyetlen rögzítetlen lény, tudva vagy nem tudva, már mindig is önmagát – aminek valamiképpen a „hús-vér” ember is része lehet. Ennek során a lényegdialektikával túlságosan is megterhelt „viszonyt” felváltja ugyan az „interakció”,²⁸ ám az emberközi érintkezés személyteremtő működéséből már csak kevesen engednek. Egyéni és társas harmóniáját a belvilág kihelyezésének és a külvilág beépülésének a folyton veszélyeztetett kölcsönviszonya tartja fenn. Intézményeink: tárgyivá szilárduló kísérletek ennek a veszélynek a leküzdésére. Beazonosíthatónak tűnnek a „személy” mindenkori képződése szempontjából jelentős, egyre táguló interakciós – és mint már láttuk: társas azonosulási – körök, amiként az identitást fenyegető élethelyzetek is. A személyes identitás világon belüli túlvilág gyanánt borul az életkörök persze mind nehezebben kezelhető sokfélesége fölé, miközben vallási tanok és gyakorlatok világon kívüli túlvilágokhoz kapcsolják törekeny önmagunkat.²⁹

A következősen érvényesített történetiség azonban még ennyi mozdulatlanságot sem tűr. Ha a megjelenő világ minden ízében történelemből van, a személyességet a feltételelemek megváltozása sem hagyja érintetlenül. Ebben a felfogásban az identitás, túl a

25 Vö. Parsons 1953.

26 Nietzsche kívül lásd főként Foucault 2000, 339. skk., akinek kései munkái azonban „önmagunkkal való törődés” címén egyre elfogadóbban tárgyalják az „önmagaság technikáit”, pl. Foucault 2000a.

27 Lásd pl. Paul Ricœur (1990) megkülönböztetését a dologi *idem*- és a személyes *ipse*-azonosság között: előbbi bármilyen mérvű *ugyanazsága* sem lehet közvetlen „magva” egységessé elbeszél *önmagunknak*.

28 Lásd elsőként Mead 1973.

29 Vö. Berger – Luckmann 1998 és újabban pl. Knoblauch 2004.

személy keletkezési feltételeinek meggyőző fenomenológiáján, „alapvető emberi létformából”³⁰ kivételessé, a személy-mivolt alakulástörténetének legújabb alakjává historizálódik.³¹ A „hozzárendeltség” és a „tulajdonítás” terminusaival kezelt önazonosságnak előfeltétele annak az embernek a színre lépése, akiben megvan a képesség az iróniáig fokozott távolságtartásra – akár önmagától. Identitása voltaképpen értelemben annak van, aki képes a legújabb világ megrázkódtatásai közepette szuverén ösztájékozódásra szert tenni. A most már folyton zajló *egység* megmentése érdekében nem marad más hátra, a *belső folytonosságban és összhangban* kell keresni a töretlenségét.³²

Ahogy a kollektivitásgondolat magára öltheti a szentség vonásait, analóg folyamatok zajlanak a személyes identitás fogalomkultúrájában. Az egyéni autonómiatörekvés az egyszerre teljes körű és jóformán tetszőleges újraalkothatóság eszméjében éri el teoretikus végpontját. A cselekvés immár tovább hatványozhatatlan szabadságfokának hordozója az az ember, aki önképe szerint még a válságait is maga teremti. Kötelékeit kötetlenül kezeli, mert maga választotta beléjük magát. Az identitás történéseinek sorshányada mindinkább elenyészhet döntéshányaduk javára.³³ A viselkedés szervezetsége jegyében ugyanakkor a tervként elgondolt előzetes élettegyesség kiegészítéseképpen egyre nagyobb erővel követel magának identitásként érvényt az elbeszélte élettörténet utólagos szakadásmentessége.³⁴

De honnan fakad egyáltalán az összelet igénye és lehetősége? Hol bukkannak fel legelőször ugyanebben az összetételben a teljesítményként felfogott identitás attribútumai?

Mint ismeretes, a hivatás emberének belső származástörténetét Max Weber a puritán protestáns önfegyelméig vezeti vissza. Minden olyan vallás, amely rítusok és törvények pontszerűsége helyett egységes érzülettel orientál, az embert a belülről vezérelt életre vértézi fel. Az indiai Kelet legszembetűnőbb vallási alakjai, módszeresen dolgozva saját megváltásukon, mindinkább az élet bármilyen megformáltságából való menekülés útját járják. Ennek végső következtessége, vagyis az újraszületések kerekéből való kitörés feltétele a bármilyen középpontú „személyiség” feladása, eszköze pedig az éntelenségig üresítő meditáció. A mulandóságba, vagyis az illékony

30 Luckmann 1979, 295; az önazonosság evolúciójáról és újkori privatizálódásáról uó 1983.

31 Vö. mindenekelőtt Taylor 1989, aki elsősorban az identitásfogalom filozófiatörténeti előzményeinek jár utána.

32 Az identitásnak ezt a fogalmát használja pl. Giddens 1991, miközben az „én”-t a „köz”-re demokratikusan nyitottként írja le – és elő.

33 Ezt vési Nietzsche a sokszor félreértett imperatívusszá: „Légy azzá, aki vagy!” (Nietzsche 2000, 285.) Vö. újabban Rorty 1994, 113. skk.

34 Az identitásketlekedtetés sokféleségének felel meg annak megannyi nem kollektív hordozója: az „Én” legkidolgozottabb alakváltozatai a „személyiség”-től és az „öntudat”-tól az „öszönhiányos lény”-en és a „kommunikációs képesség”-en át a „személyiségrendszer”-ig vagy a pusztán „hatalomakarás” teremtette fiktív szubjektivitásig terjednek.

látszatokból szőtt világba való minden belebonyolódás egyre távolabb szakít az üdvtől. A buddhizmus kérlelhetetlensége számára éppen az „én” bármilyen akarása bizonyul a vágyakozások legmakacsabbikjának.³⁵

Ami a Nyugat emberét illeti, a középkori keresztény a világ nyilván Istentől elrendelt rendjeinek hierarchiájában éli az életét, ám tettei megszervezéséhez legfeljebb a szerzetes ismer üdvösségszerző egységpontot. Elsőként a puritán veretű reformációban jelenik meg a világi életlehetőségek körében az az ember, akinek számára – az eleve elrendeltség gondolatának szövevényes pszichológiája folytán – belső szükségyszerűség, hogy életét és személyét egészzé racionalizálja. A kereszténységben magának lelkiismeretet mélyítő ember a gyónás felszámolásával az ellenőrzés egyik utolsó külső fórumát érvényteleníti, miközben a folytonosság tetszőleges megszakíthatóságáról is lemond. A világ és benne személyes önmaga alakításának bibliai parancsa most már teljes erővel nehezedik kivétel nélkül minden tetteire. Az üdvösség nézőpontjából az életegész minden részletében akadálytalanul belátható, és a beigazolódás érdekében legyen is az.³⁶ Az állandó reflexiótól kísért egyközéppontú életet nevezí Weber szűkebben „életvitelnek”, egyre szuverénebb döntésekre kényszerülő belső hordozóját pedig szűkebben „személyiségnek”. A teológiai és filozófiai forrásokból régtől táplált egységgondolat az így „vezetett” élet fegyelmezett módszerességében vált egyszeriben tömegesen gyakorlativá. Innen már, a világ egyidejű varázstanodása közegében, szabad volt az út a gyakorlati egység bármilyen elméleti feldolgozása felé – mondjuk tisztán formális vezérelvek jegyében. Sőt az Én akarása időközben a műalkotással stilizált élet összhangját is akarhatja elvszerűen.

Úgy tűnik, a magát vesztett újkori ember többek közt egységfogalmakban tör új magabizonyosságra. Az egészre tartott igény az ember mivolta nézve az „identitás” fogalmában összegződik. Az „életvitel” eredeti üdvközéppontját a tudomány a történő életegésznek tulajdonított egységes és koherens „értelemmé” általánosítja. Vallási aspektusa felől tekintve azonban az önazonosság felfokozott egysége az irracionálisnak látott sokaságból keres megváltást. Ami a puritán számára még az üdvösségszerzés mikéntje volt, időközben világon belüli üdvösséggé világiasulhatott. A személyes identitás fogalma ettől kezdve a személy-mivolt teherbíró virtuózait keresi – és hívja életre. Mivel pedig az öntúllépésnek a fogalomba beépített logikája nem ernyed, ma már annak sincs akadálya, hogy az azonosulások gomolygó sokaságát egyszerre vállaló „poszt”-identitás felé tapogatózva meginduljon egy nem kevésbé elszánt menekülés a bármiképpen rögzített önazonosság elől.

Hogy a személyes és a közös mivolt eltérő követelményeket támasztó fogalomváltozatai mekkora léterhet hordoznak, az saját feszítávjukon túl mindenekelőtt „fogalom és lét” elvi viszonyától

35 Lásd pl. Weber 2007, 391. skk.

36 Lásd mindenekelőtt Weber 1982, főként 157. skk.

függ. Ez a megkülönböztetés pedig, az ember mibenlétéről lévén szó, különösen könnyen visszavezethető egy „első megkülönböztetés-re”: „végesség és végtelenség” kettősségére.

Irodalom

- Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus kialakulásáról és elterjedéséről*, Budapest, 2006 [1983]
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, 1999 [1992]
- Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*, Budapest, 2003 [1998]
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*, Budapest, 1998 [1966]
- Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1984 [1948]
- Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról*, Budapest, 2001 [1893]
- Durkheim, Émile: „L'individualisme et les intellectuels [1898]”, in uő: *La science sociale et l'action*, Párizs, 1970, 261. skk.
- Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái*, Budapest, 2003 [1912]
- Erikson, Erik H.: „Az életciklus: az identitás epigenezise [1968]”, in uő: *A fiatal Luther és más írások*, Budapest, 1981, 437. skk.
- Erős Ferenc: *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*, Budapest, 2001
- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Budapest, 2000 [1966]
- Foucault, Michel: „Az önmagaság technikái [1984]”, in uő: *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, 2000a, 345. skk.
- Freud, Sigmund: „A pszichoanalízis foglalta [1938]”, in uő: *Esszék*, Budapest, 1986
- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991
- Giesen, Bernhard: „Codes kollektiver Identität”, in Gephart, W.–Waldenfels, H. (szerk.): *Religion und Identität*, Frankfurt/M., 1999, 13. skk.
- Halbfass, Wilhelm: „Kulturelle Identität und interkulturelle Begegnung: Beobachtungen am Beispiel Indiens”, in Gephart, W.–Waldenfels, H. (szerk.): *Religion und Identität*, Frankfurt/M., 1999, 127. skk.
- Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Párizs, 1925
- Hegel, Georg W. F.: „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége [1803]”, in uő: *Iffjúkori írások. Válogatás*, Budapest, 1982, 147. skk.
- Hegel, Georg W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971 [1821]
- Hegel, Georg W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest, 1966 [1840]
- Hervieu-Léger, Danièle: *La Religion pour Mémoire*, Párizs, 1993
- Hobsbawm, Eric: „Inventing Traditions”, in Hobsbawm, E. – Ranger, T. (szerk.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, 1. skk.
- Huntington, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Budapest, 1998 [1996]
- Kant, Immanuel: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemzőgből [1784]”, in uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Budapest, 1980, 58. skk.
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*, Budapest, 1993 [1849]
- Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységéről*, Debrecen, 2000
- Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája*, Budapest, 1998 [1850]
- Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*, Budapest, 2003 [1979]
- Knoblauch, Hubert: „Religion, Identität und Transzendenz”, in Jaeger, Friedrich és mások (szerk.): *Handbuch der Kulturwissenschaften 1*, Stuttgart–Weimar, 2004, 349. skk
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Budapest, 1996 [1949]

- Luckmann, Thomas: „Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz”, in O. Marquard – K. Stierle (szerk.): *Identität*, (Poetik und Hermeneutik 8) München, 1979, 295. skk.
- Luckmann, Thomas: „Personal Identity as an Evolutionary and Historical Problem [1979]”, in uó: *Life-World and Social Realities*, London, 1983, 95. skk.
- Luhmann, Niklas: „Die Weltgesellschaft”, in uó: *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen, 1975, 51. skk.
- Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, 1977
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*, Budapest, 1974 [1846]
- Mead, George Herbert: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból* [1934], Budapest, 1973
- Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathusztra*, Budapest, 2000 [1883–85]
- Parsons, Talcott: „The Superego and the Theory of Social Systems”, in uó és mások: *Working Papers in the Theory of Action*, New York, 1953
- Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Párizs, 1990
- Rorty, Richard: *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*, Pécs, 1994 [1989]
- Rousseau, Jean-Jacques: „A társadalmi szerződésről [1762]”, in uó: *Értekezések és filozófiai levelek*, Budapest, 1978, 463. skk.
- Schmitt, Carl: *A politikai fogalma*, Budapest, 2002 [1932]
- Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas: „Az életvilág struktúrái [1975]”, in Hernádi M. (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Budapest, 1984, 269. skk.
- Shils, Edward: „Hagyomány [1981]”, in Hofer T.–Niedermüller P. (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*, Budapest, 1987, 15. skk.
- Simmel, Georg: „Exkurs über den Fremden”, in uó: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt/M., 1992 [1908], 764. skk.
- Straub, Jürgen: „Identität”, in Jaeger, Friedrich és mások (szerk.): *Handbuch der Kulturwissenschaften 1*, Stuttgart-Weimar, 2004, 277. skk.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989
- Taubes, Jakob: *Nyugati eszkatológia*, Budapest, 2004 [1947]
- Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom*, Budapest, 1983 [1887]
- Troeltsch, Ernst: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/12)*, Berlin, 1998
- Troeltsch, Ernst: „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen”, in uó: *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, 1924, 62. skk.
- Turner, Victor: *A rituális folymat*, Budapest, 2002 [1969]
- Wagner, Peter: „Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität”, in A. Assmann – H. Friese (szerk.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt/M., 1998, 44. skk.
- Wallerstein, Immanuel: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*, Budapest, 1983 [1974]
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, 1982 [1904/05]
- Weber, Max: „Közvetett megfontolások. A vallási világelutasítás fokozatainak és irányainak elmélete [1920]”, in uó: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*, Budapest, 2007a, 203. skk.
- Weber, Max: „Hinduizmus és buddhizmus [1920]”, in uó: *Világvallások gazdasági etikája...*, 2007b, 239. skk.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom 1.*, Budapest, 1987 [1922]
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom 2/1.*, Budapest, 1992 [1922]