

Marginalitás és liminalitás. Státuszon kívüli helyzetek és átértékelésük

E cikk célja, hogy néhány olyan antropológiai fogalmat mutasson be, amelyek a modern társadalom bizonyos sajátosságairól új megközelítést tesznek lehetővé, és így azok egyben jobban érthetővé válnak. Az ötlet, hogy a szociológia számára az antropológiai vizsgálatok gyümölcsözőek lehetnek, önmagában nem új, hiszen ezt például a klasszikus szociológiában Durkheim, a mai társadalomelméletben pedig Goffman vagy Bourdieu is felvetette. A különbség abban áll, hogy e cikk célja nem az, hogy – egy evolucionista szemléletet követve – az antropológusok által gyűjtött információkat az emberiség korai korszakához kapcsolja, de nem is az, hogy ezeket ismert társadalomtudományi fogalmak segítségével elemezze. Éppen fordítva, az ötlet az, hogy az antropológia nem egyszerűen a szociológia adatbázisát növeli, hanem segíti annak a fogalmait megújítani.

Ez a felvetés sem új, de a modern gondolkodásban nagyon erős beépített mechanizmusok működnek, amelyek az ilyen típusú gondolatokat nem képesek befogadni. Eszerint a modernség annyira új és „felvilágosodott”, hogy szinte semmit nem lehet a korábbi, sokkal kisebb és „fejletlenebb” vagy „elmaradottabb” társadalmak vizsgálatából tanulni.¹ Marcel Mauss például egyáltalán nem így gondolta, és híres, az ajándékozásról szóló könyvében amellet érvelt, hogy az ilyen kapcsolatok nem redukálhatók a tárgyak cseréjére, és nemcsak a „primitív” társadalmak sajátosságai, de minden társadalom alapját jelentik. Ennek ellenére, egy szűk csoport

* A szerző az írországi University College Cork tanára. A cikk az MTA TK Kisebbségkutató Intézetében 2014. szeptember 23-én, a *Műhelyszeminárium* keretében tartott előadásra épül.

¹ Ezt a szemléletet kitűnően fogja meg Bruno Latour; ld. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris, Découverte, 1991.

kivételével, szinte mindenki a szociológiában és az antropológiában épp olyan módon értelmezi Mauss írásait, aminek veszélyeire kifejezetten figyelmeztetett. Erre adnak példát egyebek közt Polányi Károly írásai, aki Mauss könyvét pusztán, mint gazdaszociológiai írást értelmezte, a Ricardóhoz és Marxhoz kapcsolható szemléletből kiindulva, amely szerint a civilizáció alapja az árucseré. A modern archeológia egyre jobban kimutatja, hogy – Polányival és Ricardóval szemben – Maussnak van igaza.²

Az emberi lét alapvető koordinátái nem változnak, nem változhatnak meg a modern világban sem, legalábbis súlyos következmények nélkül. Így az, hogy mi történik távoli világokban és a kis társadalmakban, különösen alkalmas arra, hogy bizonyos alapvető viselkedési és érintkezési formákat elemezni tudjunk, hiszen ezek ott még könnyen láthatóvá válnak. Az antropológia révén tehát hozzá tudunk férni azokhoz az alapokhoz, amik a modern világ mindennapjaiban elfelejtődnek. Akár azért, mert mindenki adottnak veszi őket, vagy akár azért, mert ténylegesen megszűnnek hatni, és hiányuk vagy fel nem ismerésük hozzájárul a modern világ patológikus jelenségeihez. Arra, hogy az antropológusok által kifejlesztett fogalmak különösen hasznosak lehetnek a társadalomelemzésre, jó bizonyítékul szolgál az a tény, hogy ezek jól kapcsolhatók a klasszikus görög filozófia, főleg Platón néhány kulcsfogalmához.

Korábbi munkáim történeti szociológiával, társadalomelmélettel, gazdasági, politikai és kulturális szociológiával foglalkoztak, de eközben egyre inkább érdekelni kezdtek az antropológiai fogalmak.³ Valahogy úgy éreztem, hogy az a típusú, történelemre alapított társadalomelmélet, akár Weberből, akár Marxból vagy Nietzscheből indulunk ki, nem beszélve a liberális, lineáris evolucionizmusról, túlságosan egy körben forog, ahol a modern európai gondolkodás történetéből kifejlesztett fogalmakat és elméleteket alkalmazunk az európai és világtörténelemre, és a történelem menetét kizárólag ezekből próbáljuk megérteni. Úgy éreztem, hogy valahogy ki kell

² Erről ld. David Wengrow: *What Makes Civilization: The Ancient Near East and the Future of the West*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

³ Két újabb könyv ezek közül: Szakolczai Árpád: *Sociology, Religion and Grace: A Quest for the Renaissance*. London, Routledge, 2007. és Szakolczai Árpád: *Comedy and the Public Sphere: The Re-birth of Theatre as Comedy and the Genealogy of the Modern Public Arena*. London, Routledge, 2013.

törni ebből a körből, Weber követve, aki mindig az alapvető referenciapontom volt, és aki írásaiba bele is épített egyes fogalmakat a mitológiából, a teológiából, és – már ahogyan akkor lehetett – az antropológiából. Például a „karizma”, Weber egyik központi fogalma, tág teológiai, történelmi, mitológiai, vallástörténeti és egyben antropológiai alapokra épül. Úgy éreztem, hogy annak a társadalomnak, annak a világnak, amiben élünk, annak a dinamikájának megértéséhez szükségünk van valamilyen más típusú fogalmakra, mert különben egy belterjes elméletbe záródunk be. Erre a befejezésnél jobban kitérek majd, ti., hogy főleg a felvilágosodás alatt és az azóta kialakított fogalomrendszer nem alkalmas arra, hogy a felvilágosodásra épülő társadalom problematikáját megértsük. A felvilágosodás lényege nem a nyílt társadalom és a szabad gondolkodás, hanem – egy félreértelmezett „racionalizmus” mint antropológiai állandó ürügyén – annak a lehetetlenné tétele, hogy azokat a gondolati trükköket, amiket a felvilágosodás alkalmaz, és amik révén az emberiséget ebbe a merev, halott, mechanikus technológiára épült világképbe belenyomorítja, észre lehessen venni. A felvilágosodás csapdájából, ami a weberi „acél-ketrec” és a nietzschei nihilizmus, csak a legszélesebb antropológiai – és emellett archeológiai és spirituális/ teológiai – fogalmak és megközelítések révén lehet kikerülni.

A cikk első részében néhány olyan antropológiai fogalmat próbálok bemutatni, amelyek a szociológiában kevésbé ismertek, és magán az antropológián belül is sokáig ismeretlenek voltak. Majd megmutatom, hogy e fogalmak hogyan kapcsolódnak össze, és miképpen feleltethetők meg Platón filozófiájának fontos elemeivel. Ezután pedig megpróbálok ezen fogalmak segítségével néhány problémát megközelíteni. A cím – *Marginalitás és liminalitás* – pont ilyen téma. Felvetésem, hogy a különböző országokban, országok között élő kisebbségeknek a helyzetét ezeknek a fogalmaknak a segítségével jobban meg lehet érteni. Végül a befejezésben visszatérek a felvilágosodás és a globalizáció problematikájára, a bevezetett antropológiai fogalmak felől kiindulva.

A szociológia antropológiai megközelítésben

Cikkem első részében négy antropológiai fogalmakat fogok röviden bemutatni. Az a folyóirat, az *International Political Anthropology*, amelynek Horváth Ágnes az egyik alapító főszerkesztője, főképp azért jött létre, hogy a társadalomtudományokat egy antropológiai fogalomrendszer révén újítsa meg. A lap számos cikke és száma próbálja ezeket a fogalmakat megismertetni. A négy fogalom, amit most kiemelek, a következő:

1. liminalitás vagy átmenetiség, egy közbülső állapot;
2. imitáció vagy mimézis, utánzás;
3. trickster: e szót nagyon nehéz magyarra lefordítani: illuzionista, trükköző mester, szélhámos. De maga az angol szó sem igazán jó, hiszen amit meg akar fogalmazni, az olyan jelenség, amit nehéz megfogni. És éppen ez a lényege, hogy nehezen megfogható, azonosíthatatlan. Olyan kétértelmű, ambivalens mitológiai-népmesei figurákkal lehet megjeleníteni, melyek nehezen írhatók le egy szóval. Kerényi Károly komolyan foglalkozott ezzel a figurával, de én csak az angol publikációiban ismerem, magyarul nem találtam meg ennek a fordítását.
4. skizmagenezis, avagy egy korábban létező egység kettéhasítása, és a két töredék azonosságtudatának a létrejötte.

A következőkben először bemutatnám a négy fogalmat. Utána megpróbálom felvázolni, hogy hogyan kapcsolódnak össze, hiszen a négy fogalom együtt rendkívül hasznos és alkalmas arra, hogy a legkülönbözőbb helyzeteket elemezni tudjuk, mégpedig dinamikájukban – akár a modern társadalomban, akár a nem modern társadalmaknál. Ami különösen érdekes bennük, hogy ezeket antropológusok fejlesztették ki, egyfelől terepmunka (a legkülönbözőbb társadalomban folytatott empirikus kutatások), másfelől ezen antropológiai kutatások összehasonlító elemzése révén. Tehát olyan fogalmi rendszert tudunk kidolgozni, ami túllép a felvilágosodás alapján kifejlesztett fogalomrendszereken, és a legszélesebb emberi-társadalmi-kulturális tapasztalatra épül. Itt különösen fontos, hogy nem akármelyik antropológiai vizsgálat hasznos ebből a szempontból, hanem kifejezetten csupán azok, amelyek komolyan vették az etnográfiai megfigyelést, és ennek

során észrevették, hogy a professzoraik által beléjük sulykolt gondolatrendszerek – funkcionalizmus, strukturalizmus, marxizmus, pszichoanalízis – használhatatlanok, félrevezetőek. A következő lépés annak bemutatása, hogy mindezek a fogalmak megfeleltethetők Platón filozófiájának az alapfogalmaival. A felvilágosodáson túllépve az antropológián keresztül majd visszaérünk Platónhoz, aminek fontos következményei lehetnek az európai gondolkodási hagyomány számára. A cikk vége néhány utalást tartalmaz arra, hogy hogyan lehet ezeket a fogalmakat alkalmazni.

1. *Liminalitás*

Ezt a fogalmat Arnold van Gennep vezette be az *Átmeneti rítusok* című, 1909-es könyvében. Ha az antropológia története rendesen haladt volna, akkor ez lenne az antropológia egyik alapkönyve. Azonban az antropológia története sajnos nem így folytatódott különböző okok miatt. Arnold van Gennep volt az egyik első kutató, aki tényleges antropológiai képzést kapott. Marcel Mauss legközelebbi barátja és évfolyamtársa volt. Tézisét Madagaszkárról írta, 1904-ben, *Tabu és totemizmus Madagaszkáron* címmel, tehát már Durkheim és Freud előtt jóval korábban foglalkozott e témával. 1909-ben megírta könyvét az átmenet rítusairól egy összefoglaló munkaként, amit arra szánt, hogy a születő szociológiának antropológiai alapokat adjon. Szerinte az „átmenet rítusai” egyetemes antropológiai jelenségek, egyfajta privilegizált bevezetést adva arról, hogyan működnek a társadalmak. E rítusok végigkísérik akár az egyént, akár a közösségeket az emberi és a társadalmi élet különböző átmeneti pontjain, hozzásegítve ahhoz, hogy az átmenet két stabil állapot között (gyerekkor – felnőttkor; nőtlen – nők stb.) megvalósulhasson. A „liminalitás” a középső része az átmeneti rítusnak, tehát az a központi mozzanat, ahol valamilyen módon egy próbán kellett átmenni, vagyis be kellett bizonyítani, hogy valaki megfelel a következő fokra lépésnek. Ezek lehettek például a bevezetési rítusok (*initiation rites*) az egyén szintjén, vagy a közösségi rítusok, amelyek végigkísérték az évszakok változását és a hasonló jellegű átmeneteket a természetben. Innen fejlesztette ki a liminalitás fogalmát, amivel a társadalmak dinamikája megfogható, túl az olyan üres általánosságokon, miszerint a társadalmak változnak, növekednek vagy valamerre haladnak. Az „átmenet

rítusai” modellálják, hogy pontosan mi történik ezekben az átmeneti pillanatokban. Ez azért érdekes, mert az egész megközelítés túlvan a „racionális”, kanti és marxista elméleteken, amelyek pusztán merev képeket adnak a társadalom különböző „fejlődési” szakaszairól, mint struktúrákról. Az, hogy mi van közöttük, nem számít, a lényeg csak az, hogy az egyik struktúra átadja a másiknak a helyét. Ezt van Gennep megfordította, arra helyezve a hangsúlyt, hogy mi történik ezekben az átmeneti folyamatokban, hiszen ekkor jön létre a következő struktúra.

Most jutunk el a bonyodalomhoz. E könyvével van Gennep összetűzésbe került Durkheimmel.⁴ Ugyanis néhány évvel később, 1912-ben Durkheim megjelentette *A vallási élet elemi formái* című könyvét, ami egy teljesen konvencionális, neokantiánusi és neopozitivistá episztemológiára épült. Van Gennep és Durkheim megközelítései egymással nem voltak összemérhetőek. Van Gennep azt írta Durkheim könyvéről egy 1913-as recenzióban, hogy Durkheim semmit nem ért az antropológiához, könyve egyszerűen használhatatlan, mivel a könyv dogmatikus filozófiai értelmezése egyetlen egy, erősen problematikus, az ausztrál bennszülött hiedelemrendszert elemző munkának – amit egyébként már tényleg senki nem vesz komolyan. Durkheim erre van Gennepet egyszerűen kizárta a francia akadémiai életből; van Gennep élete végéig nem kapott ott állást. És ezután Mauss sem tudott igazából már van Gennepel kapcsolatot tartani. Ennek is megvannak a maga biográfiai hátterei: Durkheim dogmatikus, autokrata és erősen neheztelő természetű ember volt.

Tehát egy fogalom, aminek egy központi antropológiai fogalomnak kellett volna lennie, valahogy elfelejtődött. A könyvet csak a 1960-as években fordították le angolra, addig csak etnológusok tudtak róla, akik éppen ilyen rítusokat tanulmányoztak. Aztán 1963 körül Victor Turner véletlenül rábukkant, behozta az

⁴ Erről ld. Szakolczai Árpád: Gennep, Arnold van. In: R. John McGee és Richard L. Warms (eds.) *Encyclopedia of Theory in Social and Cultural Anthropology*. Sage, Thousand Oaks, 2013; Bjørn Thomassen: Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: founding moments of sociology and anthropology. In: *Social Anthropology*, 2012. 3. szám, 231–249.; Bjørn Thomassen, Anthropology and Social Theory: Renewing Dialogue. In: *European Journal of Social Theory*, 2013, 2. szám, 188–207.; Bjørn Thomassen: *Liminality and the Modern: Living through the In-between*, Farnham Surrey, Ashgate, 2014.

akadémiai antropológiába, és a fogalom egyre ismertebbé vált. Az 1990-es években Bauman, Eisenstadt és mások révén a fogalom egyre jobban elterjedt a szociológiában és a társadalomelméletben. Tehát a liminalitás egy egyetemes antropológiai fogalmat ad ahhoz, hogy társadalmakat elemezzünk mozgásuk, átalakulásuk során. Különösen alkalmas arra, hogy segítségével megfogjuk az azonosság vagy azonosságtudat kialakulását és átalakulásait.

2. *Imitáció vagy mimézis*

Ez ismét olyan fogalom, amelyik kívül van a karteziánus és kanti racionalitáson, ami szerint az emberek racionálisak, nem utánoznak (imitáció = utánzás). A mimézis csak a gyerekek és primitív népek sajátja. Ennek ellenére a 19. század végén, a 20. század elején több fontos elméletben előjött mint kulcsfogalom a modern tömegtársadalmak megértésére. Közülük a legfontosabb szerző Gabriel Tarde volt, Durkheim másik nagy ellenfele. Tarde röviddel a Durkheimmel folytatott nyilvános vita után meghalt, lehetővé téve azt az értelmezést, hogy Durkheim legyőzte Tarde-ot. Noha korántsem, és ennek is megvan a maga irodalma; Bruno Latour és Bjørn Thomassen az utóbbi években ezt részletesen végigelemezte.⁵ A baj az volt, hogy Tarde a Collège de France-on volt, ami a francia akadémiai élet egyik érdekessége. A Collège de France – s ez segíthet a marginalitás és liminalitás fogalmát is bemutatni – a legnagyobb akadémiai presztízsű hely Franciaországban, de egyben egyfajta akadémiai zsákutcát is jelent. Ez azt jelenti, hogy aki a Collège de France-ra kerül, mint Tarde, Bergson, Foucault és sokan mások, diákok nélkül marad, és emiatt a francia akadémiai politikában vesztesé válhatnak. Foucault-nak, az egyik legismertebb gondolkodónak, nincsenek diákjai. Ezzel szemben a francia akadémiai élet tele van Bourdieu diákjaival; ő, akárcsak Durkheim, akadémiai hatalmasság lett. De hogyan is lehet kiépíteni nagy akadémiai pozíciókat? A szociológusok szeretnek arról beszélni,

⁵ Ld. Bruno Latour: Gabriel Tarde and the End of the Social. In: P. Joyce (ed.) *The Social and Its Problems*. London, Routledge, 2001.; Bjørn Thomassen: Émile Durkheim between Tarde and van Gennep”; Szakolczai Árpád and Bjørn Thomassen: Gabriel Tarde as Political Anthropologist: The role of imitation for sociality, crowds and publics within a context of globalization. In *International Political Anthropology*, 2011., 1. szám, 43-62.

hogy más diszciplínákban hogyan építik ki a hatalmi pozíciókat, azonban hogy a szociológián belül ez hogy s mint történik, arról már ritkábban beszélnek. Foucault nem volt szociológus, hosszú ideig élt Franciaországon kívül, aztán egyszer bekerült a Collège de France-ba, vagyis az akadémiai élet tetejére, és ott meg épp emiatt nem voltak diákjai. Ez egy alapvető kérdés a modern európai gondolkodás történetének megértésére, főleg a porosz állam és a neokantianizmus összefonódása után: ki a gondolkodó és ki a birodalomépítő? A gondolkodók: van Gennepe, Tarde, Foucault. A birodalomépítők: Durkheim, Bourdieu. Így az antropológia és a szociológia durkheimiánus lett, mert a névadó építette ki azt a birodalmat, amit aztán a következő nemzedékek tanítványokként átvettek. Itt persze Talcott Parsons és mások is eljátszották a szerepüket. Simmel például sokkal többre értékelte Tarde-ot, mint Durkheimet, de Parsons Simmelt is kihagyta a kanonizált „alapító atyák” sorából.

Az imitáció fogalmát az utóbbi évtizedekben René Girard, egy Foucault-val egyidős francia gondolkodó elevenítette fel. Némileg különbözik Tarde-tól, de mindketten rendkívül érdekesek a maguk módján. Girard elméletének az a lényege, hogy az imitáció nem pusztán azt jelenti, hogy egyesek másokat követnek, hanem azt, hogy ez az imitáció szükségszerűen konfliktusokat hoz létre. Ha különböző emberek ugyanazt a modellt kezdik követni, például ugyanazt a személyt szeretnék birtokolni, az nyilvánvalóan konfliktusok forrásává válik. Tehát az imitáció ilyen értelemben, mint az erőszak mimetikus körei (Elias) vagy mimetikus spirál, felpöröghet bizonyos társadalmi helyzetekben. A mimézis nem egyszerűen egy tanulási folyamatnak a modellálása – bár úgy is érdekes –, hanem egy permanensé váló konfliktusnak a modellálása. Tehát ez, Girard és Tarde nyomán, a második fogalom.

3. *Trickster*

A trickster fogalmát az antropológiába Paul Radin vezette be.⁶ Paul Radin volt Franz Boas-nak az első PhD. diákja Amerikában, aki még az I. világháború előtt védte meg a tézisét. Így megint azt

⁶ Paul Radin: *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, Kerényi Károly és Carl G. Jung kommentárjával, New York, Schocken, 1956.

lehetne várni, hogy ezzel ő lett az amerikai antropológia egyik klasszikus figurája, hiszen Boas, Durkheimhez hasonlóan, az amerikai antropológiának alapító, „főpapi” figurája, aki – miután Berlinből átvándorolt Amerikába – létrehozta a modern amerikai antropológiai hálózatot. Radin ehhez képest soha nem kapott fix állást, amit nem lehet megérteni és végigkövetni sem. Egy, az antropológia történetével foglalkozó kiadvány⁷ azt találgatta, hogy miért van az, hogy soha nem volt állása, mi is történt valójában, anélkül, hogy választ lehetett volna kapni a kérdésekre. A lényeg az, hogy nem hogy állást nem kapott, de a tézisért sem publikálta, még a fogalmat is alig használta írásban. Könyvét a tricksterről 1956-ban publikálta, Kerényi Károly ösztönzésére. Az 1950-es években Kerényi meghívta Radin-t az anconai Eranos konferenciákra, amiket Kerényi Junggal együtt szervezett, és ezután valahogy a fogalom kezdett az antropológiában jobban elterjedni.

A szó, ahogy már említettem, gyakorlatilag lefordíthatatlan, és nem is igazán jó. A trickster egy ambivalens mitológiai, antropológiai, népmesei figura, ami valahogy azt próbálja megfogni, hogy kik azok a figurák, akik kívül vannak minden társadalmi köteléken. Örök bolyongók, nincs fix családjuk-otthonuk, egyik közösségből a másikba vándorolnak. Rendkívül alacsony a presztízszük, éppen azért, mert vándorlók, de ugyanakkor, ha bekerülnek valamilyen társadalomba, mint egy viccmester, „joker”, „prankster”, tréfálók, történetmesélők, akkor egy idő múlva abban a társadalomban mégis központi szerephez kezdenek jutni. És minél inkább központi szerephez kezdenek jutni, annál jobban szétesik az a társadalom. Ezt Radin nyomán számos antropológus, mitológus részletesen elemezte, s Észak-Amerikától Nyugat-Afrikán át Melanéziáig rengeteg trickster figura van. Az európai mondavilág is tele van trickster figurákkal, a görög mitológiától a kelta és ír mítoszokon át az északi népekig; a római mitológiában érdekesen sokkal kevésbé. A görög mítosz-világban több fontos trickster figura van. Hermész az egyik legérdekesebb közöttük, Kerényi írt róla könyvet, ami magyarul is megjelent.⁸ Hermész egy különösen

⁷ Stanley Diamond: Paul Radin. In: Sydel Silverman (ed.) *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*. NY, Columbia University Press, 1981.

⁸ Kerényi Károly: *Hermész, a lélekvezető: Az élet férfi eredetének mitológemája*. Budapest, Európa, 1984.

modern trickster figura, és alakja segít azt megérteni, hogy a modern világ nem egyszerűen „ambivalens”, de sajátosan, „trickster” módon az. Hermész először is nem egyszerűen isten, de eredetileg egy köztes lény az emberi és isteni világok között, akit aztán az istenek, kénytelen-kelletlen, egy idő után kooptáltak. Elsősorban közvetít, üzeneteket szállít e két világ között; először is ő a kommunikáció, a nyelv istene; lásd a „hermeneutikát”. De nemcsak fordít és közvetít, de félre is fordít, vagyis hazudik. Hasonló módon Hermész a kereskedelemnek is az istene, de egyben lop is, tehát tolvaj. S nemcsak üzeneteket szállít, de ő kíséri át a halottakat is a túlvilágra, vagyis „pszichopomposz”, lélekvezető. De újfent nemcsak vezeti a lelkeket, de néha el is lopja őket: nemcsak hazug és tolvaj, de még gyilkos is. Van-e modernebb „félisten”, mint a kereskedelem, a közlekedés és hírközlés istene, aki ráadásul, túl mind a közgazdaságtanon, mind a habermasi kommunikációelméleten, megfogja azt, hogy e tevékenységek mindegyike alapvetően ambivalens, vagyis egy valóban boldog, örömmel és derűvel teli emberi élet semmiképpen nem építhető rájuk? Aki ráadásul még azt is segít megérteni, hogy a gazdaságra, hírközlésre és közlekedésre épülő modern világ nemcsak hogy nem vet véget a háborúknak, de azokat egy pörgő spirál mentén eszkalálja.

Prométheusz a másik fontos, érdekes, és szintén kvintesszenciálisan modern és ambivalens trickster figura. Kerényi róla is írt könyvet,⁹ de ez nem jelent még meg magyarul. Prométheusz azért különlegesen érdekes, mert a felvilágosodásnak és a szofistáknak is központi titán vagy félisten figurája. Prométheusz alakja önmagában összeköti a modern felvilágosodást a görög szofistákkal. A Prométheusz mítoszoknak Platón Prótagorasz - dialógusa az egyik fő forrása. Platón e dialógusában összeköti a szofistákat és a Prométheusz-mítoszt. Ez azért is érdekes, mert Prométheusz egyik fő trükkje az áldozásbemutatásnak, avagy az áldozati rituálénak a bevezetése (a magyar áldozat szó érdekes kifejezés, ami nem tökéletesen fedi a latin eredetű „sacrifice”-ot). A „sacrifice” azért is fontos fogalom, mert központi a jelentősége Girard miméziselméletében. A skandináv mitológiában például Loki a fő trickster figura, és neki is köze van az áldozásbemutatáshoz.

⁹ Kerényi Károly, *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence*. Princeton, Princeton Press, 1991.

Georges Dumézil egyik legfontosabb könyvét Lokiról írta. És így folytathatjuk; minden kultúrának megvannak a maga trickster-szerű figurái, még az „Ezeregy éjszaká”-ban is ott vannak a tricksterek.

Azaz a trickster-nek minden mitológiában, az észak-amerikai prérifarkastól (*coyote*) a nigériai Yoruba Eshu-Elegbán át a dél-afrikai busman- vagy San- mitológiáig megvan az a kettőssége, hogy egyfelől olyan figura, aki komolytalan, vicc, semmi; másfelől rendkívül veszélyes, sőt a legveszélyesebb. Tehát valaki, akit mindenki bolondnak vagy bohócnak tart, hirtelen minden figyelmet magára irányít, és egyszerre csak a leghatalmasabb ember lesz: korlátlan diktátor. A trickster amellett, hogy senki és semmi, egyben hős is, vagyis mitológiai hős. Radin „*culture hero*”-nak (kultúrhős) nevezi, aki egyben a világ második alapítója; tehát nemcsak hős, de egyben majdnem a legnagyobb az istenek között, vetekszik a főistennel, a világ teremtetőjével. Ilyen értelemben a trickster-ekről az egyik legérdekesebb népmese vagy mítosz a dél-afrikai kalahári sivatagbeli busmanoktól származik,¹⁰ akik a legutóbbi évtizedekig nem is telepedtek le. Ennek a lényege, hogy a világot nagyon régen egy isten hozta létre – ami önmagában érdekes, vagyis hogy a „vadász-gyűjtögetők” gyakran monoteisztikusak voltak, ha nem is olyan értelemben, ahogy mi hívjuk. Tehát volt ugyan egy isten, aki a világot alapította, de ezt az istent már nem érdekli a világ, visszavonult tőle, és így egy trickster figura a világot újraalakította. A trickster-figura logikájába így a komolytalanságtól és vicceléstől kezdve a legszörnyűsegebb emberi áldozatokon át a világ második alapításáig minden beletartozik. Egy szuper-ambivalens figura, és ezt az antropológiai vizsgálatok révén be tudjuk emelni a modern világ elemzéséhez, kiegészítve a weberi karizmatikus vezető fogalmát, amit az elmúlt évszázadban mindenre alkalmaztak, és ami így elveszítette a sajátosságait.

¹⁰ Mathias Guenther: *Tricksters and Trancers*. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

4. Schismogenezis

E szó bonyolultnak tűnik, pedig nagyon egyszerű, a jelentése: schism = skizma, szakadás, genezis = eredet; vagyis hogyan jön létre egy szakadás egy társadalmon belül. De a fogalom annyira mégsem egyszerű, mert kitalálója, Bateson nemcsak leírja a történetét egy társadalmi szakadásnak, hanem azt elemzi, hogy a különböző „identitások”, amik egy ilyen kettészakadt társadalomban kialakulnak, hogyan tükrözik önmagukat és egymást. Minden identitás, ami egy skizmatikus társadalomban létrejön, nemcsak önmagát, hanem a másikat is definiálja. Az pedig, hogy a másikat hogyan definiálja, hatással van saját öndefiníálására, de egyben a másiknak az öndefiníálására is. Tehát adva van egy közösség: család, törzs, ország, nemzet, kultúra vagy civilizáció, ami addig egybetartozott, de ami valamilyen módon egyszerre csak szétszakad, és a különböző identitások definiálják egymást a másikhoz és önmagához képest, ami aztán tovább oszthat. Erre jó példa az, hogy mi történt a keresztény civilizáción belül: előbb a kelet-nyugati egyházszakadás, aztán a katolikus-protestáns skizma, majd a protestánsok közül a lutheránus-kálvinista, és így tovább az apróbb szektákig. Mindez jól leírható a batesoni logika alapján.

Bateson Cambridge-ben védte meg a tézisét az 1930-as évek elején, és így neki kellett volna lennie az angol antropológia egyik klasszikus figurájának. De tézisét mind Bronisław Malinowski, mind A. R. Radcliffe-Brown, akik akkor a legfőbb akadémiai hatalmak voltak a szakterületen Angliában, nem igazán értették meg. Emellett úgy érezték, Bateson inzultálta a professzionalitásukat – ami bizonyos értelemben tényleg így is volt, hiszen Bateson könyve eredeti előszavában leírta, hogy a professzorai által tanított fogalmak használhatatlanok voltak arra, hogy megértse azt, amit a terepmunkáján tapasztalt. Így Bateson egész életében nem kapott antropológiai állást.

Most már észrevehetjük azt, hogy nem egyedi esetekről, hanem egy egész pattern-ről, mintáról van szó. Azok, akik az elmúlt mintegy száz évben az legfontosabb antropológia-fogalmakat bevezették, melyeknek nemcsak az antropológiában, de a modern társadalmak szociológiai megértésében kulcsszerepet kellett volna játszaniuk, mint a liminalitás, az imitáció, a trickster és a

skizmagenezis, nemcsak hogy nem kapták meg a megérdemelt elismerést, de kivetettek lettek saját szakterületükön, mivel megkérdőjelezték az uralkodó akadémia közhelyeket, akár az ún. „mainstream”-et értjük ezalatt (strukturális funkcionalizmus; Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowski, Parsons), akár a különböző kritikai elméleteket Marx és Freud nyomán. Ezek a fogalmak kívül álltak azon a gondolatrendszeri „framework”-ön, amit én a felvilágosodáshoz kötök.

A négy fogalom szorosan összekapcsolódik. Azt tudják megmagyarázni, hogy mi történik egy társadalommal, ami hirtelen belekerül valamibe, amit hívhatunk átmenetnek, krízisnek vagy transzformációnak, és ami azt a helyzetet fogja meg, amikor egy adott világrend hirtelen felbomlik. Azaz a régi rend egyszerre eltűnik, és sehol nincs megírva az, hogy mi lesz utána. A változások egymást követik, felpörögnek, mindenki elveszti az orientációját, és átadja magát az örvénynek. A modernség nagy költői egyébként ezt már jóval korábban meglátták. Az „örvény” szó (gouffre) 26-szor fordul elő a modernség alapköltője, Baudelaire verseskötetében, *A romlás virágai*-ban, míg Rilke és Yeats I. világháború körül írt kulcsverseinek¹¹ alapmotívuma a spirálisan körző sólyom.

Ha megnézzük, mi történt az elmúlt kétszáz évben Európában – forradalmak, világháborúk, totalitárius rendszerek –, azt láthatjuk, hogy csupa olyan események, melyeket sehogyan nem lehet betenni a felvilágosodás és a liberalizmus világképrendjébe: ti. hogy megyünk előre, haladunk, egyre jobban fejlődünk. Vagyis úgymond megtörténtek ugyan ezek a katasztrofális események, de aztán úgy tűnik, minden megint rendben van. Mégis haladunk, hiszen most már itt vagyunk az EU-ban, s csak megyünk tovább előre. Ami történt, szörnyű volt, de felejtjük el; jobb, ha nem is lettek volna, de most már mindegy, ne fixálódjunk rá a múltra. És igen, jobb, ha nem lettek volna, de megtörténtek. Van, amit jobb elfelejteni, de van, amit meg kell érteni, ha a hatás, és talán még az ok is, fennmaradt.

Mi tehát mindennek a jelentősége? Mi az, ami mindennek hatására tartósan, ha alig észrevehetően is megváltozott? Ami létrejött és egymásra épül, az ezeknek a liminális kríziseknek az együttes hatása; mintegy a faktoriális eredője. Mi történik egy ilyen

¹¹ *Szélesedő kört ír le a létem (Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen), illetve A második eljövétel (The Second Coming).*

krízisben? Mi a racionalitás a krízisben? Ezt Weber nagyon jól megértette: a racionalitásnak nincs semmi értelme egy válságban. A racionalitás azt jelenti, hogy megvannak a törvények és a szabályok, amiket az ember követ, ha léteznek intézményesült struktúrák. Amikor válság van, a struktúrák meggyengülnek, vagy akár el is tűnnek. Ezt úgy jellemzi Victor Turner, hogy a liminalitás az anti-struktúra, ami nem azt jelenti, hogy valaki ellene van a struktúrának, hanem azt, hogy akkor nincs is struktúra. Akkor mi van helyette? Valami akkor is van, mert a válságban bizonyos események következnek be. Tehát mi történik egy olyan pillanatban, amikor nincs struktúra? Az, hogy az imitatív folyamatok hirtelen megszokasodnak. Senki nem tudja, mit és kit kövessen. Vegyük például a tükör hasonlatot. A tükör visszatükrözi azt, hogy mi a struktúra. Ez a kantianus logika. Van a társadalomnak egy struktúrája, és az elmélet ennek a tükré. Ám ha a válságban ez a tükör széttörik. Minden összevissza tükröződik, töredékek tükrözik egymást, és valami lázas mozgolódás indul meg, hogy mi is legyen a kiút. Hol ebben a struktúra? Sehol; a krízisnek nincsen struktúrája. Ez maga a káosz. Mi ennek a realitása? Semmi, mert a káosz nem létezik, az maga a nemlét; de mégis, abban is történnek dolgok, és akkor ez tűnik a valóságnak. Mi volt a kommunizmus mindennapjainak a valósága? Megint csak a semmi, mert az maga volt a teljes abszurd: a bugyuta unalom és a ripők ocsmányság. Mégis, akkor ez volt a valóság; ez tűnt a valóságnak, ebben éltünk. És még ez sem a teljes igazság, mert Samuel Beckett nem magyar volt, de ír, aki Párizsban élt; és amikor Michel Foucault 1953-ban Párizsban megnézte a *Godot-ra várva*-t, valami hasonlót látott benne, mint mi a Balaton partján a hetvenes évek végén. Valahogy ez a modern háborúk, forradalmak és totalitárius rendszerek kumulatív hatása: az abszurd növekvő birodalma. A valóságellenes antistruktúra; a permanenssé váló liminalitás.

Persze van valami struktúra, mert az európai kultúra már régóta létezik, és valahogy túlélte két világháborút. De aztán akadnak periférikus részek is – és itt elérkeztünk a marginalitáshoz. Ott van például az orosz kultúra (ami egyszerre marginális és liminális, hiszen az orosz kultúra magát a nyugati és a keleti közöttinek tartja, egyszerre szembeállva a nyugati dekadenciával és a keleti despotizmussal; ami persze azt is jelenti, hogy könnyen lesz dekadensebb a Nyugatnál és despotikusabb a Keletnél). Létezett-e

kapitalizmus vagy sem Oroszországban az I. világháború előtt? Hogy mi lett a több évtizedes krízisek együttes hatása ott, azt Dosztojevszkij nagyon jól tükrözi, jobban, mint egy pusztá tükör. Tehát jön a világháború, és 1917-re az orosz állam már jobban felbomlott, mint például az osztrák (noha olyan borzasztó erős állapotban az sem volt már akkor) vagy a német (ami hamarosan szintén szétesett, olyannyira, hogy azt például Norbert Elias is alig tudta felfogni). Az angol kultúra/ állam/ társadalom akkor még jobban kitartott. Az állami és kulturális alapzat Oroszországban 1917-re már annyira eltűnt, hogy néhány tucatnyi bolsevik, vagy akárhogyan nevezzük is őket (Marcel Mauss 1924-ben nemzetközi bűnözőknek és vonatrablóknak nevezte őket, talán ezért is maradt ki ez az írása műveinek az 1970-es évek elején szerkesztett összkiadásából), elég volt ahhoz, hogy az egészzet felforgassa. És amire ezt megtette, olyan mágikus helyzet, olyan „csodaország” lett, aminek megértésére megint csak sokkal jobb Lewis Carroll-t olvasni, mint a politikatudósok nagy részét, mert ő megmondja, hogy mi van akkor, amikor a fehér nyúlt követve bebújsz a lyukon, és ott lenni minden megfordul. Mi történik? Nincs struktúra, semmi nincs. Akkor valahogyan minden, ami volt, elveszik, és valami új alakul ki. És ekkor jön a trickster. Mi volt az I. világháború után? Weber azt mondta, hogy az egy olyan szörnyű káosz, amikor kell egy karizmatikus vezető, hogy ezt megint rendbe tegye és megoldja, de aki vagy jön, vagy nem. Mert ha nem jön, akkor jönnek a trickster figurák, akik előmásznak valahonnan a semmiből. Ki volt Hitler? Egy senki, abszolút senki. Egy festegető, neurotikus senkiházi, akit senki nem vett komolyan. De nemcsak ő jött, hanem a többiek is. És egyszerre csak ő lett a vezér, a *Führer*, Németország és nem a Kalahári-sivatag fölött. Kant és Hegel Németországának lett a vezetője; egész Európa legracionálisabb, legtörvényszerűbb országaé. S akkor már ott vagyunk a skizmában, ami egyre tovább szakad és törik, és mindez nagyon sokáig eltarthat.

Az antropológiai fogalmak kapcsolódási pontjai

A négy bemutatott fogalom úgy tartozik össze, hogy bemutassa azt, miképp lehet eltávolodni a normalitásból. Ehhez az első lépés, hogy a társadalom szövege felbomlik, az addig magától értetődően adottnak vett rend megkérdőjeleződik, és ezzel belépünk a liminalitásba. Itt érvényes, általánosan elfogadott értékék és irányítások híján véletlenszerű, imitatív folyamatok szaporodnak és terjednek el. Mindenki azt követi, ami egyszerre csak népszerű lesz; esetleges reakciók hirtelen modellé válnak; a vakok világában a félszemű lesz a király. A bizonytalanság, a válság, az ambivalencia a trickster birodalma, ahol az addig marginális, minden kereten kívüllálló alakok egyszerre a középpontba kerülnek, hiszen ahol az érzelmek felszítódnak és a kapcsolatok meglazulnak, ott az, aki mindenben kívül tud állni, mert nincsenek érzelmi kötődései, az kívül marad a válságon is, és hideg, számító racionalizmusa révén egyszerre behozhatatlan előnyre tesz szert. Ha ez bekövetkezik, akkor az ideiglenes válság állandósulni tud, a repedések törésekké válnak, a közösségek felbomlanak, és skizmagenikus folyamatok jönnek létre.

Más, hasonlóan központi antropológiai fogalmak éppen azt mutatják be, hogy hogyan jön létre és tartja magát fenn a rend. Ilyenek például a Marcel Mauss által a társadalom alapjának tartott, ajándékozássra vagy adakozásra épülő kapcsolatok. Mauss híres könyvében¹² nem arról van szó, hogy a polinéziai-szigeteken és egyéb „primitív” társadalmakban árucseré vagy piac helyett az emberek ajándékokat cserélnek. Egyáltalán nem erről van szó; sajnos Polányi félreértette Mauss-t. Mauss szerint minden társadalom alapja az egymás iránti baráti jóindulat; ez az az alap, amit az ajándékozás, pontosabban a kölcsönös ajándékozásként megélt élet hoz létre. Ennek legfontosabb része nem a tárgyak cseréje, mert ez csak jelképezi a jóindulatot, hanem a *jelenlét*. Az angol nyelvben ezt tökéletesen el lehet mondani, ahol az „ajándék” (present) ugyanaz a szó, mint a „jelen” (present). Ezt a gyerekkor segítségével tudjuk a legjobban megvilágítani, hiszen egy gyermek számára az a legfontosabb, ha a szülei jelen vannak, vele vannak. Minden tárgyi

¹² Marcel Mauss: *Essai sur le don*. In: Claude Lévi-Strauss (ed.): *Sociologie et anthropologie*, Párizs, P.U.F., 1950.

ajándék csak kárpótolás, és ehhez képest alig számít. A liminalitás épp ezt szedi szét, az adottat, ami ajándék – amit a szociológusok, és nemcsak ők, szisztematikusan elfelejtenek: hiszen az „adott”-ban, de még az „adat”-ban (data) is épp az a lényeg, hogy ott van, anélkül, hogy bármit kellene érte tennünk. Ezt kell elfogadnunk, megértenünk és értékelnünk, ahelyett, hogy állandóan mesterségesen „konstruálnánk” dolgokat, és utána még azt az abszurdumot tennénk a szociológiai vizsgálat alapjává, hogy minden „társadalmilag konstruált”. Még a természet is! A valóság „társadalmi konstrukciója” nem az igazság keresésének és a hatalommal szembeni „ellenállásnak” a módja, hanem egyfelől a technológia, másfelől a valóság és a színlelés összekeverésének az ideológiája.¹³ Ehelyett az antropológia olyan alapfogalmakat fejlesztett ki, mint – az ajándékozás mellett – a részvétel (participation)¹⁴ vagy a játék.¹⁵ Az első antropológiai körhöz a kapcsolatot épp az imitáció adja, hiszen mind a játékhoz, mind a részvételhez, de ugyanígy a nyelv megtanulásához és az egyszerű társadalmi érintkezéshez az utánzás, mint mások önkéntelen és

¹³ E cikk keretébe nem fér bele a „társadalmi konstrukció”-megközelítés részletes bírálata. Peter Berger és Thomas Luckmann 1966-os könyve, ami ennek az alapjait adja, egy – alapvetően helytálló – pozitívizmus-kritikát fogalmazott meg. Ebből a marxizmus szétesése után alakult ki, a „kritikai elmélet” átmentéseként, az az abszurd és ideologikus nézőpont, miszerint nincsen semmi sem, ami adott, vagy ami természetes, mivel hogy a szó szoros értelmében minden „társadalmilag konstruált”. A probléma azonban mélyebbre nyúlik, és fontos szerepet játszik benne a nagyhatású neokantiánus filozófus, Hermann Cohen (szó)játéka az „adott” (gegeben) felcseréléséről a „feladat”-ra (Aufgabe). Eszerint ami egyszerűen „adott”, annak nincs „etikai” értéke; csak annak van, amit „feladatként” lehet végrehajtani. Ezzel a technológia és a mesterkedtség ideológiája etikai felhangot kap, és egyben igazolja a piacgazdaság mindenhatóságát: egyetlen követ sem szabad felforgatlanul hagyni; mindent át kell alakítani „munkával”, hogy ebből pénz lehessen „csinálni”. Az, hogy az élet és a természet ajándékok (számunkra „adottak”), amiket meg kellene őriznünk és utódainkra áthagyományoznunk, az a „társadalmi konstruáltság” (neo)kantiánus, „felvilágosodott” és „felnőtt” ideológiája szerint csak romantikus együgyűségek.

¹⁴ Ld. Lucien Lévy-Bruhl: *The Notebooks on Primitive Mentality*. New York, Harper, 1975.; Colin Turnbull: *The Forest People*. New York, Simon & Schuster, 1968.

¹⁵ Ld. Johan Huizinga: *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Boston, Beaker Press, 1970.

jóindulatú követése alapvető dolog: minden tanulás és együttlét alapforrása.

Örök kortársunk, Platón

Mindezen fogalmak egyben elvezetnek a klasszikus filozófiához, leginkább Platónhoz. A liminalitás nem ismert a modern, „racionalista” filozófiában, azzal összeférhetetlen, de központi fogalma a görög filozófiának. A preszókratikus filozófia híres „első szava” (Patočka) az *apeiron*, központi fogalma Anaximandréz első és egyetlen töredékének. De az *apeiron* megtalálható Platón egyik utolsó nagy dialógusában, a *Philébosz*-ban is, ráadásul együtt Platón másik, a köztességet megfogó ötletével, a *metaxy*-val, amit Eric Voegelin állított gondolkozása központjába.¹⁶ Mi a kapcsolat az egy, a sok, a határos és a határtalan között? A határ és a határtalan kérdése a liminalitás és a mérce együttes problematikája; ez a fő témája Platón egyik legfontosabb dialógusának, ami nemcsak Platón összegző kompozíciója a *Törvények* mellett, hanem megfogalmazására az eredetileg tervezett dialógusokon kívül, utoljára került sor; a *Filozófus* helyett mintegy kiegészítésként vagy korrekcióként.

A liminalitás Platónnál is alapvetően az imitációhoz kapcsolódik, mégpedig a társadalmi nyilvánosságban hirtelen elszabaduló utánczás-járványhoz: mi történik egy társadalomban, főleg egy demokratikus társadalomban, ha a nyilvános tereken, az agórán egyszeriben egy liminális krízis hatására elszaporodnak az imitációs folyamatok. Platón gondolkozása a szöges ellentétje Habermasénak, aki a felvilágosodási művilág utolsó nagy teoretikusa. Platón az, aki megmutatja azt, hogy mi zajlik ebben a művilágban a valóságban. Habermas a modernség ideológusa, míg Platón a kommunikáció hatásmechanizmusainak elemzője. Platónnál az imitáció és a liminalitás mellett a trickster fogalma is megtalálható. Ez pedig az a szofista, akinek „istene” Prométheusz, a titán, ahogy már céloztam rá. Nem véletlenül vált Prométheusz a felvilágosodás jelképévé,

¹⁶ Eric Voegelin: *Anamnesis*. Illinois, University of Notre Dame Press, 1978. Mivel ezt a szót a Platón- szakirodalom nagy része nem tartja fontos fogalomnak, fordítása nem konzisztens, így – Voegelint követve – egyszerűbb az eredeti görög szót használni.

például Diderot-nál vagy Marxnál,¹⁷ vagy később a technológiai fejlődéséé.¹⁸ Ugyanígy már az ifjú Goethénél, aki aztán ehelyett fejlesztette ki a *Faust* szimbolizmusát, ami a modern technológia és tudomány alkémikus eredetét térképezi fel,¹⁹ megelőlegezve Nietzsche és Foucault *pudenda origo*-ját.

A filozófus és a szofista egy archetipikus ellentétpárt ad meg az ész két különböző értelmére; egy alapvető különbségtétel, ami a modern racionalitás egydimenziósságában eltűnt. Platón kérdése az, hogy egy imitativvá vált társadalomban hogyan tudunk visszatérni, a tömeg-utánzást legyőzve, a valódi, belső részvételre és nem a külső, semleges néző pozíciójára építő észhez.²⁰ A piac és a társadalmi nyilvánosság nem rivális kategóriák, de egymást feltételezik. A platóni értelem teljesen más, mint a modern racionalitás; ez annak a felismerése, hogy a dolgok hogyan függnék harmonikusan össze. Az értelem tehát rekognitív, míg a kanti „puszta ész” csupán kognitív. És mi a társadalom harmonikus alapja? Nem az, hogy hogyan tud mindenki egymással versenyezve produkálni valamit, amire aztán senkinek nincs igazán szüksége. A platóni filozófia a harmóniára

¹⁷ Ld. Raymond Trousson: *Denis Diderot, ou le vrai Prométhée*. Paris, Tallandier, 2005; ld. még Marx disszertációjának bevezetését.

¹⁸ David Landes: *Az elszabadult Prométeusz*. Budapest, Gondolat, 1986.

¹⁹ Ld. Kerényi: *Prometheus*.

²⁰ Max Weber munkássága óta a szociológia egyik legfontosabb kérdése annak a vizsgálata, hogy pontosan milyen értelemben „racionalis” a modern gazdaság, politika vagy társadalom. A modern „racionalizáció” Weber számára nem tény vagy „vívmány” volt, hanem *probléma*; ilyen értelemben érdekelte a zene szociológiája, és ezzel foglalkozó könyve legfontosabb eleme az a felismerés volt, hogy a zene egyszerűen nem „racionalizálható”. Ezt a racionalizáció-bírálatot lehet Platón színház-bírálata segítségével továbbvinni, annak megmutatásával, hogy a modern „racionalitás”-fogalom nem egyetemes érvényű, hanem előfeltevése a „néző”, éspedig főleg a „kritikus” néző mint alanyi pozíció privilegizálása. Ez azt jelenti, hogy a kanti „kritikai filozófia” a Diderot és Lessing által propagált színház-kritika alanyi pozícióján mint perspektíván alapult. Hadd illusztráljam ezt egy példával az újabb könyvemből (*Comedy and the Public Sphere*). Ismert könyvében a társadalmi nyilvánosságról Habermas amellett érvel, hogy a középkori politika színházias volt, a modern viszont a széles nyilvánosságra épít, így racionalis. Ezzel szemben a középkorban nem létezett egyáltalán színház, legfeljebb karnevál, valamint a középkori reprezentatív politikának semmi köze nem volt a színháziassághoz; viszont épp a modern politika vált, és válik egyre inkább, színháziassá, mégpedig nem a társadalmi nyilvánosság ellenére, hanem épp annak a következtében.

épül; ezt a harmóniát szedik szét a skizmagenikus folyamatok. Bateson egész antropológiája platóni, ami nem meglepő, hiszen Cambridge sokszáz éve központja a platonizmusnak. Mindesetre Bateson esete szimbolikus jelentőségű: miután modern antropológia-tanárai szakmai „bölcsségei” a terepen használhatatlannak bizonyultak, Platón alapján meg tudta érteni, mi történik Pápua-Új-Guineában, és kifejlesztette ezt a platonikus fogalmat, hogy skizmagenezis – hogyan hasad szét egy társadalom, és ez a folyamat hogyan alakítja az azonosságtudatokat.

Marginalitás és a liminalitás

A két fogalom, marginalitás és liminalitás a státuszon kívüli helyzetnek a különböző értékeléseit, valorizációját adja meg. Hogy tud megváltozni ennek a sajátos helyzetnek az értelme? Hogy válhat a marginális liminálissá és fordítva? A marginális, úgy tűnik, teljesen különbözik a liminálisról. Marginális az, ami a szélen van, míg liminális az, ami – legalábbis bizonyos értelemben – középen van, két rész között, egy átmeneti helyzetben.²¹ Az átmenet lehet időben, mint az átmeneti rítusoknál, de egy átmeneti helyzet létrejöhet a térben is. Térbeni átmeneti helyzet például az, ami két különböző entitás között van. Ezzel jól be lehet vezetni azt, hogy a marginalitás és a liminalitás hogyan kapcsolódnak össze. Mit jelent a határ-régió? Például a határ-régió a németek és franciák között. Ha abban gondolkodunk, hogy abszolutista állam vagy nemzetállam, akkor egy a lényeg: valaki vagy német, vagy francia. A francia nemzetállam központja Párizs; német esetben ez lehet Berlin vagy München. A központhoz képest az, ami a határon van, az a legmarginálisabb, mert mindegyik központtól messze van. Egy kicsit más logikával gondolkodva azonban, és itt nemcsak gondolkozásról van szó, hiszen például ez az egész globalizáció logikája, akkor itt szinte egy pillanat alatt egy határhely átértékelődik. A marginális határból kapocs lesz, például, mint kikötő vagy vásárhely. A nagy késő-reneszánsz vásárok pont ilyen átmeneti helyeken jöttek létre, mint Antwerpen (a

²¹ A magyar nyelv különösen alkalmas a „liminalitás” fogalom értelmezésére, mivel számos, angolul vagy franciául egészen különböző alakú szó, mint a közös (common), között (between), közben (meanwhile, middle), közönség (public), közép (centre) magyarul egy gyökből ered, ami ráadásul eredetileg épp egy földrajzi választóhatárt jelentett.

német-francia átmenet vidékén), vagy Lyon (a francia és olasz területek találkozásához közel; épp Genfet helyettesítve, ami mégjobban liminális helyen volt, de nehezebben lehetett megközelíteni). Aztán pont itt fejlődött ki először a börze az 1530-as években, ismét megvilágítva a liminalitás és a modern kapitalizmus közötti kapcsolatot. De ugyanez történt Magyarországon a Bécs felé menő határral. Az osztrák határ melletti falvakba az 1950-80-as években be sem lehetett menni útlevél nélkül – az teljes marginalitás és periféria volt, távol a központoktól. De ha egy másfajta logika kezd hatni, mint ahogy ez történt 1989 után, akkor ezek a marginális helyek egyszeriben liminálissá válnak. Ők közvetítenek a két terület között, és így bizonyos értelemben központi szerepet játszhatnak, sőt a közvetítő még a központ szerepét is átveheti – mint ahogy ez történt a börze esetében, ami a modern világ permanens liminális központjává vált: nem az árupiac, hanem az „értékpia”, ahol nem valódi, anyagi dolgok cirkulálnak, hanem a semmi: a „puszta” jelkép, a kanti és habermasi „puszta ész” gazdasági megfelelője.

A marginalitás és liminalitás szavak tulajdonképpen ugyanazt jelentik, mert a *margo* és a *limes* is a határt jelenti, csak más lett az értelmezésük. A liminalitás szó onnan fejlődött ki, hogy valaki a határon van. Ezt se a kanti racionalizmus, se a „társadalmi konstrukció” elmélete megint nem tudja megfogni, mert ezeknél a határ pusztán elméleti konstrukció. Meghúzzunk egy vonalat – annak nincs semmi materialitása. De ez nem áll, mert igenis lehet a határon állni, és ez nagyon fontos, bár persze alapvetően ambivalens helyzet. Ha ezt a lehetőséget ignoráljuk, a trickstert nem tudjuk észrevenni, és akkor egy társadalomban a trickster logika elszabadul. A határon lét azt jelenti, hogy valaki vagy valami lehet két szilárd pont és hely között; ami lehet nagyon alul, de lehet nagyon magasan is, és a határon a két helyzet könnyen átfordulhat egymásba. Így tud átmenni a marginalitás a liminalitásba. Ezt próbáltam megfogalmazni ebben a címben, ti., hogy egy státuszon kívüli hely mennyire különböző szerepet játszhat különböző rendszerekben. Így például a nemzetállami rendszerben vannak fix központok, míg a globalizációnak éppen az a lényege, hogy mobilabb. A globalizációt az élteti, ami egyébként a kommunizmust is éltette, hogy a határoknak a felszámolásából valahogyan valamilyen energiát fel lehet szabadítani. S azt a fizikából is le lehet modellezni az alapvető termodinamikai szabályokkal, hogy a határok felszámolása

miképpen segít felszabadítani bizonyos erőket. Ennek a másik oldala, a nagy probléma az, hogy ez egy ideig még működik is, csak egy idő múlva bejön az, amit a fizikában úgy hívnak, hogy *entrópia*. A pusztán a határok felszabadításából nyert hő nagyon csalóka nyereség, mert egy idő múlva nincs semmi, amit fel lehetne szabadítani, és akkor bekövetkezik az, amit Platón *stasis*-nak nevez. Az az érdekes, hogy a felvilágosodás óta – és ezt sokféleképpen lehet végigkövetni – az folyik, hogy a valamilyen módon a kultúrákon belül létrehozott értékeket felszámolva, a határokat felszabadítva (hiszen ez a nagy modern szlogen, az egyetemes szabadság, egyenlőség és testvériség hiú álomképeinek mozgatórugója: számoljunk fel minden határt!), a formákat feloldva és a dolgokat összekeverve hogy lehet valamilyen módon hajtóenergiát nyerni. A probléma az, hogy egy idő múlva ez nem működik, megáll minden, és értelmes módon újból elindítani a dolgokat ilyen helyzetben nagyon nehezen lehet. Ami a sok trükk után marad, az a mimetikus erőszak. Az, hogy a 20. század legfőbb jelenségei a világháborúk és a diktatórikus rendszerek voltak, melyek működési elve a spirálisan felpergetett érzékiség és erőszak volt, az nem valamilyen sajnálatos mellékterméke a modernizációnak, hanem a modern világnak a közvetlen következménye, és ezek a működési elvek, némiképp más formában, de ma is hatnak. Amikor a határok felszámolódnak, hirtelen bejön egy tiszavirág életű, látszólagos jólét: bizonyos emberek rengeteg pénzt keresnek, sokak számára hirtelen minden megváltozik, és nagyon sokan hiszik azt, hogy egyszerre csak jól jártak. Csak aztán ezek a csatornák a dolgok természeténél fogva beszűkülnek, mert a határok felszámolása egyszeri, visszafordíthatatlan és meg nem újítható folyamat, és utána semmi nem lesz jobb, egyáltalán, csak a dolgok egy nagyobb téren belül, nagyobb űrben keringenek. Ami igazán, tartósan nő és megmarad, az éppen csak az űr; ami pedig eltűnik, azok a kulturális hagyományok, amik valóságos értéket hoznak létre, és az értelmes élet feltételei.

A liminalitás fogalma nem azt mondja, hogy meneküljünk előre a kreativitásba. Sokan ilyen értelemben használják a liminalitást; a liminalitás ilyen értelmezésben a kreativitás ideológiája. Szabadítsuk fel a határokat, menjünk előre „kreatívan” és „konstruktívan”, szervezzünk újra mindent. Nem. A liminalitás fogalma azt mutatja meg, hogy határok nélkül nem létezik értelmes és értékes emberi élet. A határ egyszerűen azt jelenti, hogy az emberi életnek bizonyos

stabilitása kell, hogy legyen; minden tevékenység határok és formák között folyik (nem jogi és országhatárokról beszélünk). Határok nélkül – a platóni értelemben vett határok és mértékek nélkül – nincs forma, nincs identitás, az élet átalakul egy beláthatatlan, unalmas, nyúlós masszává; örök robottá és elviselhetetlen szenvedéssé. Ha nincs forma, akkor nincs kultúra, hagyomány, értelem, semmi. A liminalitás segít újraértékelni és megértetni azt, hogy a felvilágosodás egy trickster-filozófia arra, hogyan lehet rövidtávon a határok feloldásával egy mű-haladást produkálni, a „tökéletes egyenlőség” és „puszta szabadság” kiméra-ideáit követve, ami – ahogy azt például Giorgio Agamben megmutatta Michel Foucault bio-hatalom fogalma segítségével – a létet puszta, meztelen létté (*nuda vita*) redukálja.²²

A cikkben ismertetett antropológiai fogalomrendszer hozzájárul a hagyomány fontosságának az újraértékeléséhez. Értelmes emberi élet a mi világunkban ott létezik még, ahol az állandósított átmenetiség még nem lett teljesen új. Ott van értelmes emberi élet, ahol valamilyen helyi kultúra még létezik. Ahol ez már megszűnt, ott a „globális városokban” a „kózmopolita elit”-ek élvezik azt, hogy fogyasztatnak, amit akarnak – amíg nem unják magukat halálra; és azt hitetik el az emberekkel, önmagukat is hitegetve, hogy ez így kívánatos, és hogy ezt mindenki követhetné. De ez nem így van; ezt nem követheti mindenki; mindenki nem élhet New Yorkban, Londonban vagy Kaliforniában; a modern életforma univerzális csapda. Ezt már Max Weber jól meglátta és leírta, a *Protestáns etika* utolsó oldalain, megsejtve és előrevetítve a jelenünket: „e kultúrfejlődés ’utolsó emberei’ számára igazak lehetnek e szavak: ’Lélektelen szakemberek, s az élvezetek szívtelenjei: ez a semmi képzeletű ügy, hogy felér az emberiség eddig soha el nem ért csúcspontjára’”.²³ A globális elitek életstílusa a felelőtlenség egyetemesítése.

Mindez nem elitellenes, populista szlogen. Elitre, vagyis inkább egy valódi szellemi és politikai arisztokráciára ma nagy szükség lenne, nagyobb, mint bármikor, hiszen csak egy ilyen arisztokrácia lenne képes megérteni, hogy mi zajlik ma a világban, és

²² Giorgio Agamben: *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1985.

²³ Max Weber, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat, 1982, 288.

megpróbálhatná megmagyarázni azt, hogy a hagyományok miért fontosak épp ma, a mesterségesen felpörgetett kommunikatív-technológiai nihilizmus korszakában.²⁴ Ezzel szemben a jelenlegi globális kozmopolita elit, akár a szabadpiacot, akár a habermasi nyilvánosságot követve, minden létező hagyomány felszámolásának az útját járja. Ez pedig az írástudók legújabb árulását jelenti, a felelőtlenség általánosítását. A kozmopolita globalizáció az állandósulttá vált átmenetiségnek, a „permanens liminalitás”-nak az ideológiája, míg ennek felismerését és a természetessel egybeillő élethez való visszatérést a „társadalmi konstrukció” módszertani megközelítése akadályozza meg.

²⁴ Ezt hívja Mauro Magatti techno-nihilizmusnak; ld. *Libertà immaginaria: Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Feltrinelli, Milano, 2009.