

NIEDERMÜLLER PÉTER

A kultúraközi kommunikációról

2.3.0

A kultúraközi kommunikáció fogalma és problémája nem szűkíthető le egyetlen kérdésfelvetésre. Ennek megfelelően a kommunikáció fogalma a továbbiakban nem csupán üzenetek közvetítésére, hanem sokkal inkább a különböző kultúrák közötti érintkezésekre, interakciókra vonatkozik. Egyszerűbben fogalmazva: azokat a helyzeteket és folyamatokat kell megvizsgálni, amelyeknek során a különböző kulturális kódokkal, készségekkel és képességekkel rendelkező emberek egymással kommunikálnak, illetve együttműködnek.

E kérdést megválaszolando jelen összefoglalás arra törekszik, hogy

i) röviden felvázolja azt a társadalom-, illetve kultúraelméleti kontextust, amelyen belül a kultúraközi kommunikáció perspektívája kialakult;

ii) áttekintést nyújtson az idevonatkozó legfontosabb kulturális antropológiai kutatásokról, valamint a kulturális antropológiával érintkező néhány területről;

iii) rávilágítson a társadalmi élet néhány olyan tartományára, ahol a kultúraközi kommunikáció lényeges szerepet tölt be a mindennapi élet szervezésében.

Akárhonnan közelítünk is a kultúraközi kommunikáció problémájához,¹ az első alapvető kérdés azokra a történeti és társadalmi kontextusokra vonatkozik, amelyeken belül a kultúraközi kommunikáció mint olyan létrejött, kialakult. Ebben az

¹ A kultúraközi kommunikáció fogalmát a kulturális antropológián belül legalább három különböző, de egymással összefüggő szempontból lehet értelmezni. Egyrészt tekinthetjük az emberek közötti kommunikáció egy sajátos formájának, amelynek során különböző kultúrákhoz tartozó emberek kommunikálnak egymással. Másrészt jelölheti egyes társadalomtudományi diszciplínák konkrét kutatási tárgyát, amely az előbb említett jelenséget valamilyen szempontból – pl. japánok és amerikaiak kommunikációja, viselkedése üzleti tárgyalások során – vizsgálja. Végül pedig úgy is értelmezhetjük ezt a kategóriát, mint amely az empirikus kultúrakutatás (e kifejezéssel azokra a különböző európai országokban különböző elnevezésekkel – etnológia, néprajz, antropológia stb. – jelölt diszciplínákra utalok, amelyeknek közös metodológiai sajátossága az empirikus jellegű terepmunka), továbbá mindenekelőtt a kulturális antropológia egyik lényegi és konstitutív perspektíváját jelöli. Köztudott ugyanis, hogy a kulturális antropológia talán legalapvetőbb – elméleti és metodológiai – megkülönböztető jegye a terepmunka, amelynek során az antropológus a kutatása tárgyát jelentő kultúrát ott, azon a helyen és abban a környezetben tanulmányozza, vizsgálja, ahol az a kultúra kialakult és működik, azaz az antropológiai kutatás elsődleges terepe maga a vizsgálat tárgyát jelentő kultúra (Bernard 1989). Mivel ez a kultúra – különösen a klasszikus antropológiai kutatások esetében – mindig egy másik, idegen kultúra volt, az antropológiai megismerés credendően és szükségszerűen a különböző kultúrák közötti különböző érintkezések eredményeként jön létre. Másként fogalmazva: nincs antropológiai megismerés kultúraközi kommunikáció nélkül (Kimball–Watson 1972).

összefüggésben különböző megközelítések léteznek, amelyek közül azonban csak a történeti, illetve a kultúraelméleti magyarázatokra utalok.

A történeti megközelítések azzal érvelnek, hogy az a jelenség, amelyet szokványos értelemben kultúraközi kommunikációnak nevezünk, azaz a különböző kultúrák közötti találkozás, a különböző kultúrák közötti rendszeres vagy esetleges érintkezés, az emberi társadalmakat „ösidők” óta jellemzi. A történészek és a művelődéstörténészek némileg konkrétabban mindenekelőtt a felfedezések korára utalnak, arra a történeti korszakra, amelyben a kultúrák közötti érintkezés a történelem során először tett szert különös jelentőségre (Bitterli 1982). S noha kétségtelen, hogy a különböző európai és tengerentúli kultúrák és civilizációk közötti korai érintkezések fontos szerepet tölthettek be a kultúraközi kommunikáció történetében, az igazi kérdés mégsem az, hogy „mióta van kultúraközi kommunikáció”, hanem sokkal inkább az, hogy milyen társadalmi környezetben, milyen történeti helyzetben alakult ki a kultúraközi kommunikáció ma használatos kategóriája, illetve koncepciója. Nyilvánvaló ugyanis, hogy kultúraközi kommunikáció annyiban s csak annyiban létezik – s erre igyekezett az előbbiekből a *jelenség*, a *tárgy* és a *perspektíva* hármassága utalni –, amennyiben a társadalomnak és a társadalomban olyan kognitív és szimbolikus eszközök állnak rendelkezésre, amelyek a kommunikáció bizonyos formáit kultúraközi kommunikációként fogják fel, jelenítik meg, és ennek megfelelően kategorizálják. A középkor vonatkozásában is lehet ugyan kultúraközi kommunikációról beszélni, de ugyanakkor tisztában kell lenni azzal, hogy a középkori társadalom számára ez a kategória, illetve a mögötte rejlő szemlélet teljes mértékben idegen volt. Éppen ezért le kell szögezni, hogy a kultúraközi kommunikáció nem egyszerűen egy „dolog” vagy egy elmélet, hanem a „dolgok szemléletének egy meghatározott módja” (Salmond 1983, 73), amely a modernizáció során fokozatosan és történetileg alakult ki, s a legszorosabb összefüggésben áll a kulturális különbségekkel, azok társadalmi percepciójával és funkciójával. A „dolgok szemléletének ez a meghatározott módja” a modernitásnak abból a – tudományokat, politikát és mindennapi életet egyaránt jellemző – filozófiájából indul ki, amely az emberek, csoportok s társadalmak közötti kulturális, azaz viselkedésbeli eltéréseket nem egyszerűen felszíni jelenségeknek, hanem a gondolkodásban, a kognitív tartományban, a mentalitásban meglévő „mélyebb” különbségek megnyilvánulásának, reprezentációjának tartja, s ezért a különböző kultúrájú emberek közötti kommunikációt a társadalmi kommunikáció egy speciális formájának tekinti. A kultúraközi kommunikáció konkrét formái, esetei tehát olyan individuumok között valósulnak meg, akik egymástól különböző kultúrákat reprezentálnak. Az individuumok, akik egymással kommunikálnak, így egy-egy kultúra termékei, akiknek viselkedésébe, gondolkodásába ez a kultúra kitörölhetetlenül bele van „programozva”.² Amennyiben a kultúraközi kommunikációt ebben az összefüggésben értelmezzük, s azt végső soron a kulturális különbségekre, azok társadalmi felfogására vezetjük vissza, s azt állítjuk, hogy a kultúraközi kommunikáció önmagában nem létezik, hanem egy szemléletnek, egy társadalmilag meghatározott kognitív perspektívának a kérdése,

² Hogy ez ténylegesen így van-e, illetve hogy mit jelent valójában ez a tézis, arra a későbbiekben még visszatérek.

akkor mindenekelőtt két problémát kell közelebből szemügyre venni. Egyrészt meg kell vizsgálni a kultúra fogalmát; másrészt pedig azt, hogy a modernitás során hogyan alakult ki, hogyan formálódott a kulturális különbségek koncepciója, illetve hogy milyen társadalmi funkciók kapcsolódtak ehhez a koncepcióhoz.

2.3.1 A kultúra fogalmához

A kultúra fogalma a modern társadalomtudományok egyik központi s ugyanakkor nagyon sokféle módon értelmezett kategóriája. Röviddel a második világháborút követően jelent meg Alfred Kroeber és Clyde Kluckhohn összefoglalása (Kroeber-Kluckhohn 1952), amelyben a szerzők a kultúra fogalmának közel négyszáz különböző meghatározását tekintették át. Noha ennek a munkának ma már inkább csak tudománytörténeti jelentősége van, a kultúrával kapcsolatos modern antropológiai gondolkodás főbb mozzanatait és irányait mégis jól mutatja. Az ebben a munkában felsorolt definíciók között számos hasonlóság, illetve eltérés figyelhető meg, amelyek alapján ezek különböző csoportokba, típusokba sorolhatók. Így a kultúra fogalma jelölheti *a)* valamely csoport vagy társadalom egészének életstílusát; *b)* azt a társadalmi és/vagy kulturális „örökséget”, amelyet valamely individuum vagy csoport az előző generációktól átvesz; *c)* a gondolkodásnak, a világ szemléletének egy meghatározott módját, amely az ún. „primitív” társadalmakat jellemzi; *d)* valamely csoport vagy társadalom megfigyelhető viselkedési mintáit; *e)* valamely csoport vagy társadalom közös tapasztalatait; *f)* a társadalmi szocializáció folyamatában megtanult viselkedést; *g)* valamely csoport vagy társadalom konfliktuskezelő eljárásait és mechanizmusait; *h)* a normatív viselkedést szabályozó mechanizmusokat; illetve *i)* valamely tudományterületnek – jelen esetben az antropológiának – valamely csoport vagy társadalom viselkedéséről felállított elméletét. E rövid felsorolás pontosan mutatja, hogy a kultúrák közti kommunikáció vizsgálata és értelmezése szempontjából ezek az egyes definíciócsoportok önmagukban aligha visznek lényegesen előre. Ezek az elméletek ugyanis a kultúrákat önmagukban, nem pedig más kultúrákkal való dinamikus kölcsönhatásukban vizsgálják. E megközelítések másik közös sajátossága, hogy a kultúrát olyan univerzális entitásnak tekintik, amely az emberi társadalmat a nem emberitől, illetve a szimbolikust a nem szimbolikustól megkülönbözteti s elválasztja, a kultúrák közötti különbségekre azonban csak indirekt módon és csak bizonyos határokon belül reagálnak. Az elméleti dilemma azonban nyilvánvaló. Ha a kultúra univerzális sajátossága az emberi társadalomnak, akkor miképpen magyarázható az a tény, hogy az emberi kultúrák mindenekelőtt a közöttük lévő különbségek alapján ragadhatók meg? Ezt a problémát, illetve a kultúrák közti kommunikációt aligha lehet azáltal értelmezni, hogy megállapítjuk, a különböző csoportoknak, társadalmaknak eltérőek a viselkedési mintái, tapasztalatai, konfliktuskezelő eljárásai stb., s ebből következően a különböző kultúrájú individuumok és csoportok közötti kommunikáció nehézségekkel jár, s konfliktusokat okoz. Ellenkezőleg: ez a megközelítés, amely az embereket mint társadalmi létezőket a kultúrában helyezte el, része, összetevője annak a problémának, amelyet a kultúra-közi kommunikáció összefüggésében éppen megoldani kívánt. Éppen ezért az a fajta

megközelítés látszik szükségesnek, amely megkülönbözteti a megfigyelhető kulturális viselkedést, illetve az ezek által reprezentált „mögöttes tartalmakat”, azaz a kultúra hordozóinak saját életvilágukra vonatkozó gondolatait, koncepcióit, fogalmait, elképzeléseit. Ennek megfelelően ez a koncepció, amelynek középpontjában a gondolkodás, a cselekvés, a tudás és a jelentés kategóriái állnak, a kultúra interszubjektív valóságára (Wuthnow 1984, 4) helyezi a hangsúlyt.

A tudás a modern kommunikáció- és kultúraelmélet egyik központi kategóriája, amelyet persze a különböző diszciplínák eltérő módon értelmeznek.³ A kultúrák közti kommunikáció értelmezése szempontjából nyilvánvalóan a kulturális tudás, illetve a kultúrának mint tudásrendszernek a felfogása a meghatározó. A kulturális tudást úgy kell tekinteni, mint valamely a kommunikációt elősegítő vonatkoztatási sémát, mint azon ismeretek összességét, amely lehetővé teszi, hogy individuumok és csoportok az ugyanabban a társadalomban élők számára értelemmel bíró módon viselkedjenek. Thomas Luckmann ebben az összefüggésben utalt a tudásnak a cselekvés szempontjából konstitutív voltára, illetve arra a tényre, hogy a társadalmi létezés alapjául a cselekvést orientáló tudás szolgál (Luckmann 1989, 192). Az egyes társadalmakon belüli kooperáció, illetve kommunikáció előfeltétele ugyanis éppen a társadalmi cselekvés alapjául szolgáló közös tudás. A kultúra tehát olyan tudás- és szabályrendszerként működik, amely egyrészt koncepciókat, elméleteket és magyarázatokat kínál a világgal kapcsolatban, másrészt pedig irányítja, meghatározza és értelemmel ruhazza fel a társadalmi cselekvéseket.⁴ Amennyiben ez így van, akkor a következő kérdésnek nyilvánvalóan a tudás közös voltára kell irányulnia. Itt mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a közös tudás fogalma nem arra vonatkozik, hogy valamely csoport vagy társadalom tagjai ugyanazzal a tudással bírnak. A mai késő modern társadalmakban különösen jól látható, hogy az individuális, illetve a csoportokat jellemző tudás erősen tagolt,⁵ ami nyilvánvalóan a kulturális tudás társadalmilag termelt és meghatározott voltával függ össze (Luckmann 1989, 194). Éppen ezért a hangsúlyt sokkal inkább a kulturális tudás *közösen birtokolt* voltára kell helyezni. A közös kulturális tudást tehát úgy lehet elképzelni, mint valamiféle metaforikus értelemben vett medencét, ahonnan a csoport, a társadalom minden tagja „meríthet” annak érdekében, hogy a többiekkel együtt tudjon működni. Az egyes individuumok, illetve csoportok azonban eltérő mértékben használják ezt a „medencét”, ami persze nem egyszerűen az egyéni akarat és elhatározás kérdése, hanem sokkal inkább a társadalmi helyzet, s ebből következően a tudáshoz való hozzáférhetőség függvénye. A tudás szétoztatása, a közös tudásból való egyenlőtlen részesezés a modern társadalmak szerveződésének, szimbolikus mechanizmusának az

³ A tudás fogalma ma a legkülönbözőbb társadalomtudományi diszciplínákban játszik központi szerepet. Jelen áttekintés nem kívánja, de nem is tudja ezt az egész, a kognitív pszichológiától az információelméletig, az emlékeztetől a tudományos tudásig terjedő problématerületet áttekinteni. A kommunikációelmélet felőli egyik legutóbbi hasznos áttekintés Faßler 1997.

⁴ A társadalmi cselekvést Max Weber olyan cselekvésnek nevezi, „... amely a cselekvő vagy a cselekvők által szándékolt érteleme szerint mások viselkedésére van vonatkoztatva, és menetében mások viselkedéséhez igazodik”. Vö. Weber 1987, 38.

⁵ Ami bizonyos mértékig a hagyományos társadalmakban is így volt, ahol meghatározott társadalmi státusokhoz speciális tudások kötődtek, vö. Keesing 1979.

egyik legfontosabb eszköze és megnyilvánulása. Ugyanakkor ez a kulturális tudás nem adott, nem „magától van”, hanem a legszorosabb kapcsolatban áll a társadalmi cselekvéssel, illetve a társadalmi gyakorlattal, amelynek során ez a tudás folyamatos előállításra, újraalkotásra és újraértelmezésre kerül. Így tehát a kultúra egyfajta közös kulturális tudásból, azaz tényekből, ismeretek birtoklásából, szabályok alkalmazásának képességéből, másrészt pedig ezeknek a tényeknek, ismereteknek és szabályoknak a megvalósításából, azaz a társadalmi gyakorlatból áll. Az így értelmezett kultúra, azaz a kulturális tudás és a társadalmi praxis együttese jelenti azt a szimbolikus eszközkészletet, amelynek segítségével individuumok és csoportok saját társadalmi világukat megalkotják, azt folyamatosan értelmezik, illetve más világokkal és csoportokkal kommunikálnak.⁶

E ponton azonban feltétlenül utalni kell az eddigi érvelésben rejlő elméleti problémákra. Mindenekelőtt arra az ellentmondásra, amely az individuálisan eltérő kulturális tudások feltételezése, illetve a között a felfogás között feszül, amely szerint az individuum valamely kultúra reprezentánsa. Ebben az összefüggésben több – elméleti és gyakorlati – kérdés is megfogalmazható. Így ha abból indulunk ki, hogy valamely adott csoporton belül az egyes individuumok eltérő kulturális tudásokkal rendelkeznek, akkor mi az a „valami”, az a többlet, amelynek alapján az adott csoport kultúrájáról beszélhetünk? Másként fogalmazva: az individuálisan létező kulturális tudás miként hozza létre, alkotja meg valamely csoport kulturális jellegzetességeit, „közös kultúráját”? Mi az, ami a kulturális tudás eltérő voltát meghatározza, és milyen mértékben: a társadalmi vagy az etnikai hovatartozás, esetleg a kettőnek valamiféle „keveréke”? Hogyan lehetséges egyáltalán kultúráközi kommunikáció, ha a kulturális tudások individuálisak; s egyáltalán: mit jelent az, hogy a kulturális tudások individuálisak, illetve meghatározott társadalmi és etnikai helyzetek függvényei? Lehet-e egyáltalán a kultúráról mint valamiféle kollektív entitásról beszélni; lehet-e egyáltalán egyes csoportok, társadalmak kulturális mentalitásáról, kollektív kulturális értékrendszeréről beszélni; s ha igen, akkor milyen értelemben? S talán a legfontosabb kérdés: ha az individuális tudások egymástól lényegesen különböznek – s ez a modern s még inkább a késő modern társadalmakban egészen bizonyosan így van –, akkor mi az, ami egy társadalmat egyáltalán képes összetartani?

E kérdések, illetve a mögöttük felsejlő problematika persze jóval túlmutat a kultúráközi kommunikáció problémáján, s tágabb teoretikus értelmezést kívánna meg, amire itt azonban nincsen mód. Ehelyett csupán e kérdéskör egyetlen vonatkozására tudok itt utalni. Az antropológiai kultúraelmélet egyik, az utóbbi évtizedeket meghatározó vitája a kérdés körül forgott, hogy azt a valamit, amit kultúráként definiálunk, „hol” lehet megtalálni, hol „tárolódik” a kultúra. Az ezzel kapcsolatos egyik alapvető koncepció, amelynek talán legismertebb képviselője Ward Goodenough, abból indult ki, hogy a kultúra egy tanult mentális rendszer, amely ebből következően az emberek fejében található; a kultúra az, amit az egyes individuumok tudnak, amit a világról, egymásról, a természetfeletről stb. a fejükben őriznek.

⁶ A kulturális és szociálanropológia kultúraelmélete az itt vázoltnál természetesen jóval tágabb, vö. Niedermüller 1994. Itt ennek az elméleti horizontnak csupán arról a vonatkozásairól volt szó, amelyek közvetlen kapcsolatban állnak a kultúráközi kommunikáció problémájával.

Ennek megfelelően a kultúra egy „ideális rend” [*ideational order*], amely nem valamely közösségnek, hanem a közösség tagjainak a „tulajdona”. Azaz a közösségnek mint olyannak nincsen közös tudása, hanem csupán a valamely közösséget alkotó individuumok tudásának összességéről lehet beszélni. Ez a felfogás azért nagyon fontos, mert szembefordul a kollektív kultúra mítoszával (amire a későbbiekben még visszatérek), s azt hangsúlyozza, hogy egyetlen közösség vagy társadalom sem rendelkezik semmiféle eredendő közös kultúrával. Ez az „ideális rend” az emberek fejében, gondolataiban [*minds*] létező „ideális formákból”, azok közötti összefüggésekből, szabályokból, illetve kulturális mintákból [*standards*] áll, amelyek előírják, hogy miképpen kell a világban viselkedni, és miképpen lehet a múlt tapasztalatait, s egyidejűleg folyamatosan szervezi és értelmezi az új tapasztalatokat, amelyek visszatükröződnek a kulturális mintákban. A kulturális minták megtanulhatók; ezek azok, amelyeket a társadalmi szocializáció folyamatában az individuumok elsajátítanak, sőt ezeket az adott kultúrán kívül álló individuumok, az idegenek is megtanulhatják. Ezek a standardok úgy működnek, mint valamely nyelv grammatikai szabályai, s aki ezeket a szabályokat ismeri, az minden további nélkül tud egy másik, idegen kultúrában élni. Ezért mondhatja Goodenough, hogy „egy társadalom kultúrája mindabból áll, amit az egyénnek tudnia vagy hinnie kell ahhoz, hogy a társadalom tagjai számára elfogadható módon tevékenykedhessenek” (idézi Geertz 1994, 178). Ez egyben azt is jelenti, hogy ebben a megközelítésben a valamely kultúrához való tartozás individuális tanulási folyamatok eredménye – s ennyiben egyéni elhatározás kérdése –, és ennek az elméleti feltevésnek lényeges következményei vannak a kultúráközi kommunikáció értelmezésében és kutatásában.⁷

Mielőtt azonban erről szó esnék, ki kell röviden térni arra a másik, ezzel a megközelítéssel számos ponton szemben álló kultúraelméletre, amelyet mindenekelőtt Clifford Geertz képvisel. Geertz a kultúrát szimbolikus rendszernek, egy jelentéshálónak tartja, amely szükségszerűen nem egyes individuumok sajátja, hanem „nyilvános tulajdonban” van. Másként fogalmazva: a jelentéshálóként értelmezett kultúra, illetve a kulturális jelentés a társadalmi praxis folyamatában konstituálódik, azaz a kultúrát „társadalmilag teremtett jelentésstruktúrák összességének” (Geertz 1994, 180) kell tartanunk. Geertz idevágó, talán legismertebb, de ugyanakkor sok szempontból vitatható példája egy Beethoven-vonósnégyesre vonatkozik. Geertz arra mutat rá, hogy miként egy zenedarab sem azonos a partitúrával, sem a készségekkel, sem a tudással, hanem egy „időben kifejlődő tonális struktúra, modellált hangok összefüggő sora” (Geertz 1994, 179), úgy a kultúra sem valaki(k)nek a fejében van, hanem a társadalmi praxis adott helyzetekhez kötődő s éppen ezért változó formáin keresztül konstitutálódik. Azaz a hangsúly a kultúra „csinálásán” nem pedig annak „tudásán” vagy birtoklásán van. A kultúra tehát az a „valami”, amit a társadalmi élet szereplői a különböző helyzetekben egymással történő interakciók és kommunikációk során hoznak létre. A kultúra fogalma magában foglalja a „csinálást”, a konstrukció folyamatát, de ezzel egyidejűleg magukat a produktumot

⁷ Az itt elmondottakhoz vö. Goodenough 1964, 1970, 1981, Shweder–LeVine 1986.

kat, azaz az előállított készségeket, ismereteket, elképzeléseket, hiteket és tudásokat stb. is. Ebből következően a kultúrát a tudás és a társadalmi praxis közös produktumának kell tekintenünk, amelynek segítségével valamely csoport vagy társadalom a világra irányuló közös percepciók mintákat és értelmezési kereteket alakít ki, amelyek visszatükrözik az adott csoport társadalmi és történeti tapasztalatait, s ugyanakkor reflektálnak is azokra.

2.3.2 A kultúraközi kommunikáció perspektívái

A kultúraközi kommunikáció kutatása tehát egy olyan kultúrafogalommal dolgozik, amely a viselkedés megfigyelhető formáiból indul ki, ezeket azonban a mögöttük meghúzódó jelentések, értékek, normák, tudás, világszemlélet stb. reprezentációinak tekinti. Ugyanakkor azonban e kutatási terület számára nem maga a kultúra fogalma, még csak nem is a kultúra ismeretelméleti, kognitív vagy fenomenológiai elmélete az elsődlegesen érdekes, hanem a kulturális különbségeknek az ebből a fogalomból levezethető koncepciója. Közismert, hogy a kulturális különbség kategóriája a kulturális és szociálintropológián belül is központi helyet foglal el. E diszciplínának a kultúrát eredendően történeti és társadalmi produktumnak tekintik, s ebből következően a kulturális különbségeket a társadalmi és történeti fejlődés eltérő kontextusaiban értelmezik. Némileg elnagyoltan fogalmazva azt lehet mondani, hogy a kulturális és szociálintropológia három megközelítési módot, értelmezési modellt dolgozott ki a kulturális különbségek magyarázatára:

a) Egyrészt – s ennek a kulturális és szociálintropológiában különösen nagy hagyományai vannak – a kulturális különbségeket egy időbeli dimenzió mentén írja le. Az időbeli perspektíva mögött egy rejtett vagy nyílt evolucionista szemlélet húzódik meg, amely hagyományos, „primitív”, premodern, illetve modern társadalmakat különböztet meg, amennyiben az eltérő társadalomtörténeti helyzeteket és különböző társadalmi formákat s mintákat a történeti fejlődés egyetlen lineáris vonulatára fűzi fel. Ezek a megközelítések abból indulnak ki, illetve azzal érvelnek, hogy a hagyományosnak, illetve modernnek nevezett társadalmak közötti kulturális különbségek, amelyek a gazdaság, a társadalomszervezet, a politikai rendszer minden szintjén megfigyelhetők, a gondolkodásbeli, kognitív és mentális különbségek kifejeződésai, megnyilvánulásai. Ebben az értelemben beszéltek az etnológusok és antropológusok prelogikus és logikus, irracionális vagy mitikus és racionális világszemléletekről és világképekről. Ebben az összefüggésben a kultúraközi kommunikáció a hagyományos és a modern gondolkodási rendszerek és világképek közötti kommunikációt jelenti. A kultúraközi kommunikációnak ezt a formáját példázzák a korábban már említett földrajzi felfedezések, az Európán kívüli kontinensek kolonizációja, illetve maga a klasszikus antropológiai kutatás.

b) A kulturális különbségek értelmezésének másik alapvető modellje a kultúrák közötti különbségeket térbelileg igyekszik értelmezni. Ennek a megközelítésnek szintén jelentős antropológiai hagyományai vannak; elég itt a kulturális területek, zónák, a térbelileg körülhatárolható civilizációk elméleteire utalni. Ez a szemlélet mind a premodern, mind pedig a modern társadalmak esetében abból indul ki, hogy

az adott territóriumon belüli együttélés szükségszerű előfeltétele a közös⁸ kultúrának, illetve hogy a közös kultúra jelenti az adott territóriumon belüli társadalmi együttélés alapját. Továbbá hogy a valamely adott territóriumon belüli, hosszabb történeti korszakra kiterjedő együttélés nemcsak homogén kultúrát hoz létre, hanem kialakít egy közös kulturális mentalitást, egy kollektív kulturális személyiséget, amely aztán az egyes individuumok viselkedésében reprezentálódik, s amely az egyes individuumok kollektív identitásának meghatározó összetevője. A modernitás az adott territóriumon belül élő azonos kultúrájú embereknek ezt a – politikailag legitimált – szerveződését nemzetnek nevezte, s a kulturális különbségeket jelentős (sőt majdnem kizárólagos) mértékben a nemzeti hovatartozások szerint artikulálta.

c) Végül röviden meg kell említeni a modern társadalmakon belüli kulturális különbségek problémáját, amelyet a társadalomtudományi és antropológiai értelmezések alapvetően az eltérő társadalmi, illetve etnikai hovatartozásokkal magyaráznak.⁹ Ez a megközelítés azt hangsúlyozza, hogy a modern társadalmakon belül létezik ugyan egy általános, mindenkire kiterjedő tudás, illetve egy átfogó kulturális viselkedési rendszer, az egyes társadalmi osztályok,¹⁰ illetve etnikai csoportok mégis meghatározott, sajátos tudással és kultúrával rendelkeznek, amely meghatározza a társadalmi cselekvők percepciók eljárásait, gondolkodási és cselekvési módjait, jelentés- és orientációs mintáit.¹¹ Azaz a társadalmi, illetve etnikai hovatartozás egyben a kulturális hovatartozást, a kulturális tudást és a társadalmi gyakorlatot is jelentős mértékben befolyásolja.

A kultúraközi kommunikáció mint kutatási terület egy sor elméleti előfeltevésből indul ki, amelyek bizonyos mértékig reflektálnak ugyan a kulturális különbségek itt említett típusaira,¹² alapvetően azonban a kulturális különbségeket a nemzeti, illetve etnikai kultúrák¹³ összehasonlításának kontextusában artikulálják. Ezen előfeltevések közül itt négy olyan tételt emelek ki, amelyek a kultúraközi kommunikáció kutatásának talán legfontosabb elméleti pillérei. A kultúraközi kommunikáció kutatása abból indul ki, hogy

a) a nemzetek, illetve az etnikai csoportok olyan kulturális rendszerek, amelyeket nagyfokú homogenitás, koherencia s egy mindennél erősebb integratív funkció jellemez;

⁸ A 'közös' szó itt nem az előbbi kognitív értelemben értelmezendő, hanem azonosságot, homogenitást jelent.

⁹ Ez nem azt jelenti, hogy a hagyományosnak nevezett társadalmakon belül nem léteztek kulturális különbségek, hanem csupán azt, hogy a kulturális különbségek a modern társadalmakon belül lényegesen kiterjedtebbek, s ebből következően társadalmi jelentőségük és funkciójuk alapvetően más, mint a hagyományos társadalmakban.

¹⁰ Itt elsősorban a modern társadalomtudományokban oly nagy szerepet játszó *class and culture* problémájáról van szó.

¹¹ Az idevonatkozó igen kiterjedt társadalomelméleti és történeti irodalomnak jó összefoglalása Lüdtke 1989, Soeffner 1989.

¹² Pl. az olyan jellegű vizsgálatok, amelyek „afrikaiakra”, „ázsiaiakra” és/vagy „európaiakra” irányulnak, mindig magukban foglalják az előbb említett időbeli dimenziót, hiszen ezek mindig egyben a hagyományos és a modern társadalmak közötti különbségeket is vizsgálják.

¹³ A nemzet és az etnikai csoport fogalmai természetesen nem egymás szinonimái. Jelen áttekintésben azonban nincs mód a két fogalom közötti teoretikus különbségek kifejtésére, vö. Eriksen 1993, Banks 1986.

b) minden nemzet, illetve etnikai csoport egy sajátos, másoktól eltérő kulturális rendszer, amelyek között lehetnek hasonlóságok, a meghatározó azonban a közöttük lévő különbség;

c) az egyes individuumok nemzeti, etnikai hovatartozása alapvetően meghatározza az egyéni viselkedést, s ennek megfelelően minden egyes individuum – társadalmi hovatartozásától függetlenül – saját nemzeti, etnikai kultúrájának a reprezentánsa;

d) s így a különböző nemzetekhez, etnikumokhoz tartozó individuumok közötti kommunikáció mindig és szükségszerűen kultúráközi kommunikáció.

Ha ezeket az elméleti kiindulópontokat közelebbről megvizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy mindegyik – közvetve vagy közvetlenül – a kultúra kollektív jellegéből indul ki. Mivel pedig a kultúráközi kommunikáció a kultúra kollektív voltát a nemzettel, az etnikummal, illetve a nemzeti vagy etnikai kultúrával kötötte össze, szükségszerűen vetődik fel a korábban már említett kérdés, hogy miként ragadható meg, írható le, illetve magyarázható a nemzeti, illetve etnikai kultúrák kollektív jellege. E kérdés megválaszolásához különböző tudományelméleti hagyományokra kell utalni. Az egyik ilyen tradíció a nemzetek kollektív kulturális sajátosságainak, a valamely nemzetet jellemző mentális jellemvonásoknak a kutatására irányult. Ezek között a nagyon különböző indíttatású és igen különböző tartalmú kísérletek között mindig is túlsúlyban voltak a társadalomtudományilag értelmezhetetlen, dilettáns fejtegetések. Nagyon kevés olyan munka született, nevezetesen azt, hogy terminusokban képes megfogalmazni az itt rejlő kérdést, nevezetesen azt, hogy lehet-e a nemzetet, illetve valamely etnikai csoportot mint kollektív személyiséget tekinteni; lehet-e azt feltételezni, hogy valamely adott társadalmon belül együtt élő – azonos nyelvet beszélő és azonos kultúrával rendelkező – embereknek a belső jellemvonásai, pszichikai sajátosságai, „lelki tulajdonságai”, mentalitása, szemlélete, világképe, gondolkodásmódja éppen az együttélés, az azonos nyelv és kultúra okán egyformák vagy legalábbis nagymértékben hasonlóak egymáshoz; hogy mi az összefüggés a kulturális viselkedés, a kultúra, illetve a személyiségstruktúra között; hogy a kulturális azonosság, illetve hasonlóság mennyiben implikál vagy mennyiben reprezentál egy – a társadalmi struktúra egészére kiterjedő és ezáltal az adott társadalmat jellemző – közös vagy azonos személyiségstruktúrát; vagy még általánosabban fogalmazva: mennyiben kulturális felépítésű a személyiség, avagy vannak-e a kultúra által preferált és ezáltal a kultúrát jellemző személyiség típusok?¹⁴ Ezen a jelzett elméleti kontextuson belül maradván három megközelítési módra fogok röviden utalni. Elsőként a modern kulturális antropológia egyik fontos 20. századi irányzatára, a *Culture and Personality Studies*-ra; ezt követően a nemzeti karakter *társadalomtörténeti* szempontokon alapuló elemzésére; végül pedig – egészen röviden – az *etnicitással* kapcsolatos elméletekre.

¹⁴ Az eddig mondottak persze bizonyos mértékig leegyszerűsítik a problémát – nem utolsósorban saját kompetenciám okán. Arra azonban feltétlenül utalni kell, hogy ezzel az itt röviden jelzett kérdéskörrel igen sokféle irányból lehet foglalkozni; több társadalomtudományi diszciplínának vannak e témára irányuló vagy azzal érintkező kutatási területei, amelyeket jelen áttekintés nem tárgyal. Vö. pl. Allport 1977, Hofstätter 1973, Csepeli 1992, Dyserinck-Syndram 1988.

2.3.3 Kultúra és személyiség: néhány tudománytörténeti megjegyzés

Ezen irányzatok közül – legalábbis Magyarországon – a *Culture and Personality Studies* látszik a legkevésbé ismertnek. Ez a (különösen a század 40-es, 50-es éveiben az Egyesült Államokban virágzó) elmélet (vö. Haring 1949, Linton 1945, Kluckhohn–Mowrer 1944, Bateson 1944, Sargent–Smith 1947, Kardiner 1945) abból a feltevésből indult ki, hogy a kulturális elemzéshez hozzátartozik a pszichológiai dimenzió vizsgálata is, mivel az ugyanazon a kultúrához való tartozás szükségszerűen együtt jár bizonyos közös pszichológiai sajátosságokkal; a kulturális összetartozás eszméjéhez hozzátartoznak bizonyos a szocializáció folyamán elsajátított pszichikai tulajdonságok is. Tehát amennyiben léteznek – és ezen megközelítés szerint igen, sőt empirikus módon megfigyelhetők – egyes kultúrákat jellemző perцепciós módok, személyiség típusok stb., akkor azok nem veleszületett sajátosságai az adott csoportnak, hanem a kultúra megtanulása, a szocializáció során elsajátított tulajdonságok (Mead 1962, 399). Ezek a tulajdonságok a szabályszerűen ismétlődő viselkedési mintákon keresztül figyelhetők meg, amelyeknek összességét jelöli a „kulturális karakter” (*cultural character*) kategóriája (Mead 1962, 396). A szabályszerűen ismétlődő viselkedési minták két olyan területre irányították az antropológia figyelmét, ahol az ember belső pszichikai tulajdonságainak kulturális meghatározottsága különösen szembetűnőnek látszott. Egyrészt Kurt Lewin elméletének angolszász perцепcióját (Lewin 1948) követően megfogalmazódtak azok az első – és majd a 70-es években a kognitív antropológiában jóval határozottabban körvonalazódó – elképzelések, amelyek a perцепciónak, a valóság észlelésének, felfogásának kulturális meghatározottságát emelték ki. Főleg Irving Hallowell volt az, aki hangsúlyozta, hogy a világ közös perцепtuális terminusokban történő megtapasztalása a kultúra összerendezettségének és integrációjának az egyik legfontosabb tényezője, összetevője (Hallowell 1951). Másrészt – és a jelen dolgozat szempontjából ez látszik fontosabbnak – egyre határozottabbá váltak azok az elképzelések, elméletek, amelyek a személyiség, illetve a személyiségstruktúra kulturális meghatározottságát vallották. Ez a megközelítés abból az alaptételből indult ki, hogy a személyiségstruktúra kialakulásához az ontogenetikai fejlődés egyik lényeges tényezőjeként hozzátartozik az a szociokulturális mátrix, amelyen belül ez a struktúra létrejön. A személyiségnek ugyanis – akár hogyan értelmezzük is ennek fogalmát – alapvető összetevője a más emberekkel folytatott interakciók során keletkezett, illetve azok által közvetített társadalmi tapasztalatok halmaza, azaz a társadalmi létezésnek a „kulturálisan konstituált módjai” (vö. Hallowell 1962, 355–360). A személyiségstruktúra már csak azért is kulturálisan meghatározott, mert a kulturális minták internalizálódnak a személyiség konstitutív elemeivé, s ezen keresztül az egyéni viselkedések, viszonyulások „iránytűivé” válnak. Az individuumok által jellemző gyakorisággal internalizált közös kulturális minták pedig kialakítják az egyes kultúrákat jellemző és azok által preferált személyiségstruktúrákat.¹⁵

¹⁵ A személyiségstruktúra jelölésére egész terminológiai rendszer alakult ki a kulturális antropológiában, mint pl. *basic personality structure*, *modal personality structure*, *communal aspects of personality*. Ezeket összefoglalóan bemutatja Honigman 1949, 357–359. A személyiség kulturális meghatározottságához vö. még Kluckhohn–Murray 1948, Parsons–Shils 1951.

A *Culture and Personality Studies* elméleti hátterére támaszkodtak, illetve tudománytörténetileg azokkal részben összefonódtak a nemzeti karakterrel közvetlenül foglalkozó antropológiai kutatások (vö. Kluckhohn 1947, Benedict 1946, Gorer 1948, Mead 1951a, Mead 1951b). Ezek a vizsgálatok arra törekedtek, hogy megállapítsák, leírják valamely társadalom kulturális jellegét „a megfigyelhető társadalmi helyzeteken belül egymással interakciókban álló individuumok közvetlen megfigyelésén keresztül” (Mead 1962, 396). Ez a megközelítés két alaptételre nyugszik: a) egyrészt azt tételezi, hogy a társadalom minden tagja szisztematikusan reprezentálja a társadalom kulturális mintáit; b) másrészt pedig azt mondja, hogy a nemzeti karakter azon jellegzetességek összessége, amelyek a szocializáció során kulturális tapasztalatként elsajátításra, valamint a mindennapi kommunikáció során közvetítésre kerülnek, azaz a nemzeti karakter a kulturális közvetítettség függvénye. A nemzeti sajátosságoknak ez a koncepciója szorosan kapcsolódik az antropológia azon kultúrafelfogásához, amely az individuumok közötti kommunikáció történetileg mintázott rendszereit tekinti kultúrának (Mead 1962, 401). Az így értelmezett kultúra történeti mozgásai során jönnek létre azok az egyedi – valamely kultúrát jellemző – tapasztalatok, valamint az e tapasztalatokat megjelenítő kulturális formák, amelyek összességét a nemzeti karakter fogalma jelöli. Ebből természetesen az is következik, hogy a nemzeti sajátosságok nem állandó, hanem történetileg változó és nem mindent magukban foglaló entitások, hanem a kultúra jellegzetes megkülönböztető jegyein alapuló absztrakciók. Mindezt azért kellett megemlíteni, hogy nyilvánvalóvá váljék a kulturális antropológián belül folytatott „nemzeti karakter”-vizsgálatok logikus következményei voltak annak az antropológiai tradíciónak, amely a jól körülhatárolható társadalmi csoportok kutatásával, e csoportok kulturális világával és annak sajátos struktúrájával, szerveződési módjával, világképével foglalkozott, miközben szigorúan ragaszkodott az antropológiai terepmunka gyakorlatához, a megfigyelhető kulturális minták, megnyilvánulások tanulmányozásához. Azaz a kiindulópontot nem a nemzeti sajátosságok keresése, hanem a kultúra szerveződési mechanizmusának, a kulturális világok sajátosságainak az elemzése jelentette. Az antropológiai megközelítés tehát saját tudományelméleti kontextusára támaszkodott, a kultúrák belső világát, ethosát igyekezett megragadni, s egyáltalán nem foglalkozott a nemzeti jellemmel mint a társadalmi, történelmi fejlődés egyik mozzanatával. A nemzetkarakterológiával foglalkozó – és ugyancsak tudományos relevanciával rendelkező – megközelítéseknek egy másik iránya azonban éppen ebből a szempontból igyekezett értelmezni a nemzeti jelleget; és ez az, amit a továbbiakban társadalomtörténeti megközelítésnek nevezek.

2.3.4 A nemzeti karakter és az etnicitás

A nemzeti jelleg *társadalomtörténeti* elemzése két fő irányban folyt. Egyrészt igyekezett megragadni a nemzetkarakterológiáknak a társadalomtörténeti, illetve részben politikai és ideológiai funkcióját. Másrészt azt próbálta megvizsgálni, hogy a nemzetkarakterológiák alapjául szolgáló – és részben az előbbieken már említett – feltételezések megállják-e a helyüket, és ha igen, miképpen a társadalomtörténeti

elemzés során. Azaz amíg a *Culture and Personality Studies* számára a nemzeti karakterrel kapcsolatos vizsgálatok csupán derivátumai voltak egy szélesebb (a kulturális megnyilvánulások és azok pszichikai tartalmi közötti) összefüggésrendszerre irányuló érdeklődésnek, addig a társadalomtörténeti megközelítés számára maga a nemzetkarakterológia jelentette a vizsgálat tárgyát. A hagyományos nemzetkarakterológiák egyik alapvető törekvése arra irányult, hogy feltárják a történelemben azt a koroktól, helyzetektől és struktúráktól független kulturális esszenciát, állandóságot, egyféle „organikus tényezőt”, „alkatot”, amely a nemzeti lét „gerincét, folytonosságát” alkotta és egyben biztosította (Szűcs 1974, 299). A társadalomtörténet számára persze nyilvánvaló, hogy ilyen „állandók” nincsenek. Vannak viszont olyan pszichikai attitűdök, csoporttudatok, amelyek meghatározott társadalmi, történelmi helyzetekben „népszerűvé válnak”; sőt túl is élhetik ezeket az őket létrehozó helyzeteket (Szűcs 1974, 174). A kérdés az, hogy melyek ezek a valamilyen módon kimutatható attitűdök, nemzeteket jellemző viszonyulások, és mi ezeknek a szociokulturális genezise. Azonban hogy mennyire bonyolult e kérdés, jól mutatja az a tény, hogy az utóbbi évek néhány klasszikus, a nemzettel, a nacionalizmussal, a nemzeti hovatartozással foglalkozó társadalomtudományi munkája milyen következetesen kerül meg – már a kérdésfeltevés szintjén is. Ernest Gellner tudomást sem vesz e problémáról; klasszikus könyvében mindvégig következetesen nyelvekről, valamint a kognitív rendszernek tekintett kultúráról beszél (Gellner 1983, 48). Anthony Giddens számára legfeljebb a nemzeti érzés kategóriájának van tudományos relevanciája – abban az esetben, ha e kategória a mindennapi életüket élő emberek rutinszerű cselekvéseit, kulturális mintáit tartalmazza (Giddens 1985). Eric Hobsbawm komikus vagy legalábbis nevenséges konstrukcióknak tekinti a nemzeti jelleggel kapcsolatos fejtegetéseket (Hobsbawm 1991). Még leginkább Anthony D. Smith az, aki könyvében (Smith 1986) ténylegesen reflektál az itt említett problémákra – mondván, hogy egy nemzet fennmaradása szempontjából van bizonyos jelentősége a nemzeti érzések és attitűdök kulturális reprodukciójának. Mindez pontosan mutatja, hogy a „nemzeti” különböző megnyilvánulási formáinak társadalomtudományi és -történeti vizsgálata mennyire nem tartotta tudományos problémának a nemzeti jellem és jelleg kérdését. Ennek ellenére (vagy talán éppen ezért) érdemes egy pillantást vetni egy olyan társadalomelméleti kísérletre is, amely megpróbálja a nemzetkarakterológiák zagyvaságait egy értelemmel bíró és értelmezhető nyelvre lefordítani.

Norbert Elias abból indult ki, hogy a nemzeti karakter nem tudományos (*vorwissenschaftlich*), illetve a tudományos elemzés számára használhatatlan kategória, amely helyett sokkal inkább egy sajátos viselkedésbeli és érzékelésbeli kánonról (Elias 1990, 67), egy olyan társadalmi habitusról kell(ene) beszélni, amely a társadalmi szerveződés különböző szintjeit, formáit határozhatja meg, és ezen keresztül válhat az individuumok viselkedésbeli önszabályozásának részévé (Elias 1987, 241–243). Azaz valamiféle időtlen nemzeti karakter, eredendő nemzeti jellem nem létezik. Léteznek azonban nemzeti mentalitások¹⁶ – mondja Elias –, amelyek elválaszt-

¹⁶ A mentalitás fogalma kiterjedt diszkusszió tárgya az utóbbi évek történettudományi irodalmában. A vonatkozó irodalom részletes ismertetése helyett vö. összefoglalóan Sellin 1987, Schöttler 1988.

hatalanok az egyes társadalmak „biográfiájától”, azaz a változó történeti körülmények által meghatározott pszichikai struktúráktól. A „nemzeti mentalitás” kategóriája a történeti folyamatok és események által kialakított magatartásformákat, attitűdöket, pszichikai reakciókat, illetve azok sajátos elrendeződéseit jelöli (Szűcs 1974, 174). Attitűdök, magatartásformák, viszonyulások azonban nem jönnek létre „hirtelen”, azaz itt hosszan tartó és összetett társadalmi, történeti és kulturális folyamatokról, valamint azok mentális reprezentációiról van szó. Látható tehát, hogy a nemzeti mentalitás Elias-féle felfogása az egyes nemzeteket jellemző tulajdonságokat a történeti fejlődésből levezethető és megmagyarázható objektív sajátosságokként kezeli. S noha egészen más a kiindulópontja s a megközelítési módja, mint a *Culture and Personality Studies*é volt, mégis sok szempontból hasonló következtetésekre jut. Elfogadja azt a feltételezést, hogy létez(het)nek társadalmi csoportokat jellemző attitűdök, pszichikai struktúrák, de ugyanakkor leszögezi, hogy ezek nem eredői, forrásai valamiféle kollektív kultúrának, hanem a közös történelmi és kulturális tapasztalatok következményei, amelyek történetileg változnak, s nem magyaráznak meg semmit, hanem maguk is magyarázatra szorulnak (Szűcs 1974, 308, 309).

A másik tudományelméleti hagyomány, amelyre itt egészen röviden utalni kell, s amelynek a kultúraközi kommunikáció vizsgálatának szempontjából különös jelentősége van, az az, amelynek fókuszában az etnikai csoportok, az etnicitás elmélete áll, és amelynek gazdag és jelentős kutatásai hagyományai vannak az etnológiában, a néprajzban és a kulturális antropológiában (Heinz 1993). Ezeket a kutatásokat némileg felületesen jellemezve három főbb irányvonalat, illetve megközelítési módot lehet megkülönböztetni. Az európai néprajz az etnikum, illetve az etnikai csoport fogalmát elsősorban a falusi, paraszti társadalmon belül használta, s a nagyobb, többé-kevésbé zárt területi egységben élő, azonos nyelvvel és kultúrával rendelkező csoportokat jelölte vele. A néprajzi kutatás alapkérdése az etnikai csoportok kulturális sajátosságaira, illetve a különböző etnikai csoportok közötti kulturális kölcsönhatások problémájára vonatkozott (Bromlej 1977). A klasszikus kulturális és szociálintropológia nagyon hasonló elveket követett a premodern társadalmak etnikai szerkezetének vizsgálatakor, noha az antropológiai elemzések már igen korán reflektáltak az etnicitás politikai vonatkozásaira, funkcióira is, különös tekintettel a széteső gyarmatbirodalmakra, illetve a „harmadik világbeli” modernizációra (vö. Gluckman 1958, Mitchell 1956). Végül röviden utalni kell azokra a – különösen sokrétű – kutatásokra, amelyek az amerikai és európai városokban élő bevándorlók, illetve a különböző városi etnikai csoportok vizsgálatát célozták, s amelyeknek középpontjában az adaptáció, illetve a társadalmi és kulturális asszimiláció problémái álltak (vö. Park 1950, Cohen 1974). Ezeket a nagyrészt empirikus jellegű vizsgálatokat aztán a hetvenes, nyolcvanas évek folyamán több, ma is klasszikusnak számító kézikönyv foglalta teoretikus keretekbe, s e munkák máig ható érvénnyel szemléltetik az etnicitás és az etnikai identitás modern felfogását és elméletét (Niedermüller 1989). Ezek az egymástól nagyon különböző kutatási irányok mind ugyanabból az alaptézisből indultak ki, amely a különböző kultúrákat az emberi viselkedés lokális kiformálódásainak, azaz olyan önmagukban álló, körül- és (másoktól) elhatárolt, homogén entitásoknak tekintették, melyek saját, különálló földrajzi, fizikai

helyekhez és terekhez kötődtek. Másként fogalmazva: ezek a kutatások azon a télen alapultak, hogy a csoport, a kultúra és a tér fogalmi kölcsönösen és teljes mértékben lefedik egymást, s a csoporthoz tartozás érzése, a csoporttal való identifikáció ebben a megfelelésben gyökerezik (vö. Caglar 1997, Gupta–Ferguson 1997). Ebből következően az etnológia és az antropológia az etnicitást, illetve a kulturális identitást olyan koncepciónak tekintette (illetve tekinti bizonyos mértékig még ma is), amely a kulturális különbségek térbeli artikulációján alapszik. Ennek megfelelően az etnikai csoport fogalma mindig egy jól körülhatárolható térben élő, azonos kultúrájú csoportot jelölt. A kultúraközi kommunikáció kutatása számára ebből az az elméleti következtetés adódott, hogy a nemzet, a kollektív nemzeti kultúra és a tér, azaz az ország, a „haza” fogalmi kölcsönösen és teljes mértékben lefedik egymást, s a nemzethez való tartozás érzése, a nemzettel való kulturális identifikáció ebben a megfelelésben gyökerezik, a nemzeti mentalitás, a nemzeti sajátosságok ebben a „háromszögben” szerveződnek. A csoport, a kultúra és a tér közötti azonosságnak, illetve megfelelésnek ez a koncepciója azonban nem egyszerűen antropológiai elmélet, hanem a modernitás mint történeti korszak politikailag és társadalmilag intézményesített „találmánya”, a nemzetállamoknak és a nemzeti hovatartozás eszméjének a mentális és kulturális alapja. Másképpen fogalmazva: itt a modernitás egyik alapvető jelentőségű fikciójáról van szó, arról a politikai és társadalmi gyakorlatról, amely az individuumokat konkrét helyekhez, valamint az azokon a helyeken „található” kultúrákhoz kapcsolja, s ily módon azonosítja. S pontosan ez az elv tükröződik vissza a kultúraközi kommunikáció elméletében. Liisa Malkki egy igen figyelemreméltó írásban (Malkki 1997) mutatta ki, hogy a modernitás e filozófiája hogyan csapódott le az etnológia és a kulturális antropológia elméleti diskurzusaiban.¹⁷ Malkki arra hívta fel a figyelmet, hogy az etnológia és az antropológia „elfogadta” – s kutatásaival állandóan bizonyította – a modernitásnak azt a tézisé, mely szerint a nemzetek mindenekelőtt mint különálló [*discrete*] területi egységek definiálандók. Ez azonban azt is jelentette, hogy a nemzeti kultúrát, illetve általában a kulturális csoportokat mint területi, territoriális entitásokat jelenítették meg. Az embereknek és a kultúrának ezt a „helyhez kötöttségét” politikai és társadalmi diskurzusok, tudományos kutatások, illetve különböző szimbolikus gyakorlatok naturalizálták, amelyek mind azt hangsúlyozták, hogy a (nemzeti vagy etnikai) kultúra konkrét helyekhez kötődik, illetve emberek egy adott csoportja – konkrét földrajzi területen való tartós – megtelepedettségének a függvénye. A „gyökér”, az „anyaföld” és az ahhoz fűződő kapcsolat, a „haza”, a nemzet mint „anya” vagy „apa”, a „szülőföld” – mind olyan metaforák, szimbolikus konstrukciók, amelyek a „helyhez kötöttséget” mint valami természetes állapotot vagy kapcsolatot jelenítik meg, s valamely csoport vagy individuum társadalmiságát [*sociality*], illetve kultúráját ebből a „helyből” vezetik le (vö. Caglar 1997). Ugyanakkor ezek a szimbolikus konstrukciók megteremtik azt a kulturálisan kódolt kognitív rendszert is, amelynek segítségével individuumok és csoportok a környező világot kategorizálják,

¹⁷ Ez a leírás azonban minden további nélkül alkalmazható a kultúraközi kommunikáció kutatásának területére is, amely egyébként is a legszorosabb kapcsolatban áll az etnológiával, illetve az antropológiával.

azaz felosztják azt „otthonra” és „idegenre”, „mienkre” és „máséra” stb. A kulturális különbségeknek ez a territorializált felfogása tehát különböző utakon és módokon teremtette meg a „közösségnek”, az etnikai csoportnak, a nemzetnek, azaz az ugyanazon a helyen élő, azonos kultúrával rendelkező, zárt csoportnak a mítoszt.¹⁸

2.3.5

Összefoglalóan azt lehet megállapítani, hogy a kultúraközi kommunikáció elmélete a következő alaptételekből indul ki:

- a) a kultúrák egymástól különbözőek és egymástól megkülönböztethetők, azaz rendelkezünk azzal a kulturális képességgel és tudással, hogy pl. a svédek megkülönböztessük az olaszoktól;¹⁹
- b) kultúra és kommunikáció egymástól elválaszthatatlan jelenségek; kultúra nélkül nincs kommunikáció, és kommunikáció nélkül nincs kultúra;
- c) a kommunikáció adott formájában részt vevő aktorok mindig valamely kultúra reprezentánsai, azaz amikor egy svéd egy olasszal beszél, akkor egyidejűleg a svéd kultúra az olasz kultúrával kommunikál;
- d) valamely kultúra reprezentánsának lenni egyet jelent a kommunikáció egy sajátos módjával, azaz egy svéd szükségszerűen más kommunikációs szabályokat követ, mint egy olasz;
- e) az ugyanahhoz a kultúrához való tartozás megkönnyíti, a más kultúrához való tartozás pedig megnehezíti a kommunikációt.

S noha ezek az elméletek a társadalmi létezésnek nyilvánvalóan nagyon fontos aspektusaira és dimenzióira reflektálnak, mégis befejezésül fel kell hívni a figyelmet az ezekkel kapcsolatos teoretikus problémákra. Mindenekelőtt azokra az elméleti változásokra gondolok, amelyek az utóbbi évtizedben a kultúra fogalmával kapcsolatban megfigyelhetők. Az előbbiekben említett tudományelméleti hagyományok mind hangsúlyozzák ugyan valamilyen formában a kultúra történeti változásait, alapvetően azonban – bár gyakran csak implicit módon – abból indulnak ki, hogy a kultúrákban mégiscsak elsősorban egyfajta „belső kontinuitás” (mentalitás, hagyomány, kulturális örökség) dominál, ami meghatározza az egyes emberek viselkedését, s aminek alapján etnikai vagy nemzeti kultúrákról lehet beszélni. A „késő modern” etnológiai és antropológiai kutatások azonban arra hívják fel a figyelmet, hogy milyen teoretikus nehézségekkel jár a mai, globális világban a kultúra „hagyományként” vagy „örökségként” történő definiálása. Éppen ezért a kultúrát sokkal inkább úgy kell tekinteni, mint egy le nem záródó és le nem zárható konstrukciós folyamat állandóan változó, „törékeny” produktumát (Hannerz 1992, 218). A kultúra nem

¹⁸ Noha ez egy másik elemzés témája lehetne, mégis meg kell itt röviden említeni, hogy ez a térben megnyilvánuló, térhez kötött kultúra jelentette hosszú évtizedeken keresztül (sőt bizonyos mértékben még ma is) az antropológiai kutatás tárgyát és egyben a helyét is, vö. Olwig-Hastrup 1997. Vö. még Mintz 1998.

¹⁹ Ez ugyanis nem magától értetődő képesség. Emberek között kulturális különbségeket tenni, illetve kulturális különbségeket észlelni fontos összetevője a kulturális tudásnak.

valamiféle az individuális viselkedésbe kitörölhetetlenül beleprogramozott „kollektív sajátosság”, hanem egy olyan szimbolikus eszköz, amelyet folyamatosan létrehozunk, „termelünk”, s egyidejűleg állandóan alakítunk, változtatunk, kicserélünk stb., azaz a legkülönbözőbb társadalmi helyzetekben használunk. A változtatható, választható, az „opcionális kultúrának” ez a koncepciója persze alapvetően szemben áll a modernitásnak azzal a kulturális fikciójával, amely szerint az individuumok folyamatosan és állandóan *ugyanannak* a társadalmi csoportnak s ezáltal *ugyanannak* a kultúrának a tagjai, mert csak ez a szükségszerűség biztosítja az integráns társadalmi élet lehetőségét (Eriksen 1993, 148). A problémát mindenekelőtt az jelenti, hogy a késő modern társadalmakban élő emberek számára egyre kevésbé adott az ugyanazon a kultúrában való állandó és folyamatos élés lehetősége, hiszen ezek a társadalmak *per se* transznacionális és hibrid világok, amelyeket nem egyszerűen a különböző etnikai csoportok egymás mellett élése, hanem a kulturális különbségek állandóan változó hálójá, a kulturális kreolizáció és hibridizáció folyamata jellemez. A kreolizáció és a hibridizáció két olyan társadalomtudományi kategória, amelyek a késő modern társadalmak kulturális jellegét kísérlik meg leírni (vö. Hannerz 1987, Pieterse 1998, Bhabha 1994). A kreolizáció metaforája – mint a kultúra kutatásának annyi más fogalma – a nyelvészetből származik, s valamely kultúra belső heterogenitására, keveredettségre, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására és az ennek nyomán kialakuló új szintézisre utal. A hibridizáció koncepciója pedig a különböző kultúrák keveredését, a különböző kulturális logikák és identitások egymásba fonódását, az egymásba olvadó kulturális áramlatokat jelöli, amelyek a kulturális különbségeknek az éles elválasztó határokon alapuló hierarchikus rendszerét alapjaiban kérdőjelezzik meg. A kreolizáció és a hibridizáció fogalmi tehát a kollektív kulturális örökségek, az „alapjaiban változatlan” nemzeti mentalitások – ideológiai és tudományos – eszméjének problematikus voltára mutatnak rá. Azt hangsúlyozzák, hogy az etnikai és nemzeti kultúrákat társadalmi folyamatnak, egy szociokulturális opciónak, a társadalmi szerveződés egy lehetséges stratégiájának érdemes tekinteni; olyan társadalmi „terméknek”, amely az önmagunk és mások meghatározására irányuló, a politikai és társadalmi téren belüli kizárásokról és bennefoglalásokról folyó szimbolikus „tárgyalásoknak” az eredménye. Az etnikai és nemzeti kultúra olyan szimbolikus társadalmi termékek tehát, amelyek a különböző társadalmi és politikai helyzetekben más és más formákban bukkannak fel, eltérő szemantikai tartalmakat hordoz(hat)nak, s bármikor újraalkothatók, hogy ily módon az egyes társadalmi csoportok, illetve individuumok a változó társadalmi környezetre, politikai helyzetre, hatalmi és csoportközi viszonyokra, szemiotikai kódokra folyamatosan reagálni és reflektálni tudjanak (vö. Smith 1992, 512). Éppen ezért a kultúraközi kommunikáció kutatása sem elégedhet meg a kommunikációs félreértések és nehézségek leírásával, hanem figyelmét a kultúraközi kommunikáció társadalmi funkcióira kell fordítania.