

.....

A posztmodern társadalomtudományban "csupán" eltérő hangsúlyok, értelmezési különbségek, a metodikai eszközök közötti bizonytalan választások, összezsúszott határok, s ennek megfelelően "részigazságok" vannak. És van mindezekelőtt a kutatás — oly sokszor megcsúfolt, de ettől nem megszűnő — felelőssége. A saját társadalom antropológiai kutatása ebben az értelemben posztmodern társadalomtudomány. Nem gondolja magáról, hogy végérvényes és "örök" igazságokat tud elmondani a világról, hanem belátja a tudománynak az emberi létezésből következő eredendő korlátait. Mindez azonban nem kevés!

Niedermüller Péter

A

kultúrákutatás esélyei

.....

Niedermüller Péter dolgozatának és a vele kapcsolatos reflexióknak közreadásával a *Replika* egy több éve tartó vitába kapcsolódik be. Célunk, hogy a polémiaiban megmerevedni látszó álláspontokat oldjuk, és a továbblépés útjait keressük. A hozzászólásra felkértek névsorát a szerzővel együtt állítottuk össze. Várakozásaink szerint ez a kör az írások megjelenését követően bővülni fog. Következő számunkban így néhány további hozzászólást, végül a vita lezárásaképpen Niedermüller Péter válaszát szeretnénk közölni. Karády Viktor tanulmányának lefordítására azért vállalkoztunk, mert a témát ily módon is szeretnénk egy tágabb összefüggésrendszerbe illeszteni.

.....

Niedermüller Péter

Paradigmák és esélyek

avagy
a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában*

Bevezetés

Az utóbbi évtizedben Magyarországon – akárcsak számos más kelet-európai országban – jelentős mértékben megerősödött a kulturális antropológia iránti érdeklődés, amit ma már aligha lehet véletlennek tekinteni. Jól ismert tény, hogy a kultúra kutatása Európában, Európa egyes régióiban az utolsó száz év során eltérő utak mentén fejlődött, különböző diszciplínák keretein belül zajlott. E megközelítéseknek, szemléletmódoknak – eltekintve most a szociológiai és filozófiai indítatású vizsgálatoktól¹ – két, egymástól lényeges pontokon eltérő, számos vonatkozásában azonban érintkező módja alakult ki. Közép- és Kelet-Európában, illetve bizonyos mértékig Észak-Európában a néprajztudomány vált a kultúra kutatásának elsődleges diszciplínájává. Az angolszász világban, illetve a francia nyelvterületen viszont a kulturális és szociálanropológia vált meghatározóvá.² Ennek a ténynek számos tudománytörténeti, elméleti, társadalmi, politikai oka és következménye volt, amelyeknek áttekintésére frásomban nem vállalkozhattam. Ugyanakkor azonban a jelenség, amelyről itt szó van – egy új tudományos szemlélet elterjedése, s ebből következően a társadalomtudományi kutatások belső határainak átrendeződése –, mindenképpen

* A tanulmány egy korábbi változata megjelent "A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon" című kötetben. (Miskolci Egyetem, A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék füzetei 1, 1993.)

megérdemli a figyelmet. Nem is annyira azért, hogy valamiféle definitív válasz fogalmazódjon meg, hanem inkább azért, mert így jól nyílik a társadalomtudományi kutatások egy Magyarországon kevésbé ismert tartományának áttekintésére.

A dolgozat *első részében* arra törekszem, hogy megvilágítsam, melyek azok az elméleti, módszertani elvek, szempontok, amelyek mentén a hagyományos néprajztudomány kialakította és a mai napig működteti kutatási gyakorlatát. Ez a feladat már csak azért sem kerülhető meg, mert a kulturális antropológiai kutatások – Kelet-Európában mindenütt – a néprajztudomány keretein belül, de a néprajztudomány hagyományos paradigmájának ellenében alakultak ki. Számomra nyilvánvaló, hogy a néprajztudomány elméleti és módszertani ellentmondásai paradigmatis értékűek, s ennek megfelelő bánásmódot érdemelnek; azaz a kelet-európai antropológia néprajzkritikája nem egyedi teljesítményekre, hanem a néprajzi paradigmára irányul. A *következő részben* a modern társadalomtudományi kutatásoknak egészen röviden azokat a mozzanatait tekintem át, amelyek a mai antropológiai megközelítés szempontjából különös jelentőséggel bírnak; annak mintegy a kontextusát alkotják. A *harmadik részben* az antropológiai kultúraelmélet néhány általánosabb tanulsággal járó vonatkozására hívom fel a figyelmet. Az utóbbi évtizedben az antropológia alapvetően átalakult; akárcsak a hatvanas évekbeli helyzettel összehasonlítva is meglehetősen a változások.³ E változások egyik meghatározó elméleti mozzanatát jelenti egy, a korábbiaktól jelentős mértékben eltérő kultúrafelfogás kidolgozása. Szeretném nyilvánvalóvá tenni, hogy az antropológia ma már régen nem csupán egy, a "primitív" kultúrákat vizsgáló "ártatlan" diszciplína, nem az etnológia szinonimája, hanem a saját társadalom elemzésének sajátos dimenziókkal bíró módja (Gullestad, 1989; Hastrup, 1990: 253–268). Ezt *követően* a társadalomtörténeti kutatások egy – a mindennapi élet, a társadalmi folyamatok mikroszintjére irányuló – "antropológizált" irányzatát tekintem át röviden, mint a mai antropológiai kutatások egyik fontos összetevőjét. *Végül* pedig azt igyekszem megfogalmazni, milyen kihívásokkal tud szembenézni, s milyen lehetőségekkel bír(hat) az antropológia ma Európának ezen a részén.

E dolgozat első változata 1991 nyarán és őszén íródott Tübingenben, egy nagyobb, az Alexander von Humboldt-Stiftung támogatásával végzett kutatás keretében. A szöveg egy másik változata bemutatásra került 1992 novemberében, a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke által rendezett kulturális antropológiai konferencián. A tanulmány elkészítésében sokan és sokféle módon voltak a segítségemre; mindannyiuk felsorolására itt nincsen mód. Külön köszönetet szeretnék mondani Hermann Bausingernek és Konrad Köstlinnek azokért a hosszú beszélgetésekért, amelyek nélkül nemcsak ez a dolgozat nem készülhetett volna el, hanem én magam is szegényebb lennék ezeknek a beszélgetéseknek az emlékével. Köszönettel tartozom Michi Knechtnek és Gisella Welznek, valamint a tübingeni egyetem Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft által az 1990–91. tanév tavaszi szemeszterében megtartott "Forschungsdesign und Textualisierungsstrategien in der Kulturwissenschaft" című szeminárium résztvevőinek, akik mintegy "rákényszerítettek" az itt elmondottak első megfogalmazására. Végül köszönettel tartozom Sárkány Mihálynak, aki a miskolci konferencián elmondott korreferátumában számos fontos megjegyzést tett. E felsorolás természetesen nem terelheti el a figyelmet a tényről, hogy a dolgozat hiányosságai miatt egyedül engem terhel a felelősség.

A hagyományos néprajztudomány: paradigma és kritika

Az európai néprajz legújabb kori tudománytörténetének egyik sajátossága, hogy a konzervatív szemléletű, sőt anakronisztikusnak nevezhető kutatások, valamint a radikálisan új elveket követő és kidolgozó vizsgálódások – állandó súrlódások közepette ugyan, de mégis – megfértek ugyanazon diszciplína keretein belül. Az európai néprajz ma mind elméletét, mind metodikáját, mind pedig kutatási tárgyát illetően figyelemre méltó sokféleséget mutat. Ha azonban ezt a sokféleséget kicsit közelebbről szemügyre vesszük, akkor érdekes megfigyeléseket tehetünk. Megállapíthatjuk például, hogy a nyugat-európai és részben észak-európai országokban a néprajz címszó (vagy annak változatai) egészen más típusú és jellegű tudományos tevékenységet jelöl(nek), mint a közép-, kelet- és délkelet-európai országokban. Úgy tűnik, hogy Európa nyugati és északi régióiban már korábban megtörtént a tudománytörténeti múlt feldolgozása, az elavult, meghaladott elméleti és módszertani örökség feldolgozása; míg máshol – így például Magyarországon – még hozzá sem kezdtünk e feladat elvégzéséhez. Az antropológiai szemlélet felbukkanása, megerősödése kétségtelenül sietteté a tudománytörténeti múlt kritikai feldolgozásának folyamatát – már csak e diszciplína identitásának, egymáshoz való – történeti, ismeretelméleti, ideológiai stb. viszonyának tisztázása okán is. A kelet-európai antropológia szerveződése két pilléren nyugszik. Egyrészt felfedezésre és adaptálásra kerül a kulturális és szociálintropológia elmélete, módszertana, tudománytörténeti múltja és jelene. Másrészt viszont a tudományterület konstituálódásának fontos összetevője az a kritika, amely nem általában a néprajzra mint tudományra, nem a mai néprajzi kutatások egészére, hanem azoknak arra az irányzatára vonatkozik, amelyet *hagyományos* néprajzi kutatásnak lehet nevezni.⁴ E kritika mégcsak azt sem kívánja bizonyítani, hogy a *hagyományos* néprajztudomány valami teljesen hasznavehetetlen "dolog". Norbert Schindler joggal állapította meg, hogy a hagyományos néprajz hosszú ideig egy olyan tudományterület volt, ahol a legelképesztőbb félremagyarázások és a szolid empirikus ismeretek meglehetősen egyaránt éltek; ahol az egyéni érdeklődés tudományos tevékenységként tételezhető, és a metodikai konvenciók nem szükségszerűen vezettek mindenkit tévútra (Schindler, 1984: 35). A néprajz egyszerűen kétarcú volt, egyrészt tudományként működött, másrészt azonban valamilyen nem-tudományos tevékenység is volt. A tudományos és nem-tudományos attitűd azonban nem mindig vált egyértelműen ketté, a tudományos teljesítmény egyidejűleg politikai-nemzeti "szolgálat" is volt (Köstlin, 1973: 136); sőt kissé élesebben fogalmazva, a néprajztudománynak a művelése *elsősorban* politikai, nemzeti feladat volt. Az európai néprajz egy olyan diszciplínaként szerveződött meg, amely egyrészt kutatott, tudományos vizsgálatokat folytatott, másrészt azonban nem tudott lemondani arról az ambíciójáról, amit Orvai Löfgren a "hagyomány archiválásának" nevezett (Löfgren, 1990:4), s amely törekvés szoros összhangban állt azzal a meggyőződéssel, amely szerint a néprajznak mint tudománynak az a feladata, hogy valamit "megmentsen".

Mindebből következően a *hagyományos* néprajzi kutatás kritikája egyrészt elméleti jellegű és a kutatás elméletére, fogalmi készletére, metodikai érzékenységére, pontosságára irányul; másrészt viszont társadalmi és ideológiai tartalmú, amennyiben a tudományterület

ismeretelméleti bizonytalanságait, tisztázatlanságait összefüggésbe hozta a kutatások eredményeinek politikai, ideológiai manipulálhatóságával, felhasználhatóságával. Hogy a kritikának ez a két ága vagy iránya milyen szorosan összetartozik, azt jól illusztrálja Hermann Bausingernek egy 1969-ből származó megállapítása:

"A tudománytörténeti előzmények miatt elengedhetetlenül szükséges az ideológiakritikai szempont. Az ideológiakritika ebben az esetben magára a tudománytörténetre vonatkozik. (...) A tudománytörténet ugyanis nem választható el az egyébkénti kutatástól; a tudománytörténeti kritika azon tárgyak kutatásának közvetlen kritikáját jelenti, amelyeket a korábbi harmonizáló, vagy ahistorikus-mitizáló értelmezésektől megszabadítva, újra meg kell ragadni és újra meg kell mutatni" (Bausinger, 1969: 234).

Tudománytörténet és ideológiakritika

Amikor valamilyen tudományterület szempontrendszerének, megközelítési módjainak, kutatási gyakorlatának kritikai értelmezéséről van szó, akkor mindezt a tudománytörténeti örökség kontextusában kell (mert csak ott lehet) elvégezni. A tudománytörténeti múlt jelen esetben azt mutatja, hogy a hagyományos néprajz elméleti tisztázatlanságai, gyengeségei, illetve a néprajz különböző reakciós politikai, ideológiai, kulturális célok szolgálatába való állítása között egyenes és szükségszerű összefüggés áll(t) fenn. Ebben a közegben a tudománytörténeti múlt kritikus feldolgozása természetesen jelentette az első lépést, mivel csak az ettől a múlttól való kategorikus elhatárolódás biztosíthatta a továbblépés lehetőségét. Ennek a szükségszerű és adatolható összefüggésnek az egyik pillérét a hagyományos néprajztudomány – sok helyütt és számos vonatkozásban máig megőrződött – *"hamis tudata"* jelentette. Valamilyen tudományterület *"hamis tudatáról"* akkor beszélhetünk, ha az adott diszciplína bármilyen oknál fogva nem vesz tudomást az *"új valóságokról"*, a valóság új megnyilvánulásairól, sőt a valóság *"új arcát"* régi, meghaladott kategóriákkal igyekszik elleplezni (Mannheim, 1952: 85). A hagyományos néprajz pontosan ezt a gyakorlatot követte, és így a 20. század hatvanas éveinek közepére teljességgel egy, *"a valóság által meghaladott"* tudománnyá vált. Ez azt jelentette, hogy a tudományterület célkitűzései és a társadalmi valóság között megszűnt a kapcsolat, azaz a néprajz állandó jelleggel olyan problémákat kutatott, amelyek már elvesztették társadalmi relevanciájukat, jelentőségüket. Ennek a hamis tudatnak fenntartása kettős következménnyel járt.

Egyrészt egy reakciós társadalom- és kultúrakritikához vezetett (Scharfe, 1970: 87); másrészt – és ebben a pillanatban ez a lényegesebb – azt az illúziót keltette, hogy a néprajz valamiféle érték-, politika- és ideológiamentes tudomány. A hagyományos néprajz tudománytörténete azonban valójában ennek az illúzióknak az ellenkezőjét bizonyította, azt a tényt, hogy a néprajztudomány kialakulásától kezdve mindig meghatározott politikai, ideológiai célok szolgálatában állt, sőt ez volt kialakulásának talán a legfőbb oka. S itt nemcsak a kora 19. századi nemzeti mozgalmakról, a *"nép"* felfedezéséről s a néprajznak ebben az egész folyamatban játszott szerepéről van szó. Hanem sokkal inkább arról a mélyebb – és nagyon ritkán hangsúlyozott – kapcsolatról, amely a néprajz és a mindenkor hatalom között fennáll(t). Utz Jeggle joggal mutatott rá, hogy a néprajzot – azaz azt a

.....

tudományterületet, amely állandóan "éppen valami elűnőt" akart megmenteni – mindig akkor használta fel a hatalom, amikor a társadalmat a változásokkal szemben – szimbolikus eszközökkel – "immunizálni" akarta; amikor a hagyományt, az "áthagyományozott normákat" a társadalmi gondolkodás megmerevítésére, a társadalmi mentalitás változásainak feltartóztatására kívánta felhasználni (Jeggle, 1970: 19–20). Persze túlzás lenne csupán úgy tekinteni a néprajzra, mint a politikai, ideológiai manipuláció egyik alig leplezett eszközére. Az igazságtalan általánosítás mögött azonban meghúzódhatnak olyan részigazságok, amelyek tudatosítása elkerülhetetlennek látszik.

Nehezen tagadható, hogy a néprajztudomány úgy tett, mintha nem tudna arról, minden társadalomtudományi kutatásnak vannak "akaratlan következményei". Mindenféle tudományos ismeret egy társadalmi térben konstituálódik, azaz a tudományos kutatás elválaszthatatlan attól a társadalmi kontextustól, amelyben lebonyolódik. Ennek a ténynek a figyelmen kívül hagyása azzal a következménnyel jár, hogy a kutatás, illetve a kutatás célja egymástól elválják, azaz bármely kutatás bármely cél érdekében felhasználható. S hogy itt nemcsak teoretikus lehetőségekről van szó, azt jól bizonyítja az európai néprajzi kutatás története, amely egyben a néprajz különböző – a kutatás eredeti céljaitól igen távol álló – célok érdekében történő felhasználásának is a története.³ A hagyományos néprajzi kutatás ezt a helyzetet úgy próbálta meg feloldani, hogy önmagát valamiféle "tisztá", politika- és ideológiamentes tudományként tételezte. Másként fogalmazva: saját értékpremisszáinak nyílt megfogalmazása helyett visszahúzódtott egy feltételezett semleges szférába. Ez a visszahúzódnás azonban azt eredményezte, hogy az uralkodó (politikai és ideológiai stb.) értékek, eszmék számára megnyílt a tudomány területére való behatolás lehetősége; s ily módon a néprajzi kutatás – akárcsak a "politikamentes" társadalomtudományok általában – a lehetséges hatalmi technikák egyikévé vált. Az a magatartás pedig, amely a néprajzi kutatás politika- és ideológiamentességét partikuláris kutatási témákba, a múltba való visszahúzódnással igyekezett biztosítani, csupán azt az attitűdöt illusztrálta, amely a politikai "ártatlanságot" tudományos szempontból jelentéktelen és érdektelen kutatások árán próbálta megszerezni (Jeggle, 1970: 22–31). Mindez nem azt jelenti, hogy a néprajz közvetlen módon a hatalom gyakorlásának eszköze lett volna. Azt azonban látni kell, hogy minden uralmi rendszer létrehozza a hatalmi technikák szimbolikus mechanizmusát, amely mechanizmusnak a társadalomtudományok nem elhanyagolható összetevőjét jelentik. A társadalomtudományok ilyen jellegű felhasználása ellen aligha lehet védekezni; lehet azonban ezt a helyzetet *tudatosítani*.

A hagyományos néprajzi kutatás viszont pontosan ezt a tudatosítást igyekezett megke-
rülni, s a kutatást a politikától, ideológiától távol tartani. Ez a kísérlet eleve kudarcra volt ítéelve, amint azt európai néprajz története bizonyítja. E megállapítás érvényességén az sem változtat, hogy az uralkodó értékeknek és ideológiáknak a tudomány területére való behatolása nem látványos eseményeknek, hanem sokszor nehezen felismerhető mozzanatokon, rejtett esatornákon keresztül valósul(t) meg. A hagyományos néprajzi kutatás ugyanis a felszínen "semlegesnek" szeretett volna látszani. Múltba forduló, partikuláris kutatási témáin keresztül azonban mintegy "előrajzolta" az uralkodó értékek számára szükséges tudományos koncepciókat; a hatalom pedig különböző módokon jelezte az előrajzolandó kép(ek) kontúrjait, illetve azok felhasználhatóságát, ideológiai értékét. Azaz a néprajz tudományos gyakorlata és bizonyos politikai, társadalmi ideológiák között állandóan volt egyfajta folyamatos és szoros kölcsönhatás (amelyről lehet ugyan nem

• • • • •

beszélni, de a kölcsönhatás tényét nehéz lenne tagadni). Itt nem egyszeri tüneti jelenségről, hanem a hagyományos néprajztudomány egyik lényegi sajátosságáról van szó. Hermann Bausinger már 1969-ben arról írt, hogy értelmetlen dolog a néprajz válságáról beszélni, mert ez a fogalmazás azt a benyomást kelti, mintha hosszú ideig minden rendben lett volna, mintha a "betegség" csak részleges lenne, és lehetséges a gyors gyógyulás (Bausinger, 1969: 232). A néprajz nehézségei azonban ennél sokkal mélyebben gyökereznek, és magának az egész tudományterületnek a "*kognitív identitását*"⁶ érintik. A bajok gyökerei részben ott találhatók, hogy a néprajz egy olyan tudományterületként definiálta magát, amely kizárólagosan egy meghatározott tárggyal foglalkozik; azaz ennek a diszciplínának a határait nem elméleti és módszertani megfontolások, hanem a kutatás tárgya határozza meg. Ennek a felfogásnak azonban megvannak a szükségszerű következményei. Mindezekelőtt azért, hogy a néprajztudomány a kutatás tárgyán keresztül határolta meg önmagát, képtelen vált mindazoknak a koncepcióknak, hagyományoknak, tendenciáknak, sajátosságoknak a meghaladására, amelyek e tárgyba beépültek. S itt elsősorban (de nem kizárólagosan) a nép és a népiség politikai, ideológiai koncepciójáról van szó. A néprajztudomány szerkezetébe a népi ideológia egy sajátos válfaja oly mélyen belefűződött – nem utolsósorban éppen a néprajz előbb említett "politikummentességének" következtében –, hogy ezektől csak rendkívül nehezen lehet elhatárolódni anélkül, hogy az ember magától a néprajztól is ne határolódna el.

"A nép-ideológia adta a néprajz arculatát, természetesen nemzetileg beszűkítve és gyakran nacionalista módon kihegyezve" (Bausinger, 1989: 28–29).

E helyütt csupán az itt rejlő problémáknak egyetlen dimenziójára, ezeknek a kategóriáknak az "ismeretelméleti következményeire", azaz a néprajz "elméletellenességének" lehetséges okaira; két egymással látszólag szemben álló, valójában egymást jól kiegészítő tényezőre szeretnék rámutatni. A néprajztudomány ugyanis egyrészt valami "egésszel" foglalkozott, amely a "nép(i)" címkéjét hordta magán, s így semmi további reflexiót (például valamiféle elméleti kontextust) nem kívánt, hiszen e címke segítségével önmagát legitimálta. Ezt az "egészre", a "népre" irányuló érdeklődést megfelelő módon egészítették ki azok a partikuláris részleteket, részjelenségeket elemző vizsgálatok, amelyek esetében viszont semmiféle további problémaösszefüggés nem volt felfedezhető azon kívül, hogy ezek a részjelenségek magát az egészet, a népi kultúrát voltak hivatottak reprezentálni (Bausinger, 1970: 158). A hagyományos néprajztudomány elméletellenességének persze egyéb, mélyebben fekvő okai is voltak; mondhatni a néprajznak mint tudománynak eredendően, a kezdetektől fogva elméletellenes volt a struktúrája. Egyrészt azért, mert a néprajz már a 19. században a kulturális objektívációkat állította érdeklődése középpontjába, azok gyűjtését, osztályozását stb., nem pedig az ezen objektívációk mibenlétére irányuló (elméleti) kérdések felvetését és megválaszolását tekintette feladatának (Bausinger, 1968–69: 55–56). Másrészt azt sem lehet tagadni, hogy a néprajz elméletellenessége szoros kapcsolatban állt a néprajztudomány konzervativizmusával, a politika- és ideológiamentesség korábban említett illúziójával (Jeggle, 1970: 33). Mindaddig, amíg a néprajz egy elképzelt népi kultúra megismertését tartotta a tudomány feladatának, s e célkitűzésből következően "nem tudott" a társadalom tényleges problémáival foglalkozni, addig elméletre, elméleti igényű megközelítésekre sem volt szükség. Sőt az elméleti szempontok

hangoztatása egyenesen nemkívánatos volt, mert elvonta a figyelmet a megmentés mozzanatáról, hiszen az "elképzelt múltba" való bezárkózás ellenébe hatott.

A néprajzi elmélet "fehér foltjai"

S éppen ezen a ponton fordul át a hagyományos néprajz ideológiai pozícióira irányuló kérdésfeltevés az elméletellenesség következetes kritikájába. E kritika megintcsak székszerűen többirányú, amely irányok azonban néhány fontos ponton összetalálkoztak. Az egyik ilyen fontos találkozási pontot a *kultúra* kategóriája, pontosabban az a néprajzi gyakorlat jelentette, amely a kultúra funkcionálisan összetartozó szintjeit a kutatás gyakorlatában strukturálisan (gyakran analitikus okokból) szétkapcsolta, egyidejűleg azonban elfelejtkezni látszott e szétkapcsolás elméleti következményeiről. Ez a szemlélet különböző "minőségű" kulturális jelenségeket, területeket (anyagi, szellemi, társadalmi kultúra) határol el egymástól, s úgy tekint a kultúrára, mint ezen területek mechanikusan összekapcsolódó szerkezetére. Ez a szétkapcsolás, illetve a kultúrának ez az analitikus szemlélete meghatározó jelentőséggel bír(t) a hagyományos néprajzi kutatás szempontjából. Leginkább azért, mert így módon a néprajztudomány a kultúrának egy olyan felfogását tekintette a sajátjának, amely a kultúra totalitása helyett a valóság szegmentált voltát helyezte előtérbe (Köstlin, 1981: 9). Ennek a ténynek pedig azért volt különös jelentősége, mert a néprajztudomány az így módon megvalósuló munkamegosztáson, a belső határok lefektetésén, a kutatás tárgyának állandó redukcióján, a kulturális *jelenségek közötti különbségek* hangsúlyozásán keresztül nyerte el metodikai "biztonságérzetét" (Bausinger, 1978: 4). A néprajztudomány azáltal, hogy kialakította a kutatás tárgyával kapcsolatban az "autonóm részrendszereket", illetve létrehozta a "néprajzi kánont" (Scharle, 1970; Bausinger, 1980: 4; 1987: 338), automatikusan háttérbe szorította a szintetikus jellegű, összetettebb kérdésfeltevéseket. A néprajzi kánonhoz való ragaszkodás mintegy megindokolta, és megmagyarázta a néprajz és a többi társadalomtudomány közötti "távolságot"; sőt mintegy a néprajztudomány egyik, meghatározó fontosságú specifikuma szerepelt.⁷ Ezek a részrendszerek aztán önállósultak, s a továbbiakban az ezek közötti kapcsolatot nem az egészszel – a kultúrával – való viszonyuk határozta meg, hanem a kutatásnak valamiféle – az előbbieken már említett – "népiség" iránti érdeklődése (Bausinger, 1969: 236). Azaz például a népi építészeti és a népmesét nem az kötötte össze, hogy ezek egy kulturális szerkezet megnyilvánulásai, hanem az, hogy ezek "népiek". Így módon a mindennapi élet tényei, a kultúra jelenségei mint különlegességek, kuriozitások kerültek bemutatásra (Bausinger, 1978: 8). A hagyományos néprajzi kutatásnak ez a tény, illetve az ebből következő reflektálatlan tradicionalizmus és polgári "Binnenexotismus"⁸ biztosította az elméleti, metodikai koherenciáját (Kaschuba, 1988: 11; 1986), de ez vált a néprajz – az előbbieken már ugyancsak említett – kognitív identitásválságának okává is.

Mindez pontosan visszatükröződött abban a "szótárban", *fogalmi készletben*, amelynek segítségével a hagyományos kutatás kifejezte magát. Az olyan fogalmak, mint például közösség, hagyomány, népiélet, szokás, kontinuitás, eredetiség, ősiség már eleve minden további elemzést nélkülöző, reflektálatlan kategóriák voltak, s így egyáltalán nem csoda, hogy a hagyományos néprajzi megközelítés ezeken a fogalmakon, ezek használatán keresztül alakította ki a népi kultúra reflektálatlan képét (Greverus, 1969: 11–12); és persze

.....

azt a hagyományos néprajzi kutatás "ontológiai lényegét" alkotó elképzelést, amely szerint a néprajz "a hagyomány és a közösség" (Richard Weiss) által meghatározott kulturális jelenségeket vizsgálja; amely szerint a néprajz "az áthagyományozott társadalmi renden belüli életet vizsgáló tudomány" (ahogy Leopold Schmidt fogalmazott egykor; Köstlin, 1973: 142). Az említett fogalmak – noha különböző jelenségeket jelöltek, és "kiterjedésük" is különböző mértékű volt – néhány fontos azonos sajátossággal bírtak. Mindenekelőtt abban a tekintetben, hogy ezek nem "üszlán" tudományos, azaz a tudományos megismerés belső logikájából következő kategóriák, hanem a priori ismereteket magukban foglaló decizionisztikus fogalmak (Scharfe, 1970: 77). Ezeken a kategóriákon, az ezekbe foglalt projekciókon keresztül valósult meg a néprajzi kutatásnak a hagyományra irányuló kizárólagos érdeklődése⁹: az a feltételezés, amely szerint hagyomány nélkül nem lehet "népéletről" beszélni; "a hagyomány nélküli nép nem nevezhető népnak néprajzi értelemben" (Köstlin, 1973: 144). Az említett kategóriák valamiféle "állandó lényeg" (Hermann Bausinger) meglétére utalnak, amely csak és kizárólag a múltban található meg. Ez a múlt azonban nem más, mint a társadalmi életnek egy olyan kimetszett szelete, amelyet éppen a néprajzi kutatás által kiválasztott és meghatározott archaikus reliktumok határolnak körül (Bausinger, 1968–69: 56; Jeggle, 1970). Amikor a néprajzi kutatás népdalról, népmondáról, népművészetről stb. beszél, akkor nem a "nép" kulturális praxisáról, hanem a tudomány által mesterségesen létrehozott, körülhatárolt és "ápol" reliktumokról volt szó (Bausinger, 1969: 246–247; Niedermüller, 1990). Egyidejűleg azonban ez az "állandóság" a pozitívista néprajzi gyakorlat variációk iránt érzett lelkesültségét is igyekezett integrációs tendenciákkal ellensúlyozni (Bausinger, 1969: 232). Alapvetően olyan kategóriákról van itt szó, amelyek a népi kultúrát egy múltban létező, statikus képződménynek, s ennek megfelelően a néprajztudományt egy múltra orientált diszciplínának tekintették. A hagyományos néprajzi kutatás fogalmi szótára a valóságnak csak a torzképét volt képes megmutatni, mivel a népi kultúra sajátosságaként csak az "organikus egységet", az egyöntetűséget, az egyformaságot, az azonosságot, a folyamatos kontinuitást stb. hangsúlyozta, s ily módon megakadályozta a kritikus kérdésfelvetéseket, egy használható néprajzi elmélet kialakítását, más társadalomtudományok elméleti, módszertani recepcióját. Mindezeket keresztül pedig a "fogalmi szótár" alapvető funkciója az volt – amire a korábbiakban már utaltam –, hogy a néprajznak mint tudománynak az elméleti, metodikai biztonságérzetét megeremtsé.

A kutatásnak ez a gyakorlata, illetve a kultúrának ez a felfogása természetesen követelt meg egy "megfelelő" *néprajzi módszert*. Az elméleti kiindulópontot itt is a hagyományos néprajzi kutatás múltra orientáltsága, másként fogalmazva: a népi kultúra történeti voltának a kezelése, illetve az úgynevezett jelenkutatás és a történeti kutatás szembeállítása jelentette. Hermann Bausinger rendkívül élesen mutatott rá, hogy a történetiség, illetve a historicizmus Karl Poppertól származó megkülönböztetése mennyire pontosan jellemzi a néprajzi kutatás helyzetét. Az a mód, ahogyan a néprajz a népi kultúra történetiségét értelmezte, pontosan a historicizmus eljárását követte, hiszen a tényleges történeti változásokat, átalakulásokat – különböző módokon és különböző eszközök segítségével – igyekezett "félreállítani" (Popper, 1969; Bausinger, 1970: 165). Ennek a metaforikus értelemben vett félreállításnak a legszembetűnőbb megnyilvánulása, hogy az etnográfus nem egyszerűen múlt időben, hanem egy kulturális értelemben vett régmúltban beszél(t). Azaz az időben visszanyúlva ahistorikus módon nem az összefüggéseket és a

.....

változás tendenciáit, hanem a kezdeteket és az eredetet keresi. Ennek a szemléletnek a számára nemcsak a kulturális megnyilvánulások jelenbeli maradványai, hanem a történeti adatok is reliktumoknak számítottak, amelyek a jelenségek korábbi, teljesebb, szinte misztikusnak tekintett ősformáira utalnak (Bausinger, 1985: 174–175); azaz ez a "történetiség" valamiféle idő nélküli vagy időtlen, "semleges", társadalmi problémák nélküli, statikus világot képzelt el. Többek között ezért beszél(t) a hagyományos néprajzi kutatás állandó jelleggel a hagyományos kultúra széteséséről, a népi kultúra pusztulásáról, a paraszti közösségek megszűnéséről, s nem pedig kulturális változásokról, formálódásokról, átalakulásokról.¹⁰ A néprajzi historicizmusnak ez a formája szorosan összekapcsolódik két további problémával. Egyrészt annak a ténynek a figyelmen kívül hagyásával, hogy valamely tudományterületek a történetiségre irányuló érdeklődését a mindenkori jelen határozza meg (Bausinger, 1987: 34); azaz a "múlt" csupán úgy és annyiban létezik, ahogyan és amennyiben a "jelen" ezt megkívánja (Löfgren, 1990: 11; Heller, 1987: 426). Másrészt viszont azzal az – elsősorban a néprajzi terepünkára vonatkozó – ismeretelméleti problémával, amely nem tesz különbséget az adatok történetisége, valamint a néprajzi leírás szinkronitása között. A hagyományos néprajzi kutatásban a történeti adatok mindig szinkron leírásokban jelennek meg, s ezt a megjelenésmódot nevezte Konrad Köstlin "etnográfiai jelen időnek" (Köstlin, 1981: 18; 1991). A néprajzi terepünkára ugyanis mindig a jelenben folyt, de mindig a múltba irányult. A jelenben folyó "gyűjtés" a múltba való visszalépésként, avagy a múltnak a jelenbe történő beemeléseként tétéleződött. Ez természetesen azt is jelenti, hogy az idő a "gyűjtés" szempontjából csupán jelenre és múltba tagolódott, s ezen nagy kategóriákon belül szükségtelenek voltak további, finomabb megkülönböztetések. Hogy aztán e tagolatlan múlt és e tagolatlan jelen között hol húzódott a határ – ez azon kérdések egyike, amelyet a hagyományos néprajzi kutatás soha nem tett fel. Akárhogyan is értelmezzük azonban ezt a néprajzi gyakorlatot, jól látható az idővel való "bánásmódnak" az ellentmondásossága, az idő fókuszának tetszőleges, önkényes megválasztása; az eredendő ismeretelméleti jellegű tisztázatlanságban gyökerező etikai, morális probléma mibenléte.

A hagyományos néprajznak ez a történetiségre, múltba vonatkozó szemlélete fejeződött ki a *történeti-összehasonlító módszerben*. E "klasszikus" néprajzi módszer mindig a kulturális jelenségek eredetére kérdezett rá. Azt vizsgálta, hogy a jelenben meglévő maradványok miképpen vándoroltak az időben; sőt a jelenben meglévő maradványok jelentőségét elsősorban az szolgáltatta, hogy tétélezni lehetett egy ezek mögött lévő "eredeti ősformát", az "ősfornának" valamiféle eredeti elterjedési területét, valamiféle "őshazáját", illetve, hogy az eredetnek nemcsak a földrajzi, hanem az etnikai vonatkozásait is fel lehetett vetni (Scharfe, 1970: 84; Jeggle, 1971: 32; Bausinger, 1978: 9). Ennek az eredetkeresésnek persze nem volt más módja, mint a kontextusaikból kiragadott formák, motívumok összehasonlítása, osztályozása s ily módon valamiféle rend megteremtése.¹¹ A kulturális megnyilvánulások történetileg megragadható variabilitása és ennek magyarázata, a kulturális jelenségeknek a szociokulturális környezettel való adaptív kapcsolatrendszer és ennek értelmezése, a használat, a funkció és a jelentés történetileg követhető "helyváltoztatásai" – mindezek a szempontok nem fértek bele a hagyományos néprajzi kutatás metodikájába (Köstlin, 1981: 6; Löfgren, 1990: 10). Norbert Schindler találó metaforája nem kíván kommentárt:

"A dolgok elképzelt eredetének keresése során a romantikus-mitologikus népkutató úgy járta be a népi kultúrát, mint valamiféle barangolásra való vidéket. (...) állandóan a feltételezett kontinuitás biztonságosnak vélt ösvényén mozgott, akárcsak egy turista a számára ismeretlen tájon, miközben, csak önmagával törődve, a másik kultúra társadalmi kontextusát szuverén módon ignorálta" (Schindler, 1984: 29).

A hagyományos néprajzi módszer másik szálát az *adatgyűjtés*, annak mikéntje alkotta.¹² A hagyományos megközelítésen belül a "gyűjtésnek" meghatározó jelentősége volt, mert tudományos legitimitást csak – vagy legalábbis elsősorban – az adatok szaporítása biztosított. Az újabb és újabb adatok keresése, összegyűjtése, a néprajzi kutatásnak a "telítettség utáni nosztalgikus sóvárgása" (Jeggle, 1971: 33) fontos következményekkel járt. Mindezekelőtt sikeresen megakadályozta az elméleti vitákat, a néprajzi kutatás teoretizálását; nem utolsósorban azért, hogy a konzervatív gondolkodás hívei az elméleti érvek helyett, s az elméleti vitákat elkerülendő mindig konkrét munkákat, azaz újabb és újabb adatokat követeltek (Bausinger, 1980: 3). Ugyanakkor azonban nem lehetett nem észrevenni, hogy a néprajz még saját metodikája szempontjából vagy annak alapján sem teljesítette a megismeréssel kapcsolatos s általánosan elfogadottnak tekintett kritériumokat. A néprajzi gyűjtés nem tudott egy problémaorientált megismerési móddá válni, mert egyrészt hiányoztak ennek technikai, metodikai, fogalmi alapjai (Scharfe, 1970: 143), másrészt, mert a néprajzi gyűjtésnek nem a tudományos megismerés volt az elsődleges célja, hanem sokkal inkább a hagyományos megközelítés elképzeléseinek, attitűdjeinek a megerősítése és konzerválása (Schenda, 1970: 144–145). A hagyományos néprajzi gyűjtés egyik alapelvét a valamely adott kultúrát reprezentáló individuumok (*Gewährsleute, key-informants*) kikérdezése jelentette. Ez pedig azon a naiv feltételezésen alapult, hogy egyetlen ember képes áttekinteni és reprezentálni akár egyetlen falunak vagy közösségnek a teljes kultúráját (Bausinger, 1987: 338). Azt tételezte, hogy a megfelelő módon és szempontok szerint kiválasztott individuum szükségszerűen reprezentálja annak a csoportnak a teljes kulturális készletét, amelyből származik. A néprajzi gyűjtés tehát a személyek egy adott csoportját egyetlen együttesé vonja össze, noha ez az összevonás a mindennapi életben nem történt meg, s elfelejtkezett arról az egyszerű tényről, hogy ezek a személyek individuumok – a szónak abban az értelmében, hogy eltérő módon látnak rá a kultúrára, azaz minden individuumnak különböző belső és külső tényezők által meghatározott optikája van (Goffman, 1981: 22).

A néprajzi gyűjtés "*terepe*", a falu, a társadalmi központ(ok)tól – akár hogyan értelmezzük is ezt a kifejezést – távol, az illető ország, nyelvterület stb. eldugott, nehezen megközelíthető, elzárt vidékein volt. Az etnográfus itt vélte megtalálni azt a "szigetet", ahol semmitől sem zavartatva le tudja írni a valóságot úgy, "ahogyan az valóban létezik" (Lönnqvist, 1990: 23). Ez a földrajzi távolság szorosan összekapcsolódott az ottani kultúrával, mivel ez a kultúra csak ennek a távolságnak a függvényében volt képes fennmaradni. A falu azt a helyet jelentette, ahol a kultúrának egy korábbi állapota változatlan formában fennmaradt. Azaz a földrajzi távolság, a földrajzi periféria nem önmagában, hanem – az akár hogyan értelmezett – centrumhoz, a centrumot jellemző, alkotó kultúrához való viszonyában nyerte el szimbolikus jelentését. Mindenekelőtt azért, mert a hagyományos etnográfia ily módon térbelileg is elválasztotta és körülhatárolta kutatásának tárgyát. Azaz a szimbolikus tér segítségével is kihangsúlyozta tárgyának nem-mindenüti-jelenlevőségét. Ily módon persze

.....
átírják és ezeknek új értelmet csikarjanak ki. (...) A kérdés persze az, elég-e a világot csupán mindig jobban elmesélni" (Köstlin, 1990: 390).

Intermezzo: a társadalomtudományok interpretatív fordulata

Ma már jól látható, hogy a hatvanas évek második felétől kezdődően fokozatosan megváltozott a társadalomtudományokról vallott elképzelés, tudományeszmény (Feyerabend, 1976; 1984; Rabinow–Sullivan [szerk.], 1987; Knorr–Cetina, 1981; Baumann, 1978; Söckfner [szerk.], 1979; Gadamer–Boehm [szerk.], 1978; Bohnsack, 1991). E változás lényege, hogy egyre inkább és egyre határozottabban előtérbe került a társadalomtudományoknak a fenomenológia és a hermeneutika filozófiájában (Gadamer, 1960; 1976; Schütz, 1964; 1971; Schütz–Luckmann, 1975; Luckmann, 1978; Rabinow–Sullivan, 1987: 6–14.) gyökerező felfogása.¹⁴ Nem "nagy", látványos gesztusokról volt itt persze szó, hanem a társadalomtudományi kutatás hétköznapi gyakorlatában lezajló, gyakran jelentéktelennek tűnő változásokról, amelyeknek azonban jelentős elméleti, módszertani hozadéka volt. Az egész folyamat "kis lépésekkel", egy-egy "szokatlan hangvételel" egyéni, egyedi kutatással, kérdésfelvetéssel kezdődött, s csak lassan, fokozatosan intézményesült, legitimizálódott, teoretizálódott általánosabb érvénnyel. Gondolok mindenekelőtt a különböző diszciplínák közötti merev határok megszűnésére, hagyományos vizsgálati mezők felbomlására, új interdiszciplináris kutatási terek kialakulására (Garfinkel, 1967; Sudnow [szerk.], 1972; Goffman, 1971; 1977; Arbeitsgruppe, 1976; 1981; Kocka, 1987). A lényeg a megfigyelhető jelenségek mögött húzódik meg: ezt az egész folyamatot jelölő interpretatív fordulat kifejezés a társadalomtudományi paradigmaváltás tényére utal (még ha ezt a tényt nem is mindenki fogadja el). E paradigmaváltásnak több lényeges mozzanata van, amelyek közül itt csupán azokra utalok, amelyekre a későbbi mondandók pontosabb megértése érdekében feltétlenül szükség van. Az interpretatív fordulat kiindulópontját a *valóság*, a *tapasztalat*, illetve a *jelenségek* megkülönböztetése alkotja. Ezzel szervesen összekapcsolódik a megfigyelhető jelenségek, valamint a mögöttes rejlő *jelentések* közötti különbségtétel, s általában a *valóságkonstrukció* kérdése. Előtérbe kerülnek a *megfigyelés*, a *magyarázat*, az *értelmezés* ismeretelméleti problémái, amelyek újszerű módon vetik fel a társadalomtudományi *adatok* "előállításának" a kérdését. Központi kategóriává válik a *megértés*, ami elválaszthatatlan a *szubjektum–objektum* problémájának újragondolásától, a "*kívülről*" történet leírás, illetve a "*belülről*" történet értelmezés közötti különbségtételtől.

A kvalitatív megközelítés, az interpretatív fordulat közvetlen filozófiai kiindulópontját az a felismerés jelenti, hogy a társadalomtudományokban a kutatás tárgya, illetve a kutatás eszközei ugyanabból a mindenütt jelenlevő kontextusból, azaz az emberi világból származnak. Ez a világ elsősorban a gyakorlaton, a társadalmilag konstituálódó akciókon keresztül ragadható meg, mert a világ a közös jelentéseket tartalmazó, létrehozó interszubjektív praxisból áll; ettől elvonatkoztatni, ezt "kívülről" szemlélni, ettől független kutatási stratégiát felépíteni – ontológiai képtelenség (Taylor, 1987: 52–54). Az interpretatív

fordulat, a kvalitatív társadalomtudomány(ok) a "világ", az "életvilág" fogalmát állította érdeklődésének előterébe. Az életvilág középpontjában pedig a társadalmi akciók lebonyolításában, az életvilágot alkotó jelentések "termelésében" és megjelenítésében aktív módon részt vevő *cselekvő* áll (Menser, 1985: 132–134; Grathoff, 1978: 78; Hammerich–Klein, 1978: 7–8). A társadalmi *cselekvő* kategóriája azonban csak akkor tekinthető értelmesnek, ha feltételezzük, hogy egyazon értelemhorizonton, életvilágon belül többen, egymásra való vonatkozásukban törekednek a jelentések elhelyezésére. Ez utóbbi folyamat viszont elképzelhetetlen más jelentéshelyezési kísérletek megértése, felfogása nélkül. A társadalmilag konsztituálódó életvilágon belül értelem–jelentés csak és kizárólag reflexív módon konsztituálódhat, azaz az életvilág kategóriája elválaszthatatlan az életvilág társadalmi konsztituálásának mozzanatától, a mindennapi élettől (Hitzler, 1982; Waldenfels, 1985; Grathoff, 1978:81). Látható tehát, hogy az életvilág filozófiai kategóriáját, amely egy "tisztán" fenomenológiai entitás jelölésére szolgál, az interpretatív megközelítés nem önmagában, hanem "megvalósulásain", azaz a *cselekvők* konkrét, egymásra irányuló, egymásra vonatkozó akcióin, az életvilág történeti és életrajzi tényein, körülményein – az "itt és most" – által meghatározott formáján, struktúráin keresztül vizsgálja. Az életvilágnak ezt az "itt és most" formáit jelölik a "történetileg létező életvilág" avagy a "mindennapi élet" kategóriái. A mindennapi élet, a történetileg létező életvilág fogalmai az emberi létezésnek egy jól körülírható jelentéstartománnyal bíró és a *praxis* sajátos kognitív stílusa által jellemzett szintjét jelölik. Az "itt és most" életvilág, a mindennapi élet emberi *cselekvések*, *akciók* szakadatlanul zajló folyamata, amely folyamatot a tudás, a tipikus és a normalitás kategóriái irányítják (Szczepanski, 1978; Gestrich, 1988: 10–12; Soeffner, 1989: 18–20; Grathoff, 1978: 78).

A világnak ez a felfogása, s a tudományos kutatásnak az ebből következő stratégiája megkövetelte az empiria, illetve az *empirikus* kategóriáinak újraértelmezését, különös tekintettel arra, hogy a fogalmaknak szintén megvolt a maguk – nem is jelentéktelen – tudománytörténeti múltja s tudományelméleti kontextusa (Bohnsack, 1991; Kern, 1982; Berner, 1983; Bonß, 1982; Arbeitsgruppe, 1976; Schnell–Hill–Esser, 1988; Bonß–Honneth, 1982:17). Az itt rejlő összefüggések közül csupán egyre szeretném felhívni a figyelmet, a tény-empíria (*Tatsachenempirie*), és a totalitás-empíria (*Totalitätsempirie*) közötti különbségtételre. Elsősorban Adorno és Habermas hangsúlyozta, hogy létezik a társadalomnak mint totalitásnak egy megelőző vagy ideiglenes (*vorgängig*) tapasztalata. Ez a tapasztalat olyan morális érzésekből, beállítódásokból és ezen beállítódások változásaiból, élethelyzetbeli válságokból szerveződik, amelyek a *cselekvő* személyek valóság-megértése számára azért bírnak meghatározó jelentőséggel, mert az identitást létrehozó, illetve az identitást megváltoztató "képességükön" keresztül a társadalmi egészen utalnak. Az empiriának ez a koncepciója egy "kommunikatív társadalomempíriára" vonatkozik, amely a valóságot szubjektumfüggő, szimbolikus realitásnak tekinti. Mégpedig azért tekinti így módon a valóságra, mert felismerte, hogy a mindennapi élet tapasztalatai szimbolikusan strukturáltak, illetve szimbolikus konstrukciókból állnak (Bohnsack, 1991:24; Brunner, 1986; Turner, 1986). Ebben a kontextusban az "empirikus" a *cselekvő* szubjektumok interaktív tapasztalatain keresztül konsztituálódik; azaz a "társadalmi empiricitás" (*soziale Empirizität*) csak mint egyidejűleg normatívnak, kognitívnak és expresszívnek tekintett, a *cselekvők* szemszögéből a *cselekvésre* vonatkoztatott mozzanatoknak az összessége rekonstruálható.¹⁵

Az empirikus megközelítés további problémáját az elméleti és empirikus kutatásoknak a társadalomtudományokban régóta létező szembeállítás (pontosabban alá- és fölérendeltsége) jelentette. Ebben a szembenállásban az empirikus mindig úgy jelent meg, mint valamiféle partikularitásnak, partikuláris jelenségnek a "tisztá deskripciója". A "tisztá deskripció" elve mögött pedig az a feltételezés rejtett, hogy létezik az "objektív" tények halmaza, amit külvilágnak nevezünk, s amire az empiria kategóriája vonatkozik. Az interpretatív fordulat azonban pontosan azt tette nyilvánvalóvá, hogy nincsen "önmagában lévő" külvilág, nincsen puszta tényekből álló empiria, hiszen az empirikus tapasztalatok már eleve értelmezett tapasztalatok, mivel a tapasztalás mindig feldolgozást is jelent. Ebből pedig az következik, hogy nincs szubjektum- és elméletfüggetlen empiria; az "empirikus" eredendően társadalmilag meghatározott, az empirikus tapasztalat milyensége ("alakzata") a tapasztalás folyamatának a függvénye. A cselekvő számára annyiban és úgy létezik a valóság, amennyiben és ahogyan az "empirikus" értelmében megkonstruálható. A valóságot pedig annyiban lehet annak empirikus értelmében megkonstruálni, amennyiben a társadalmi szubjektumok által létrehozott jelenségeket folyamatosan el lehet helyezni egy értelem-teli összefüggésben; azaz amennyiben vannak "valóságtapasztalatok", hiszen a szubjektumok csak ebben a formában képesek a "külvilág" objektumait észlelni és kezelni. Másként fogalmazva: az "empirikus", az empirikus valóságkonstrukció(k) a "valóságtapasztalat", a valóság megtapasztalása és a valóságról szóló tudás közötti konstruktív-rekonstruktív viszony szülte(i). Másrészt empirikus valóságkonstrukciók csak annyiban léteznek, amennyiben léteznek az ezeket meghatározó időbeli, történeti és társadalmi tényezők; azaz az "empirikus" nem egyszer és mindenkorra adott statikus, hanem az előbbi tényezők által meghatározott relatív entitás. Az empiria, az "empirikus" a világ észlelésének, megtapasztalásának az eredménye, a világról szóló tudásnak a része (Spradley, 1987: 8). Az interpretatív-kvalitatív társadalomtudományok számára az empiria, az empirikus nem a tények puszta halmazát, nem a kulturális, társadalmi jelenségeket, nem az "objektív" valóságot jelöli, hanem azokra az értelem- és jelentéssz összefüggésekre utal, amelyek az önmaguk által megalkotott valóságban egyértelműen visszatükröződnek. Ez a megközelítés annyiban tekinti a jelenségeket empirikusnak, amennyiben azok a teoretikus megfogalmazás számára "elérhetőek", amennyiben azok a teoretikus megfogalmazáson keresztül konstituálódnak; az empiria, az empirikus, illetve a konstitutív értelem- és jelentéssz összefüggések egymástól elválaszthatatlan entitások (Schindler, 1984: 20; Bonß, 1983: 63). Az életvilágnak, a mindennapi életnek, az "empirikusnak" ez a felfogása magától értetődő módon szabta meg a társadalomtudományi kutatás irányait is. Az elemzés a mindennapi életet alkotó tudásra, jelentésekre, az azokat reprezentáló cselekvésekre, a mindennapi élet magvát alkotó normalitás szerveződési módjára, ezen keresztül pedig a mindennapi élet "belülről" történő megélésére, megértésére, a mindennapi élet történetileg meghatározott mintáinak az értelmezésére irányul(t).

A megértés és az interpretáció az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok központi jelentőségű kategóriáit alkotják. E két egymással kölcsönös összefüggésben álló kategóriáról legalább háromféle értelemben lehet beszélni. Egyrészt a saját életvilág, a saját világ határain belül. Másrészt beszélni lehet az idegen életvilágon belüli, idegen életvilágra irányuló megértésről-interpretációról. S végül beszélni lehet a megértésről és az interpretációról mint a tudományos gondolkodás, mint a társadalomtudomány problémájáról, azaz arról, hogy miként lehet – lehet-e egyáltalán – egy

életvilágot a tudományos gondolkodás eszközeivel megérteni, interpretálni, rekonstruálni. Ez utóbbi esetben a dilemmát nem csupán a megismerendő életvilág "idegensége", "mássága" jelenti, hanem a mindennapi tudásnak a tudományos gondolkodás kategóriába való átfordíthatóságának a kérdése is tetézi (Ricoeur, 1972; Menser, 1985; Soeffner, 1989; Hitzler, 1982; Hammerich–Klein, 1978; Gestrich, 1988; Knorr, 1985; List, 1983; Kneer–Nassehi, 1991). A társadalomtudományi megértésnek azonban van egy további – az előbb mondottaktól egyébként nem elválasztható – mozzanata, nevezetesen az, hogy a megértés a társadalomtudományokban egyet jelent "önmagam érthetővé tételével". A társadalomtudományi kutatás egyrészt "valaminek" a megértését jelenti, másrészt azt az "igyekezetet" tartalmazza, hogy amit megértünk, azt mások számára is érthetővé tegyük (Heller, 1987: 436).

"Egy szimbolikus megnyilvánulás megértése mindenekelőtt a megértetés (*Verständigung*) folyamatában való részvételt követeli meg. A jelentések, akár cselekvésekben, intézményekben, termelési produktumokban, szavakban, együttműködésekben vagy dokumentumokban testesülnek meg, csak *belülről* tárhatók fel" (Habermas, 1981, I: 165).

Ez a belülről történő megértés azonban nem jelent(het)i egy másik életvilág közvetlen megragadását, és nem jelent(het) naív intuíció vagy bármiféle mentális intenció segítségével történő érzelmi azonosulást. A megértés nem egy szubjektumra irányuló megértés, nem az átélt valóság "mimetikus utókonstrukciója" (Bonß, 1983: 65), nem empatikus beleérzés. A megértés az interpretációt, a szimbolikus megnyilvánulások nyilvános "értelme-előállítását" folyamatának az elemzését, a cselekvések kontextusainak feltárását, azaz az adott *esemény értelmétől a kulturális világra való utalásig* terjedő folyamat követését kívánja meg (Rabinow–Sullivan, 1987: 7–9, Gestrich, 1988: 11–13). Az így értelmezett megértés és interpretáció mindenekelőtt azt követeli meg, hogy az ember megtanuljon "olvasni", azaz elsajátítsa a beszélgetésformák kommunikatív olvasatát, mivel ez az a mód, amely elvezet a tényleges megértéshez, a tényleges interpretációhoz.

"Az embernek meg kell tanulnia elbeszéléseket, beszámolókat, statisztikai anyagokat, félig fikatív történeteket, korábbi interpretációkat helyesen olvasni, ugyanúgy ahogyan az embernek meg kell tanulnia elmondott tanúvallomásokat »megértéssel teli módon« meghallgatni, olyan vizuális emlékeknek, mint a műalkotások, a rejtett jelentéseit *felárni*, legyenek ezek akár ceremoniális, akár mindennapi jellegűek..." (Heller, 1987: 438)

A megértésnek és az interpretációnak ez a koncepciója, a "beszélgetésformák kommunikatív olvasata" elválaszthatatlan az öninterpretációtól és az öndefiníciótól. Mindenekelőtt azon felismerés okán, ami az egész interpretatív fordulat lényegét jelenti: nincs egy olyan érintetlen külvilág, ahol a társadalomtudomány összegyűjthetné a maga "puszta" adatait. Csupán kulturális világok vannak – ismertek és kevésbé ismertek. S ami a társadalomtudományi tevékenység, gyakorlat lényege, az ezeknek a világoknak, az ezekről a világokról szóló interpretációknak az interpretálása.

Az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok alapelvei súlyos kihívást jelentettek a klasszikus szociál- és kulturális antropológia számára. Elsősorban azért, mert szembesítették az antropológiát azzal a ténnyel, hogy a "primitív", "egzotikus" kultúrák

leírása mögött az antropológiai kutatások egzisztenciáját érintő elméleti problémák "fene-
ketlen mélysége" húzódik meg; hogy az idegen kultúrák ártatlan szórakozásnak tetsző
leírása mögött súlyos filozófiai és morális problémák rejlenek. Másodsorban pedig azért,
mert ez volt az a tudományterület, ahol a fenomenológia, a hermeneutika által felvetett
filozófiai problémák a legközvetlenebb módon "átfordíthatók" voltak; ahol a filozófia és
a társadalomtudományok közötti határ a leglátványosabb módon omlott le. Mindez kettős
következmennyel járt. Egyrészt – akárcsak az európai néprajztudományban – megindult
az antropológia tudománytörténetének és -elnevezésének, az antropológiai gyakorlatnak a
heves kritikája. A hatvanas évek utolsó harmadától kezdődően a kognitív, majd a számos
ponton a kognitív megközelítéssel is szembenálló interpretatív antropológia az idegen
kultúrák kutatásának egy gyökeresen új alternatíváját dolgozta ki. Másrészt – ezzel
párhuzamosan a kritika, illetve az új megközelítésmód következményeként – az antropoló-
giai szemléletmód mintegy "gyarmatosította" a társadalomtudományi gondolkodás
egyéb területeit (mindenckellett a történettudományt és a szociológiát, de nem elhanyagol-
ható a pszichológiára, valamint az antropológiával hagyományosan közeli kapcsolatban
álló nyelvészet egyes irányzataira tett hatása sem). Az antropológia újabb irányzatai által
kidolgozott megközelítések, fogalmak túlépték a szűkebb értelemben vett antropológia
határait; "elszabadultak" a társadalomtudományok széles területén. E "határtalanság"
egyik fontos következménye lett az is, hogy az antropológia "hazatalált": azaz ráébredt,
hogy saját módszerei, eszközei, szempontjai messzemenően alkalmasak a saját társadalom
különböző problémáinak, dimenzióinak elemzésére. Amint Cook kapitány megjelenése
nemcsak a Hawaii-szigetek kultúráját, az ott élő emberek világképét változtatta meg
gyökeresen és visszavonhatatlanul, hanem önnön halálának is okozójává vált (Sahlins,
1981), úgy az antropológiai gyarmatosítás nemcsak a társadalomtudományokat változtatta
meg, hanem a klasszikus antropológia végét is jelentette.

Az újabb antropológiai megközelítések egyik legfontosabb sajátossága, hogy a morális
és az ideológiakritikát szorosan összekapcsolták az ismeretelméleti bizonytalanságok
feltárásával. Az antropológiának ez a kritikája elsősorban az antropológiai kutatásoknak
arra (nem tudatos?) hatására, következményére irányult, amelynek nyomán a "másik
kultúra", az "idegen kultúra" kategóriája a nyugati világ kolonizációs céljait, politikai
dominanciáját biztosító törekvéseket szolgálta. A "kulturális különbség" egy stabil, állan-
dó, megváltoztathatatlan "egzotikus másságként" artikulálódott; a "mi–ők" különbség a
hatalmi viszonyok függvényében és kontextusában definiálódott (Clifford, 1988: 14;
Dwyer, 1982: 253–287), hiszen a kulturális különbség mindig fejlettségbeli különbséget
jelentett (ahol a fejlettség kritériumait "természetesen" kizárólagosan a nyugati gondolko-
dás határozta meg); a fejlettségbeli különbség alárendeltségként, függőségként artikuláló-
dott. Az "egzotikus másság" kategóriája egyszerűen a kulturális, gondolkodásbeli
"primitivitás" szinonimájaként szerepelt (ahol a primitivitás kritériumait "természetesen"
kizárólagosan a nyugati gondolkodás határozta meg). Az újabb antropológiai megközelí-
tések e problémahalmazt úgy próbálták meg feloldani, hogy a morális, ideológiai nehé-
zségeket új ismeretelméleti pozíciókból igyekeztek értelmezni. Elsősorban azáltal, hogy
megváltoztatták a kutatás "dramaturgiáját", előtérbe léptették a (tanulmányozott) kultúra
"benszületését", a kutatás tárgyává a kultúra hordozójának a saját kultúrájáról vallott
"képét", a saját kultúrájával kapcsolatos tapasztalatait tették; egyidejűleg újradefiniálták a
kultúra kategóriáját, valamint a kutató szerepét, aki már nemcsak a megfigyelt jelenségek

.....

lefrója volt, hanem maga is részese a kultúrák közötti érintkezés és kölcsönös értelmezés reflexív folyamatának (Marcus–Fisher, 1986: 30); azaz az interpretatív fordulat alaptételeit az antropológiai kutatások kontextusában értelmezték.

Az antropológiai kultúraelmélet

Az antropológiai kolonizáció egyik legszembeötlőbb megnyilvánulási módját az antropológiai kultúrafogalom utóbbi másfél-két évtizedben történő elterjedése, általános társadalomtudományi használata jelenti. Ennek a ténynek természetesen megvannak a maga tudománytörténeti előzményei. A klasszikus antropológia legjelentősebb, a többi társadalomtudomány számára is jelentéssel és jelentőséggel bíró hozadéka a kultúra kategóriájának "demokratizálása" volt. Itt persze nem valamiféle politikai minősítésről, hanem arról az antropológiai gyakorlatról volt szó, amely a kultúra fogalmát a megfigyelhető *viselkedésekkel*, illetve ezek összességével kapcsolta össze, annak megfelelően, hogy az antropológiai érdeklődés térben és időben jól körülhatárolható embercsoportok életére irányult. Azaz a kultúra fogalmát nem esztétikai értékek határozták meg; a kultúra fogalma elsősorban valamely csoport életmódjának "egészét", valamely csoportot jellemző sajátos viselkedésformák összességét, azaz a "kulturális jelenségek" (szokások, rítusok, hiedelmek, tárgyak, intézmények, rokonsági kapcsolatok stb.) adott halmazát jelölte. A kultúrának ez a felfogása erősen behaviorista jellegű volt, s az embereket, mint társadalmi létezőket a kultúrában képzelte el, helyezte el (Shweder–LeVine, 1986: 7). A mai antropológiai kultúraelmélet alapvetően más utakon jár. Elsősorban azáltal, hogy megkülönbözteti egymástól a megfigyelhető kulturális jelenségeket, objektumokat, valamint a kultúra "benszülötteinek" a jelenségek mögött rejlő, saját világukra vonatkozó gondolatait, koncepcióit, fogalmait, elképzeléseit, értékeit, érzéseit, azaz a kulturális jelenségek által *reprezentált* "mögöttes tartalmakat". E változás nyomán a kultúra elméleti fogalma már nem a viselkedésformák összességét tartalmazza, mivel a viselkedést "csupán" a kulturális tartalmak reprezentációjának tekinti. A kultúra fogalma azokra a viselkedés mögötti lévő belső, láthatatlan tartományokra irányul, amelyeket *interszubjektív valóságnak* nevezünk (Wuthnow–Hunter–Bergesen–Kurzweil, 1984: 4). Ennek megfelelően az elemzés hangsúlya a viselkedés fogalmáról végérvényesen a *tudás*, a *szimbólum* és a *jelentés* kategóriáira tevődött át. E kategóriákat két, egymással kapcsolatban álló, de számos ponton egymástól igen eltérő nézeteket valló irányzat, a kognitív, illetve az interpretatív antropológia dolgozta ki, s ezért a továbbiakban erről a két megközelítési módról lesz röviden szó.

A kognitív megközelítés

A kognitív¹⁶ kultúraelmélet a *tudás* fogalmát, kategóriáját állította az elemzés középpontjába. A kulturális tudás azon ismeretek összessége, amely lehetővé teszi, hogy az *individuumok*, *csoportok* a társadalom számára elfogadható, azaz mindenki számára értelemmel bíró módon viselkedjenek. A kultúra egy olyan tudásrendszer, amely koncepciókkal, "elméletekkel", ontológiai magyarázatokkal szolgál a (fizikai és társadalmi értelemben

vett) világgal kapcsolatban, irányítja és meghatározza az emberi cselekvéseket, illetve az emberi cselekvések szabályait. Azaz a kultúra nem az életmód, nem egy viselkedérendszer, nem (kulturális) jelenségek halmaza, hanem egy, a nyelvi kompetenciához hasonló (vagy hasonlítható) ismeret- és tudásrendszer (Keesing, 1979; D'Andrade, 1986: 115; Goodenough, 1957: 167; Werner-Schoepfle, 1987, 1:97). Ez a tudásrendszer "önmagában" "kívülről" megragadhatatlan; sőt számos vonatkozásában az adott kultúra bennszülöttjei számára sem tudatos. A kultúrát alkotó tudásrendszer a megfigyelhető kulturális jelenségeken keresztül "érhető el"; a megfigyelhető kulturális jelenségek reprezentálják a tudásrendszert. Amennyiben ez így van, akkor további kérdések sorakoznak. Ezek közül az első (és talán legsúlyosabb) ennek a tudásnak a milyenségére, azaz arra a tényre vonatkozik, hogy a kultúra tudásként való definiálása csak akkor tekinthető értelmes eljárásnak, ha feltételezzük, ezt a tudást az emberek egy adott csoportja közösen birtokolja; azaz, ha a kultúrát *közösen birtokolt tudásként* definiáljuk. A kognitív antropológia természetesen közös tudásként definiálta a kultúrát – hiszen a tudás közös voltát az antropológiai gyakorlat empirikus eszközökkel verifikálhatónak vélte –, a közös tudást azonban az azonos individuális ismeretek összességeként fogta fel. E mozzanatot azért kell hangsúlyozni, mert a fenomenológia, a fenomenológiai szociológia egy hasonló értelemben használt, hasonló szemantikai tartalommal és filozófiai konnotációkkal bíró kategóriát dolgozott ki, a *mindennapi tudás* koncepcióját. A két kategória értelmezése közötti különbség azonban igen jelentős, koncepcionális értékű. A mindennapi tudás fenomenológiai elmélete úgy tekint a közös tudásra, a közös tudás meglétére, mint az életvilág legfontosabb *konstitutív* tényezőjére (Schütz, 1960; Schütz-Luckmann, 1975); míg a kognitív felfogás a tudás közösen *birtokolt* voltát tekinti meghatározónak, azaz a közös tudást az individuális ismeret összefüggésében értelmezi. E tény részben a kognitív tudományoknak az individuumra, az egyénre irányuló hagyományos érdeklődésével magyarázható. A kognitív megközelítés a közös tudás mibenlétének elemzése során egyrészt arra a kérdésre keres választ, hogy hol és hogyan jön létre ez a tudás; másrészt viszont arra kérdez rá, hogy a kultúra mint tudásrendszer valójában kinek a tudását reprezentálja (Crick, 1982: 295). A kérdésre adandó válasz kiindulópontja az az általánosnak tekinthető felfogás, amely szerint a kultúra *tanult*, azaz elsajátítható, megtanulható entitás. A kognitív felfogás szerint az ember individuálisan tanul, s ebből következően a kultúrát alkotó tudás minden egyes ember fejében rejlik, s ennyiben individuális jellegű.¹⁷ A közös tudás viszonylagosságát s az individuális ismeretek fontosságát látszanak alátámasztani azok a megfigyelések is, amelyek azt bizonyítják, hogy a kulturális tudás "vastag kötegei" egyáltalán nem közösen birtokoltak, nem mindenki által ismertek (Spradley, 1987:22–23). Ugyanakkor azonban a megfigyelhető azonos vagy hasonló viselkedésformák mögött szükségszerűen kell valamiféle, az egyéni különbségektől független közös tudásnak lennie. Látható tehát, hogy a kognitív megközelítés azzal a Hobbes óta változatlan alapkérdéssel – vagy annak legalábbis egyik dimenziójával – találta magát szemben, hogy az individuálisan létező tudás miként alkotja meg valamely csoport kulturális jellegzetességeit, kultúráját. A kérdésre adható egyik válasz azt hangsúlyozza, hogy a közös tudást úgy kell elképzelni, mint valamiféle medencét (*community's pool of knowledge*), ahonnan a csoport minden tagja "merít", amelyet a csoport minden tagja igénybe vesz annak érdekében, hogy a csoport többi tagjával együtt tudjon működni.¹⁸ Az egyes individuumok azonban eltérő módon és mértékben használják ezt a "medencét", s ennek megfelelően eltérő tudáskész-

lettel bírnak (Keesing, 1979: 16). A közös tudást tartalmazó "medence" eltérő mértékű használata azonban nem csupán az egyéni akarat, hanem sokkal inkább a társadalmi helyzet függvénye. A tudás szétosztása, a közös tudásból való részesedés egyenlőtlen mértéke az adott csoport, társadalom belső szerkezete kialakításának egyik legfontosabb eszköze. Az az "egyszerű" tény, hogy például férfiak és nők, öregek és fiatalok, "szakértők" és "laikusok" kulturális tudása között meghatározó különbségek vannak (lehetnek), a társadalmi szerveződés, a társadalom, a kultúra szimbolikus mechanizmusának egyik legfontosabb dimenziójára utal.¹⁹ Az előbbi kérdésre azonban adható egy – bizonyos szempontból – másféle válasz is. Eszerint a közös tudás kategóriája nem e kategória tartalmára, hanem sokkal inkább a "beismerttűk", a kultúra hordozói által birtokolt kulturális modellek szerveződési módjára vonatkozik. A *kulturális modell* átfogó kategóriáján belül meg kell különböztetni egy *tematikus* modellt, amelynek segítségével az emberek többé-kevésbé képesek saját világuk artikulálására, illetve egy *operatív* modellt, amely az emberek viselkedését adott szituációkban irányítja. Magát a kulturális modellt nem lehet a közös tudás koherens rendszerének tekinteni; a kulturális modell kategóriája arra szolgál, hogy a tematikus és operatív modell közötti feszültségeket, ellentmondásokat feloldja, hogy a különböző kulturális sémákat elrendezze. Azaz a közös tudás és a különböző kiterjedésű individuális ismeretek közötti viszony nem a szembenállás, hanem az egymás kölcsönös kiegészítésének kategóriájával jellemezhető (Quinn–Holland, 1987).

Akárhonnan közelítünk is a kultúra kognitív felfogásához, akárhogyan értelmezzük is a közös tudás és az egyéni ismeretrendszer közötti összefüggéseket, egy további kérdés mindenképpen megválaszolásra vár. Mégpedig annak a kérdése, hogy miképpen lehet erről a tudásrendszerrel tudomást szerezni; pontosabban fogalmazva, hogyan reprezentálódik ez a tudásrendszer – és itt természetesen nemcsak a "kifelé", hanem az adott csoporton belül történő reprezentációról is szó van. Eltekintve azokról a válaszoktól, amelyek szerint lényegében semmit nem tudunk a tudás reprezentációjáról, azaz kulturális tudásunkat nem tudatos módon és nem tudatos formákban tudjuk csak megjeleníteni (Keesing, 1975), a kulturális tudás reprezentációjával kapcsolatban két főbb elméletet érdemes megemlíteni. Az egyik, az úgynevezett *nyelvi* reprezentáció, amelyik abból a tényből indul ki, hogy a kulturális és a nyelvi tudás között nem lehet egyértelmű különbséget tenni, mivel a nyelvi tudás magában foglalja a beszélő kulturális tudását is. Másként fogalmazva: a tudás a legmegfelelőbb módon (szükségesebb megfogalmazásokban: kizárólagosan) a nyelvben, a nyelven keresztül artikulálódik. Ennek megfelelően a kulturális tudás olyan kategóriákon keresztül reprezentálódik, amelyek a nyelvben és a gondolkodási folyamatokban létező logikai struktúrákat tükrözik vissza (Werner–Fenton, 1970; Spradley, 1987; Crick, 1982). Tehát a kulturális tudás reprezentációja egy többszörös áttételen, egy olyan összefüggésrendszeren keresztül valósul meg, amelyben a nyelvi, illetve kulturális tényezők, elemek egymástól elválaszthatatlanok. A következő szemléltető ábra ezt az összefüggésrendszert igyekszik szemléltetni:

egyedi nyelvi–kulturális megnyilvánulások
nyelvi–kulturális kategóriák
logikai struktúrák
t u d á s
logikai struktúrák
nyelvi–kulturális kategóriák
egyedi nyelvi–kulturális megnyilvánulások

A nyelvi reprezentáció elmélete ezeken a fokozatokon keresztül képzei el a kultúrát alkotó tudás megjelenítését. A kulturális tudás reprezentációjával kapcsolatos másik meghatározó elmélet a *cselekvés* kategóriája mentén szerveződik. A reprezentációs folyamat legbelső magvát – a reprezentálandót – itt is a tudás jelenti. A tudást azonban jelen esetben konkrét cselekvések reprezentálják, amelyek nem-tudatos szabályokon és "terveken" keresztül kapcsolódnak a kulturális tudáshoz, illetve ezeken keresztül reprezentálják a kulturális tudást (Keesing, 1987; D'Andrade, 1986). A megfigyelhető viselkedés tehát nem automatikusan reprezentálja a kultúrát, hanem csak annyiban, amennyiben a tudás által generált szabályokat és terveket "valósítja meg". A kognitív antropológia azonban ezen a ponton több mint bizonytalan. Azok a reprezentációs elméletek ugyanis, amelyek a cselekvés kategóriáját állítják a középpontba, szükségszerűen szembetalálják magukat a szociológiai cselekvéselmélet hagyományával (például Parsons–Shils, 1951; Weber 1987: 51–58, Hampshire, 1959; Wright 1963), a társadalomfilozófia gyakorlatelméletével, illetve a praxisközpontú antropológiai elméletekkel (Bourdieu, 1978; Certeau, 1984: 43–90). A kognitív megközelítés legalábbis eredeti formájában – összeegyeztethetetlen ezekkel az elméletekkel (kategoriális szinten és a metodikai eszközök tekintetében egyaránt). Éppen ezért a kognitív antropológián belül elsősorban a nyelvi reprezentáció elmélete az uralkodó, és ez a tény visszatükröződik a kutatás gyakorlatában is. A kognitív antropológia a tudás, a kultúra, a kulturális modellek elemzésében a formalizált leírásoknak, a taxonómiai struktúráknak és általában az előbb említett logikai struktúrák modellálásának biztosított elsőbbséget (Werner–Schoepfle, 1987; Russel et al, 1986).

Az interpretatív megközelítés

A modern antropológiai kultúraelmélet másik – a hetvenes évek elején megszilárduló, majd a nyolcvanas években a posztmodern antropológia gondolatrendszerének egyik kiindulópontjául szolgáló –, interpretatívnak nevezett irányzata különösen erős szálakon kapcsolódott a fenomenológiához, a hermeneutikához, illetve a szimbolikus antropológia hagyományaihoz.²⁰ E megközelítés számos lényeges ponton a kognitív antropológiától eltérő álláspontot képvisel. Ennek egyik oka, hogy az interpretatív antropológia az objektív és a szubjektív valóság megkülönböztetése helyett a valóság konstruálásának folyamatára, annak mikéntjére helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a valóság nem cleve adou, hanem az állandó újraalkotás folyamatában létezik; és csak annyiban létezik, amennyiben az emberek egy adott csoportja a konstruálás szabályait, a konstruálás módját és az ennek eredményeképpen létrejövő valóságot elfogadja. Azaz: az ember a valóságot megalkotja, a megalkotás során tárgyasítja, és egyben el is távolodik tőle mint létező valóságtól. Az ember abban a világban él, amelyet létrehozott és létrehoz. A világ, a valóság létrehozása, reprodukálása, újraalkotása egy állandó és megszakíthatatlan folyamat. Az így értelmezett valóság, a "világ" abszolút lényegét pedig a társadalmilag létrehozott jelentés alkotja. Az interpretatív antropológia a valóság, a világ folyamatos reprodukálásának fenomenológiai, hermeneutikai elvéből kiindulva két – egymással összefüggő – lényeges ponton szembefordult a kognitív gondolkodással. Egyrészt a tudás helyett a *jelentés* (illetve a *szimbólum*) kategóriáját állította az elmélet középpontjába; másrészt elvetette a kognitív antropológiának azt a tételét, amely szerint a kultúra egy, az emberek fejében rejlő "valami". Ehelyett a *gyakorlatot* jelölte meg, mint a kultúra természetes lételemét.²¹ Noha olyan komplex kategóriák, mint a kultúra, eleve definiálhatatlanok (és valószínűleg szükség sincs "végérvényes" definíciókra), jelen esetben mégis érdemes egy, a kultúra meghatározására irányuló "klasszikus helyet" idézni. Elsősorban azért, mert ez a tömör megfogalmazás igen pontosan kijelöli ennek a kultúraértelmezésnek a kereteit:

"A kultúra a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket" (Geertz, 1973: 89).

Az így értelmezett kultúra egy olyan értelmi háló, amelyet az emberek maguk szőnek²²; másként fogalmazva, a kultúra egy *conceptuális struktúrát* képez, amelynek a "magvát" a jelentések alkotják. Ha most ezt a kultúraértelmezést visszahelyezzük a többször említett fenomenológiai, hermeneutikai kontextusba, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a jelentés nemcsak a kultúra kategóriája, hanem az interpretatív antropológia egész "világszemlélete" szempontjából meghatározó jelentőségű.

A jelentés kategóriájának "átvilágítása" azonban egyáltalán nem egyszerű feladat. Elsősorban azért nem, mert a jelentés kategóriájának van egy mély, szinte leválaszthatatlan filozófiai, illetve nyelvelméleti konnotációja. Másodsorban pedig azért nem, mert nem "egyszerűen" a jelentés, hanem a *kulturalis* jelentés koncepciójáról van szó. A nyelvi és

kulturális jelentés elméleti igényű és érvényű megkülönböztetése nem ennek az írásnak a feladata. Annyit azonban le kell szögezni, hogy a kulturális jelentés nem egyenlő a nyelvi jelentéssel, és nem egyenlő a kulturális jelentés nyelvi kifejezhető módjával. A kulturális jelentés leginkább úgy értelmezhető, mint valamely "kulturális terület" (*cultural field*, D'Andrade, 1986) összefüggésében konstituálódó tapasztalat, illetve ezen tapasztalat értelmezése.²³ A kulturális jelentés nem téveszthető össze a jelentéseket közvetítő szimbólumokkal; azaz meg kell különböztetni a szimbólumokat, a jelenségeket (fizikai dolgot, intézményt, rítust stb.), amelyek a jelentéseket hordozzák, illetve a jelentéseket, amelyeket a szimbólumok, a jelenségek hordoznak. E megkülönböztetésre elsősorban a szimbólumok plurivokalitása miatt van szükség, hiszen minden egyes szimbólum különböző jelentésszerekhez kapcsolódó asszociációkat tartalmaz (D'Andrade, 1986: 100). A kulturális jelentés tehát nem egységes és homogén²⁴; ugyanakkor azonban a kulturális jelentés létének ontológiai feltétele, hogy a jelentés közösen birtokolt, örökölt és (konstituálódásában) interszubjektív legyen. A kulturális jelentés plurivokalitása és közös volta közötti ellentmondás természetesen csak látszólagos; egy pontosabb értelmezés során feloldódik. E pontosabb értelmezés első lépéseként meg kell különböztetni a *regulatív* és a *konstitutív* szabályokat. A regulatív szabályok a viselkedés már létező formáit szabályozzák; ezek a szabályok azok, amelyek meghatározott viselkedési formákat "elrendelnek", "kikényszerítenek". Ezzel szemben a konstitutív szabályok "új" viselkedési formákat hoznak létre, azaz koncepciókat, "realitásokat", a "világ darabkáit" alkotják meg. A *konstitutív* szabályok legfőbb sajátossága, hogy nem egyediek, hanem hierarchikusan összekapcsolódó rendszerek – kulturális koncepciók – sorozataként szerveződnek, és teljes kulturális entitásokat hoznak létre. Azaz a kulturális jelentés szerveződése során meg kell különböztetni a *konstitutív szabályokat*, a *kulturális koncepciókat*, valamint a teljes *kulturális entitásokat*. Ennek a megkülönböztetésnek nemcsak azért van jelentősége, mert utal a kulturális jelentés szerveződésének tagoltságára, hanem elsősorban azért, mert rávilágít arra, hogy értelmes a kulturális koncepciók, illetve a kulturális entitások jelentéséről beszélni. Ha most a kulturális koncepciókat és a kulturális entitásokat összefüggésbe hozzuk a szabályok előbb említett típusaival, szemléletes mátrixhoz jutunk:

	kulturális koncepciók	kulturális entitások
regulatív szabályok	egy adott viselkedés mintái A1	hogyan kell viselkedni a "világban" A2
konstitutív szabályok	meghatározások, állítások, posztulátumok a "világról" B1	a "világ" elemei és összetevői B2

E mátrix egyrészt azt mutatja meg, hogy az interpretatív megközelítés által kidolgozott kultúrafogalom miképpen, milyen szinteken keresztül szerveződik meg. Jól látható, hogy a regulatív szabályok, valamint a kulturális koncepciók a "világon" belül való viselkedést

alakítják, szabályozzák; míg a konstitutív szabályok és a kulturális entitások ezen világ létrehozását, "berendezését" végzik el. Másrészt a mátrix azt is mutatja, hogy a kulturális jelentés legalább négy különböző szinten jelenhet meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kulturális jelentés egyes szintjei között nem szükségszerű a teljes azonosság; valamely adott embercsoport "valósága", világa nem semmisül meg azáltal, hogy az előbbi mátrix segítségével modellált szintek jelentései között nem teljes az integráció, az azonosság. Azaz a kultúra, a kulturális jelentések plurivokalitása nem csupán a társadalmon belüli szociológiai különbségek következménye, hanem annak a megközelítésnek a szükségszerű folyamánya, amely a kultúrát mint az interszubjektív jelentések társadalmilag konstruált világát tekinti.

A kultúrának ez a felfogása azonban legalább még egy további kérdést felvet, nevezetesen a jelentések, a kultúra konstituálódása "helyének" a kérdését. Az előbbieken már utaltam arra, hogy az interpretatív megközelítés a kultúra, a jelentések konstituálódásának "helyét" a gyakorlatban jelöli meg. Amennyiben a kultúrát társadalmilag létrehozott, interszubjektív jelentéseként definiáljuk, s amennyiben a "világot" az emberek által előállított valóságnak tekintjük, akkor logikai és ontológiai szükségszerűség, hogy e folyamatokat a gyakorlathoz kössük. Ez azt jelenti, hogy kulturális jelentés, kultúra annyiban létezik, amennyiben azt az emberek folyamatosan előállítják, újraalkotják, újradefiniálják. Ebben a megközelítésben tehát az emberi praxis olyan végeérhetően folyamat, amely állandóan lételez, illetve újraalkot kulturális jelentéseket, s ezeket folyamatosan egyeztetni a mindennapi élet szakadatlanul zajló folyamatában. Azaz a kultúra több, mint pusztán tudás; tények, ismeretek hirtoklásából, szabályok alkalmazásának képességéből, valamint tények, ismeretek és szabályok együttes megvalósításából, a gyakorlatból tevődik össze.

A kultúrának ez a radikálisan új szemléle e természetesen megváltoztatta az etnográfia-
nak, az antropológiának mint tudománynak a módszereit és a koncepcióját is (Jeggles, [szerk.], 1984; Clifford, 1983; 1988; Marcus-Cushman, 1982; Clifford-Marcus, 1986; Tyler, 1987; Mangiarulo [szerk.], 1990; Webster, 1986; Stocking [szerk.], 1983; Rabinow, 1977; Sangren, 1988, hogy csak néhány fontosabb munkát említsek meg). Az etnográfia meghatározó metaforájává az expresszív beszéd, a hétköznapi nyelv, a dialógus, a diszkurzus vált. A nyelv, de még inkább az expresszív beszéd, azonban azon a határon fekszik, amely az "én" és a "másik" között húzódik. Ebből következően az etnográfiai, antropológiai megismerés lényegét az etnográfus és a "bennszülött" közötti közvetlen interakció, a közöttük szakadatlanul folyó reflexív dialógus jelenti. E dialógus megteremti azt a diszkurzív helyzetet, amely az azonos értelmezési kereteken belüli "itt-létben" (Clifford, 1983: 131) realizálódik, s amely megteremti a (kölcsonös) megértés lehetőségét. Az interpretatív antropológia számára ugyanis a megismerésnek nem a pusztán leírás, a jelenségek egyszerű regisztrálása, számbavétele, osztályozása a célja, hanem egy másik kultúrának a megértése és értelmezése. A megértés és az értelmezés elsősorban azokra a módokra és azokra a struktúrákra irányul, amelyek segítségével a "bennszülöttek" saját komplex világukat jelentésekkel ruházzák fel és értelmezik. A korábban mondottak értelmében a megértés és az értelmezés nem azt jelenti, hogy elfogadtuk, átvettük más emberek felfogását. A megértés és az interpretáció alapja, hogy képesek vagyunk értelmezni mások kifejezési módjait, szimbolikus rendszereit. A másik ember, a másik kultúra, a másik "világ" megértése, cselekedeteinek, gondolatainak értelmezése elválaszthatatlan attól az etnográfus és a "bennszülött" között zajló reflexív párbeszédől, amelynek tartalmát a jelentések

.....

egyeztetésére tett folyamatos kísérletek, az értelmezési keretek összehangolása és egymás megértésének folyamatos "története" alkotja. Azaz a megértés és az értelmezés soha nem lezárt, végleges; a megértésért és az értelmezésért folyamatosan meg kell harcolni. Ahogy Clifford Geertz megfogalmazta:

"Az etnográfia művelése ahhoz hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy létrehozuk valamilyen olvasatát) – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, amely azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival fródot" (Geertz, 1973: 10).

A mindennapi élet története: az "antropologizált" társadalomtörténet

Amíg az antropológiai kolonizáció legfőbb eszköze a kultúra fogalma, illetve a kultúra-elmélet volt, addig a kolonizáció elsődleges terepét a társadalomtörténet jelentette. A hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján egyre határozottabbá vált a társadalomtudományi felismerés, hogy az "idegen kultúra", a "másik kultúra" nemcsak egzotikus környezetekben, hanem a saját társadalmon, a modern ipari társadalmon *belül* is létezik; sőt ezen társadalmak működésének egyik alapvetően fontos, de jószerivel ismeretlen elvét jelenti.²⁵ Ennek a megközelítésnek voltak persze történettudományi előzményei is; gondoljunk csak a "histoire totale" irányzatára, vagy akár az Annales körére. Emellett nem szabad elfelejteni kezni azokról az alternatív "kutatói csoportosulásokról" sem, amelyek különböző mélységű és jellegű helytörténeti kutatásokat végezve ugyan egyfajta "terapeutikus játéknak" tekintették a történelmet, de mégis – vagy talán éppen azért – hozzájárultak a "hivatalos" történettudomány zárt kereteinek fellazításához (Borscheid, 1987: 79–81). E különböző hatások eredményeként alakult ki a történettudománynak az az új ága vagy irányzata, amely a német nyelvterületen az *Alltagsgeschichte* névvel jelölte magát. Ez a megközelítés a nyolcvanas évek elejére már kifejezetten elméleti igényű megállapításokat tett, s így módon a történettudományban hasonló jellegű vitát robbantott ki, mint amely lényegében ugyanebben az időszakban az antropológiában is lezajlott. A vitának és egyben az egész megközelítésnek a lényege viszonylag pontosan megragadható a mindennapok kategóriájának jellemzésén keresztül. E kategóriának legalább két értelmezési módja van (természetesen csak a történettudomány említett irányzatán belül). Az egyik úgy tekint a mindennapokra, mint a kutatás tárgyára; a másik viszont a történelem értelmezése egyik módjának, azaz egy szemléletnek tekinti.

Annak a felfogásnak, amely úgy tekint a mindennapokra, mint a történeti kutatás (egyedüli) tárgyára, számos nehézséggel kell szembenéznie. Ezek közül az első magára a mindennapok kategóriájára vonatkozik. Ha ugyanis a mindennapi életet úgy tekintjük, mint rendszeresen ismétlődő, repetatív viselkedések halmazát, struktúráját, akkor egy diffúz, nehezen kezelhető fogalomhoz jutunk. Nem utolsósorban azért, mert az e kategórián belül felsorolható viselkedések, kulturális területek – étkezés, lakás, ruházzkodás, munka, szexu-

.....

alítás stb. – olyan képlékeny tartalmakkal bírnak – például annak következtében, hogy az e területekre irányuló korábbi kutatások kizárólag magukra a megfigyelhető jelenségekre szűkültek le –, amelyek szinte lehetetlenné teszik a mindennapiság elméleti érvényű megfogalmazását. Ugyanakkor az ebben a kutatási gyakorlatban megtestesült felfogás, amely a megfigyelhető tények összességét tekintette a mindennapi életnek, természetes módon ragaszkodott a társadalomtudományok pozitívista hagyományaihoz. E vonatkozásban klasszikus példát szolgáltatott Norbert Elias, aki a hetvenes évek végén nyomatékos formában fejezte ki kételkedését a mindennapok fogalmával kapcsolatban (Elias, 1978: 27–29), s ezt mintegy alátámasztandó, szemléletes témában mutatta be a mindennapok kategóriájának felhasználási módjait. Érdemes Elias sémáját felidézni, mert – akaratán kívül – pontosan mutatja az e kategória sokféle értelmezéséből következő nehézségeket (Elias, 1978: 26).

MINDENNAP	ÜNNEP
Rutin	A társadalmi élet szokatlan, nem rutinizált területei
Munkanap (különös tekintettel a munkásságra)	Polgári életmód, azaz olyan életmód, amely nem a munkán alapszik (profit, luxus)
A tömegek, a nép élete	A hatalmat birtoklók élete
A hétköznapi élet eseményei	A történelem "nagy" eseményei
Magánélet	Nyilvános élet
A természetes, a spontán, a reflektálatlan, a tényleges élmények és gondolkodás terület	A reflektált, mesterséges, művészi, különleges, sőt a tudományos tapasztalatok, gondolkodás területe
Az ideologikus, naiv, átgondolatlan és téves tapasztalatok, gondolkodás szférája (a mindennapi tudat)	A tényleges, valódi, igazi tudat

Elias sémája – szemléletét tekintve – kísértetiesen emlékeztet arra az oppozíciós rendszerre, amely Robert Redfield nyomán vált a városantropológiai kutatások fontos elméleti tételévé (Redfield, 1941; Gulick, 1973: 984). Elias ugyanis szintén a társadalmi élet, a kultúra merev, jelenségek, illetve ideáltípusok mentén történő osztása mellett érvelt, s úgy tekintett a mindennapokra, mint az emberi élet – valami által kiegészítendő – egyik felére. E sémának azonban van egy további "dimenziója" is, nevezetesen azok a "másodlagos jelentések", *üzenetek*, amelyek a mindennapoknak ezen tény- és jelenségorientált felfogása mögött meghúzódhatnak. A mindennapoknak ez az értelmezése ugyanis erősen kötődött konkrét tér- és időbeli határokkal rendelkező, kis kiterjedésű és jól "átlátható" emberi csoportosulásokhoz, azaz konkrét, történetileg létező életvilágokhoz (Alheit, 1983: 63; Tenfelde, 1984: 387; Dehne, 1989: 143). Ezek az életvilágok úgy tételeződnek, mintha csupán az előbbiekben értelmezett mindennapokból szerveződnének, s ez a szemlélet

.....

szükségszerűen vezetett egyfajta "romantikus neohistorizmus"hoz". És ez az a másik tényező, amire e séma kapcsán fel kell hívni a figyelmet. A mindennapok világa olyan idillikus, konfliktusmentes szféraként jelenik itt meg, ahová az individuum egy számára kényelmes mentális állapotba mindig vissza tud húzódní. Itt nem arról a nyilvánvaló tényről van szó, hogy a mindennapi élet, mint az emberi élet ismert és megszokott terepe (kulturális, pszichológiai stb.), biztonságot nyújt (Szczepanski, 1978: 320–321). Ez a "visszahúzódnás" sokkal inkább ennek a ténynek az ideologikus magyarázatát jelenti. S ettől a felfogástól már csak egyetlen lépés választja el a mindennapok így értelmezett világának, illetve az emberi társadalom bizonyos típusainak egymással való azonosítását, amely azonosítás a legkülönbözőbb politikai, ideológiai, kulturális célok ("népiség", technológia-, modernitás-ellenesség stb.) használatába állítható. A kutatás ennek megfelelően úgy tekintette a mindennapok világát, mint valamiféle "ellenvilágot", a mindennapok történelmét, mint sajátos "ellentörténelmet", és a mindennapok történetének kutatását, mint társadalomkritikát (Tenfelde 1984: 376–380).

A mindennapok kategóriájának másik, hasznosabbnak tűnő megközelítése úgy tekint e koncepcióra, mint a történelem szemléletének egyik lehetséges módjára. E szemlélet szintén a hétköznapi ismétlődő és triviális világából indul ki, de magát a mindennapi életet nem tekinti triviálisnak.²⁶ A mindennapi élet ebben a megközelítésben az emberi történelemnek az a "mikrovetülete", ahol a "történeti szubjektumok" percepciók eljárásait, gondolkodás- és cselekvésmódjait, jelentés- és orientációs mintáikat létrehozzák, megvalósítják és működtetik. A mindennapi élet az a színpad, ahol az individuumok – "itt és most" – életüket megjelénítik, ahol a történelem "szubjektív mozzanata" – a különböző tapasztalatokra adott kulturális válaszokon keresztül – megvalósul (Jeggle, 1978; Lüdtke, 1989; Dehne, 1989). Ez a "színtér" empirikus eszközökkel megragadható, megfigyelhető, rekonstruálható, s ily módon elemezhető a történeti folyamatoknak, a társadalmi struktúráknak az individuális elsajátítása, a kultúrának a mindennapi élet folyamatában történő feldolgozása és folyamatos alakítása, azaz megérthetők a történelem megélésének különböző, szubjektív módjai. Ez a szemlélet a – korábban már többször említett – történeti életvilágok "belső terére", belső összefüggéseire fordítja a figyelmet (Kaschuba, 1988: 270). E megközelítés számára a mindennapi élet alkotja azt a színteret, ahol a "nagy" történelmi, társadalmi folyamatok a szubjektív értelmezések szűrőjén keresztül "kis" életvilágok konstituáló tényezőjévé válnak (az előbb említetteken kívül Borscheid, 1983, 1987; Ehalt, 1984; Waldenfels, 1985). A mindennapi élet tehát "sajátos" tapasztalatokat, "tudásmódokat" és cselekvési formákat tartalmaz; s a társadalmi, kulturális reprodukció reflexív cselekvési sorozatait által konstituálódik (Soeffner, 1989: 15; Kaschuba, 1985: 82–83). Látható tehát, hogy a mindennapi életnek ez a felfogása a történeti kutatásba olyan szempontokat vezetett be, amelyek az előbbieken említett interpretatív fordulatot követően a szociológiában és az antropológiában is megjelentek. E szemlélet vagy megközelítés a korábbi vagy hagyományosnak nevezhető történeti kutatással szemben fogalmazta meg önmagát. E kritikai szembenállásra legalább két oknál fogva volt "szükség". Egyrészt elméletileg értelmezhetővé kellett tenni azokat a különbségeket, amelyek a mindennapok előbb említett felfogásából következőleg "megköveteltek" a történeti kutatások egész koncepciójának újragondolását. Másrészt pedig el kellett határolódní azoktól a korábbi kutatásoktól, amelyek ugyancsak a mindennapi élet fogalmával operáltak, de azt a megfigyelhető jelenségek halmazára szűkítették. Ebben a kontextusban fogalmazódott meg a

.....

felismerés, hogy a történeti kutatásoknak két nagy, döntő pontokon eltérő szemlélete különböztethető meg, a *struktúrák*, illetve a *tapasztalatok* történetének a kutatása. A következő séma azt mutatja, hogy e két szemléletmód között hol rejlenek a leglényegesebb különbségek:

STRUKTÚRÁK TÖRTÉNETE	TAPASZTALATOK TÖRTÉNETE
Társadalom–tömeg	Egyén–"kis közösségek"
Elit	"Kisemberek"
"Nagy" történelmi események	Társadalmi gyakorlat
Makrostruktúrák	Mikrostruktúrák
"Objektív" összefüggések, társadalmi törvényszerűségek	Szubjektív tapasztalatok
Írott források, történelmi dokumentumok	Résztevő megfigyelés, személyes dokumentumok, a történelem "elbeszélése"
A kutató kívünlálása, leírás	A kutató "belehelyezkedése", megértés
Történelem	Mindennap

E séma pontosan rögzíti azt a szemléletváltozást, amely a struktúrák történetétől, azaz az objektív életfeltételek egyszerű leírásától a tapasztalatok történetéig, azaz a társadalmilag meghatározott felfogásmódok (*soziale Wahrnehmungsformen*) és a szociokulturális viselkedésformák megértéséig vezetett (Ehalt, 1984: 22). Ennek az "útnak" legalább három – egymással összefüggő, de analitikus szempontokból mégis – megkülönböztethető szakasza van. Az első a "*Geschichte von unten*" sokat vitatott elvéhez kapcsolódik. E kifejezés legalább kétfajta értelemmel bír. Egyrészt jelöli azokat a korábban már egészen röviden említett alternatív irányzatokat, amelyek szerint a hagyományos történeti kutatások által "nem sokra becsült" népességcsoportoknak saját maguknak kell a saját maguk számára önnön történelmüket megírni. A kifejezésnek azonban van egy másik – jelen munka szempontjából fontosabb – jelentése is. Eszerint a történettudomány ezen irányzatának az emberi társadalom azon csoportjaival, illetve az emberi élet azon társadalmi, kulturális területeivel, megnyilvánulásaival kell foglalkozni, amelyek a hagyományos vagy a hivatalos, intézményesített történeti érdeklődés keretein kívül rekedtek (Hey, 1985: 110). E megközelítés mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a történettudomány elsősorban a társadalmakra, a tömegekre korlátozta az érdeklődését, miközben a vizsgált társadalmakat szinte kizárólagos módon az elittel azonosította, s a társadalom összes többi rétegét, osztályát a tömeg (vagy esetleg a nép) tagokalan kategóriájába szorította bele. Ezzel a gyakorlattal szemben fogalmazódott meg az igény az egyénre (Szcsepanski, 1978: 315), a kis, jól áttekinthető életvilágokra, és azok történeti változásaira (Kocka, 1984a: 396), a másoktól való társadalmi, politikai, gazdasági függőségben élő alávetett csoportra (Dillmen, 1984: 10), összefoglalóan a "kisemberekre" (Lüdike, 1989: 9) irányuló történeti elemzés iránt. A társadalomnak ezek a rétegei ugyanis kívülrekedtek a "nagy" történeti eseményeken (és ebből következően azok elemzésén), mivel ezen eseményeknek nem

alakítói, hanem legjobb esetben passzív résztvevői, de leggyakrabban egyszerű elszenvet-
dői voltak. A történeti eseményeken belül betöltött "másfajta pozíció" követ-
kezményeképpen pedig e rétegek az elitétől teljes mértékben eltérő (történeti, politikai,
kulturális stb.) tapasztalatokkal, világnézettel, cselekvési stratégiákkal, jelentéshelyezési
eljárásokkal, azaz a mindennapi életnek egy másfajta típusával rendelkeztek. Itt tehát nem
arról van szó, hogy a mindennapi élet fogalma eredendően és kizárólagos módon a
"kisemberekhez" kötődött volna (az elitnek is megvolt és ma is megvan a *saját* mindennapi
élete – Wehler, 1988: 144), hanem ennek a mindennapi életnek a *másságáról*. Ugyanakkor
arról sincs szó, hogy a "kisemberek" életvilága független lenne a "nagy" történelemtől.
Éppen ellenkezőleg, a mindennapi élet alkotja meg azokat a kereteket, amelyeken belül a
történelem közvetlen módon megtörtén(het)ik, ahol láthatóvá válik, ahol jelentéssel teli
minőségében megragadható (Wehler, 1988: 132); azaz ahol az "objektív" történelem
elsajátításra és feldolgozásra kerül, ahol a "nagy" történelem behatol az egyéni életbe,
meghatározza, átalakítja azokat, ahol az "objektív" történelemből *megélt* történelem lesz.
Másként fogalmazva: a kutatás hangsúlya a történelem *mikrostruktúrára* tevődik át. A
történelem makro- és mikrostruktúráinak mint átfogó, rendszerjellegű összefüggéseknek
és tapasztalatoknak az elméleti igényű és érvényű megkülönböztetése Habermas kommu-
nikatív cselekvéseméletében gyökerezik (Habermas, 1981. 2.). Habermas nyomán ezek a
mikrostruktúrák úgy tekintendők, mint amelyek a történelem "elsajátításának" csoportspe-
cifikus sajátosságait és egyéni különlegességeit láthatóvá teszik. Azaz a mikro- és mak-
rostruktúrák megkülönböztetése nyilvánvalóvá és értelmezhetővé teszi az életvilágoknak,
illetve azok fölérendelt rendszerének eltérő logikáját, a rendszer tapasztalatoktól függet-
len, illetve a mindennapi élet tapasztalatoktól függő logikáját (Borscheid, 1987: 90; Dehne,
1989: 142). A makro- és mikrostruktúráknak ez a megkülönböztetése mintegy megköveteli
a korábbiakban említett szemléletváltás másik egységének, a "*történeti szubjektumnak*"
avagy a "*történelem szubjektív mozzanatainak*" az értelmezését.

Az már az eddig mondottakból is kiderült, hogy a történeti kutatásnak ez az irányzata,
szemlélete az "anonim" társadalmelemzést egy, a szubjektumra irányuló életvilág-elem-
zéssel kívánta kiegészíteni (Schlötter, 1989: 86). Ebből következően az ember történeti
létének szubjektív aspektusát, azt a módot emelte ki, ahogyan az emberek a számukra adott
történelmet, társadalmi struktúrát megélték (Elias, 1978: 23), ahogyan az "objektív"
történeti folyamatokat, a strukturális adottságokat elsajátították, feldolgozták és tematizál-
ták (Dülmen, 1984: 10), azaz a mindennapi valóságot és annak az időben történő változásait
állította előtérbe (Kocka, 1984b: 77). Ez a folyamat pedig csak a tapasztalatokon, a
percepciós eljárásokon, élményeken, a mindennapi viselkedésen keresztül (Borscheid,
1987: 79; Kocka, 1984a: 396), illetve a tapasztalatoknak történeti életvilágokhoz kötődő
kulturális feldolgozásán, e feldolgozás formáinak elemzésén keresztül (Kaschuba, 1985:
82) ragadható meg. Másként fogalmazva: a kutatás a jelenségek mögött rejlő tudatformák-
ra, gondolkodási módokra, világnézetekre, ideológiákra stb., tehát a társadalmi létnek arra
az aspektusára irányul, amelyet Ernest Labrousse – a "Gazdasággal" és a "Társadalommal"
szemben – mint "harmadik szintet" határozott meg (Schöttler, 1989: 85); vagyis a min-
dennapi élet történetének a kutatása e ponton igen közel került a mentalitástörténeti
kutatásokhoz, de nem mosódott azzal össze. Elsősorban azért nem, mert ez a kutatási
irányzat más módszertani eszköztárral dolgozott, és a megismerésnek más koncepcionális
céljait követte; hagyta magát az antropológia által "gyarmatosítani". A mindennapi élet

.....

történetének a kutatása ugyanis elsősorban a kulturális antropológia hagyományaival állt tudatosan szoros kapcsolatban (Kocka, 1984a). Ezen belül azonban nem annyira a terepmunka, a résztvevő megfigyelés jelentí az összekötő kapcsot (Lüdike, 1989: 19), hanem sokkal inkább két másik tényező. Az egyik – amelyet Alf Lüdike esettanulmányoknak, illetve mikrotörténelemnek nevez – a legszorosabb összefüggésben áll a modern antropológiának azzal a tételével, amit Clifford Geertz fogalmazott meg a legerőteljesebben:

"...az elméletalkotás legfontosabb feladata itt nem az, hogy elvont szabályszerűségeket kodifikáljunk, hanem az, hogy lehetővé tegyük a sűrű leírásokat; nem az, hogy az esetektől elvonatkoztatva, hanem az, hogy az eseteken *belül* általánosítsunk" (Geertz, 1973: 26. kiemelés tőlem – NP).

Azaz a mindennapi élet történeti kutatása nem absztrakt törvényszerűségek megállapítására, hanem egyedi életvilágok, egyedi életpályák, élettörténetek elemzésére irányult (Lüdike, 1989: 20), és ezeken keresztül, illetve ezekből igyekezett kibontani az általánosítható tendenciákat. E kutatás másik "antropológiai mozzanata" a "mi" és a "mások" közötti különbség problematizálása, annak tudatosítása, hogy ez a különbség a saját társadalmon belül is létező tapasztalat; hogy ez egy nem megszüntelhető, de a megértésen keresztül kezelhető, értelmezhető tényezője a társadalmi fejlődésnek, a társadalmi struktúráknak (Lüdike, 1989: 14, 1982: 328). Másként és pontosabban fogalmazva a mindennapi élet történetének kutatása az egységes, "singuláris" történelem helyett a történelem *pluralitását*, a történelem plurális felfogását dolgozta ki és kínálta fel.

Az antropológiai megközelítés

Mindarra, ami az eddigiekben antropológiai kultúraelméletről, az interpretatív-kvalitatív társadalomtudomány szemléletéről, a mindennapi életéről elmondásra került, azért volt szükség, hogy egyértelművé tegyem azokat az elméleti, metodikai céveket, szempontokat, amelyek e dolgozat alapelveiként szolgáltak. Az antropológiai megközelítés számomra ugyanis nem egyszerűen a klasszikus antropológiai elemzések módszereinek alkalmazását, hanem egy olyan, a saját társadalom, illetve annak különböző jelenségeire irányuló értelmezési stratégiát jelent, amely a következő posztulátumokon nyugszik:

a) A mai társadalomtudományok egyik legfontosabb paradigmáját a gondolkodásnak az életvilágok kategóriája, koncepciója mentén szerveződő iránya alkotja. Ez a megközelítés értelmetlennek tartja az "objektív külvilág–szubjektív belvilág" megkülönböztetését, illetve ezen megkülönböztetés bármilyen más formáját. A világ szemléletének ez a módja abból indul ki, hogy nem létezik más valóság, mint az emberi praxis által folyamatosan létrehozott, működtetett és fenntartott életvilág valósága. Az így konsztituálódó életvilág egy belső, társadalmi logikával bír (Kaschuba, 1988: 268), amely a megélt emberi tapasztalatok, a megélt történeti események és a megélt társadalmi struktúrák szűrőjén, közvetítésén keresztül ragadható meg. A tudomány számára szintén nincs más "tér" ezen a valóságon

.....
kívül; a tudomány a saját nyelvét – absztrakt fogalmait, kategoriális rendszerét – ugyan
ebből a valóságból meríti és ugyanennek a valóságnak a segítségével hozza létre.

b) A különböző társadalomtudományi diszciplínák között kialakult (illetve részben kialakulóban van) egy "közös nyelv", amely nyelv a *kultúra* eddigiektől jelentős mértékben eltérő koncepciója mentén épül fel. Másként fogalmazva: az interpretatív-kvalitatív társadalomtudományok meghatározó, központi jelentőségű koncepcióját a kultúra jelentí. A kultúra fogalma azonban nem a megfigyelhető jelenségeket, hanem az azok mögött rejlő *jelentéseket* tartalmazza. Ez azt jelenti, hogy a jelenségek csupán reprezentálják a jelentéseket; a jelenségek "fontosságát" saját reprezentációs funkciójuk biztosítja; hogy az emberi megnyilvánulások, cselekvések, a társadalmi gyakorlat nem létezik azon kulturális formák híján, amelyeken keresztül kifejeződnek. A társadalomtudományi kutatás "végső" célját azonban a jelentések alkotják. Azaz a kultúra, mint jelentések összessége az életvilágok ontológiai sajátosságaként, az életvilágok nélkülözhetetlen konstitutív tényezőjeként tételeződik.

c) A társadalomtudományi megismerés a kulturális jelentésekre irányul, amennyiben és ahogyan azok eseményeken keresztül manifesztálódnak, amennyiben azok empirikusan "hozzáférhetőek". Ez a megközelítés a kulturális jelentéseket értelmezni és kifejtetni igyekszik. Arra törekszik, hogy megállapítsa, mit jelentenek a jelentések a cselekvők számára; illetve, hogy a jelentések értelmezésén keresztül nyert tudás mit mond el, mit bizonyít azzal a társadalommal kapcsolatban, amely az adott jelentéseket létrehozta (Gcertz, 1973). Az *értelmezés* és a kifejtés "végső" célja pedig a *megértés*, amely kategória azonban nem az empatikus átélést, hanem a kutató és a "bennszülött", azaz a másik ember közötti reflexív értelem- és jelentésegyeztelési eljárásokat tartalmazza.

Mindebből következően az antropológiai megközelítést úgy tekintem, mint ami arra törekszik, hogy a szociokulturális szerveződésnek a jelenségek mögött rejtőző, a jelenségeken keresztül megnyilvánuló szimbolikus struktúráit kibontsa. Ez azt jelenti, hogy a saját társadalomra irányuló antropológiai megközelítés a társadalmi-kulturális létezésnek a kulturális formákon és jelentéseken keresztül konstituálódó és megnyilvánuló folyamatát célozza, azaz a jelenben megfigyelhető jelenségeket a történetileg konstruálódó jelentések hálójában értelmezi.

Meggyőződésem szerint itt rejlenek az antropológia kelet-európai térhódításának gyökei is. Az antropológia elsősorban egy olyan szemléletként jelentkezik, amely lehetővé teszi a társadalmak – és általában a társadalmak – szimbolikus szerveződési mechanizmusainak megragadását, értelmezését. Ebben az összefüggésben első lépésként a "másik kultúra", illetve a "*kulturális másság*" koncepcióit érdemes röviden újragondolni. S itt most leginkább annak a – korábban már említett – problémának a tudatosítására gondolok, hogy a másik kultúra és méginkább a kulturális másság a társadalmi létezés eredendő sajátossága. Nincsenek – és tegyük hozzá, soha nem is voltak – kulturálisan homogén, egynemű társadalmak, legfeljebb a politika, az ideológia és a tudomány úgy tűntette fel, mintha léteznének ilyen egynemű társadalmak. És itt nem feltétlenül tudatos ferdítésről, valaminek a tudatos elfedéséről volt szó, hanem sokkal inkább arról, hogy a kultúrát vizsgáló különböző hagyományos diszciplínák – néprajz, antropológia, bizonyos mértékig a történetudomány, a szociológia, sőt a pszichológia – metodikai apparátusa mit tett lehetővé; a

kultúrának, a társadalomnak miféle képét tette "könnyen elérhetővé". A saját társadalomra
 rányúló antropológiai kutatás egyik legfőbb tárgya – ha egyáltalán értelmes ebben az
 összefüggésben tárgyról beszélni – a saját társadalmon belüli kulturális másság, illetve
 ennek tudatosítása, értelmezése, megértése. Nem egyszerűen az idegen kultúrák jelenlété-
 ről, nemcsak az etnikai, vallási stb. alapokon szerveződő kulturális idegenségről, hanem
 mindenekelőtt *a társadalomból való szimbolikus kizáráson alapuló, e szimbolikus kizárá-
 sön keresztül megnyilvánuló kulturális másságról van szó.* Arról a kulturális másságról,
 amelyet elsősorban a társadalom uralkodó szimbolikus struktúrái határoznak meg; arról a
 kulturális másságról, amely számára csupán a társadalom marginális pozíciói adottak,
 mivel a másság eredendően marginalitásként artikulálódik. E szimbolikus kizárás, az így
 értelmezett kulturális másság azonban csak a jelentéseken, a kulturális jelentések haszná-
 latán keresztül, a mindennapi élet "rejtett szintjein" figyelhető meg, ragadható meg. Az
 antropológia számára azonban éppen ezek a szintek jelentik az elemzés elsődleges terepeit,
 attól függetlenül, hogy ezek a szintek a paraszti vagy városi, a népi vagy polgári kultúrához,
 a munkásság kulturális stratégiáihoz, a vallásosság különböző megnyilvánulási formáihoz,
 a tömegkommunikációhoz, a rasszizmushoz, a nacionalizmushoz stb. kapcsolódnak. A
 szimbolikus kizárás kategóriája nem(csak) egyes társadalmi csoportokra, problémákra
 vonatkozik. Hanem leginkább arra a mechanizmusra, amely a társadalmi-kulturális szer-
 veződés egyik legalapvetőbb – noha gyakran szinte teljesen észrevehetetlen – konstituáló
 eleve. Az így értelmezett antropológia arra törekszik, hogy a társadalmi szerveződésnek ezt
 a kulturális formákon és kulturális jelentéseken keresztül történő folyamatát megértse,
 hogy a jelenben megfigyelhető jelenségeket a történetileg konstruálódó jelentések hálójá-
 ban értelmezze. A saját társadalmat kutató antropológia határai tehát nem időbeliek. A
 határok ebben a tekintetben nem itt húzódnak, hanem ott, hogy ez az antropológia ezeket
 a jelenségeket, a mögöttük rejtőző jelenségeket a társadalmi, kulturális létezés *mikroszint-
 jein* vizsgálja. E kifejezés azonban nem (kizárólagosan vagy elsősorban) a lokalitást vagy
 a regionalitást, azaz nem e kategória térbeli kiterjedését, hanem sokkal inkább a valóság,
 a világ, a történelem, a társadalom percepciójának, felfogásának, megértésének, a valóság
 szubjektív elsajátításának dimenzióját hangsúlyozza. Az elsajátításnak ez a folyamata
 természetesen nem egyforma, hanem jelentős mértékben különböző formákon keresztül
 valósul meg; a kultúrának, a történelemnek, a társadalmi létezésnek eredendő sajátossága
 a *pluralitás* és a *plurivokalitás*. A saját társadalom antropológiai kutatásának pontosan az
 a feladata, hogy ezt a pluralitást és plurivokalitást érzékeltesse, megszólaltassa, s ne a
 mindenkori (szimbolikus, politikai stb.) hatalom, ne a tudományos konvenciók s a tudo-
 ományos konzervativizmus egyhangú szószólója legyen, azaz megőrizze társadalomkritikai
 attitűdjét.

Összefoglalva: az így értelmezett antropológiai kutatásnak ezek a "tárgyai" nem ragad-
 hatók meg közvetlenül és önmagukban. A fenomenológia nyelvén fogalmazva: a saját
 társadalom antropológiai kutatásának (is) van egy "megismerési érdeklődése", s a minket
 körülvevő emberi életnek, társadalomnak, kultúrának, életvilágnak vannak különböző
 megnyilvánulásai, amelyek ezt a megismerési érdeklődést magukra vonják. A saját társa-
 dalom antropológiai kutatása közvetlen módon ezeket a jelenségeket vizsgálja, elemzi, de
 oly módon, hogy a szociokulturális szerveződés e jelenségek mögött rejtőző, a jelensége-
 ken keresztül megnyilvánuló szimbolikus struktúráit kibontsa. E "kibontást" azonban

.....

megintcsak nem egy absztrakt társadalomelméleti szinten végzi el, hanem azoknak a mikrostruktúráknak a keretein belül, ahol e szimbolikus folyamatok kifejtik hatásukat, meghatározzák az emberi életet. A mindennapi életnek ez az aprólékos felfejtése, az életvilágot alkotó "nem-látható", nem-tudatos jelentéseknek, folyamatoknak, struktúráknak a láthatóvá és tudatossá tétele, az "itt és most" folyó emberi élet szimbolikus dimenzióra és ezek hatásaira történő rámutatás, az "itt és most" zajló emberi élet sokféleségének mint az emberi létezés (a társadalom, a kultúra) eredendő sajátosságának a megértése és az érthetővé tétele – ezek annak az antropológiai megközelítésnek a céljai, "tárgyai" és feladatai, amelyről az eddigiekben szó volt.

A saját társadalom antropológiájának ismeretelméleti paradigmái a kutatás tárgyának ennél pontosabb körülírását nem teszik lehetővé, de ennél pontosabb körülírásra nincs is szükség. Szükség van azonban annak tudatosítására, hogy az így értelmezett tudomány nem egyszerűen és kizárólag ismeretelméleti, hanem egyidejűleg morális és etikai problémák függvénye is. Amennyiben ugyanis az antropológia tudomány, akkor a kulturális másságról nem beszámolókat közöl, hanem *tudást közvetít* (Sperber, 1985). Azaz: a kutatás kialakítja, megjeleníti a kulturális másságról szóló, azzal kapcsolatos ismeretek struktúráját; előbb a terepmunka, majd a textualizáció során. Másként, s talán kissé sarkítottabban fogalmazva: a kulturális másság úgy és annyiban létezik, amint és ahogyan azt az antropológia megjeleníti; azaz a tudomány maga is részt vesz a kulturális másság megkonstruálásában.²⁷ Egyetlen etnográfus, antropológus vagy kultúrakutató sem tud mást tenni, mint a "világot" úgy leírni, ahogyan az az ő szemléletében, világképében létezik (Jeggle, 1984: 25), és pontosan ebben rejlik legfőbb feladatossága. Persze tévedés lenne azt gondolni, hogy a tudomány – vagy azon belül az antropológia – meg tudja változtatni a világot. Mégis ez az antropológiai megközelítés – de hozzátehetem, az interpretatív-kvalitatív társadalomtudományi gondolkodás általában – abban a meggyőződésben létezik, hogy a világról lehet és érdemes beszélni, írni, s ez a beszédmód, ez az írásmód ismeretelméletileg és morálisan egyaránt elfogadható lehet. Azaz oly módon is hozzá lehet járulni egy morálisan elfogadhatóbb világ létrejöttéhez, kialakulásához, hogy erről a világról megfelelő módon beszélünk (Sapire, 1989: 565). És ez az a pont, ahol számomra ennek az antropológiai szemléletnek az integratív funkciója megragadható. Ez az a pont, ahol a kutatás ismeretelméleti következtetessége, társadalomkritikai attitűdje és a tárgyválasztás elkötelezettsége elválaszthatatlan egységet alkot. Ez az a pont, ahol a kultúra kutatásának ismeretelméleti egyet jelent a kutatás etikájával, ahol nem lehet az elméleti problémákat a moráltól, az etikától elválasztva kezelni. És pontosan ez a kutatás etikai alapelveként artikulálódó elméleti szigorúság az, amit az antropológiai szemlélet integratív funkciójának nevezek.

E dolgozat végére a saját társadalom antropológiai kutatásáról kialakított kép valószínűleg némileg diffúzúnak tűnik. Nincsenek szilárd határok, egyértelmű módszerek, túl sok a bizonytalanság, az esetlegesség. Ez azonban ma nemcsak az antropológiát jellemzi. A posztmodern társadalomkutatás (Lyotard, 1984; Jameson, 1984; Huyssen, 1986; Baumann, 1988; Turner [szerk.], 1990; Denzin, 1986) legfőbb megállapítása, hogy mára végképp megszűntek a társadalomtudományi diszciplínák közötti korábbi határok, sőt maguk a diszciplínák is; és az a gondolkodásmód is felbomlott, amely a diszciplínák közötti pontos határvonalak elvén nyugodott. A posztmodern társadalomtudományban "csupán" eltérő hangsúlyok, értelmezési különbségek, a metodikai eszközök közötti bizonytalan választás-

sok, összecsúszott határok, s ennek megfelelően "részigazságok" (Clifford, 1986) vannak. És van mindennekelőtt a kutatás – oly sokszor megcsúfolt, de ettől nem megszűnő – felelőssége. A saját társadalom antropológiai kutatása ebben az értelemben posztmodern társadalomtudomány. Nem gondolja magáról, hogy végérvényes és "örök" igazságokat tud elmondani a világról, hanem belátja a tudománynak az emberi létezésből következő eredendő korlátait. Mindez azonban nem kevés! És ha nem ragaszkodunk konokul a társadalomtudományi konvenciókhoz, hanem elfogadjuk a tudományos gondolkodás alapcélvételül – a legszélesebb értelemben vett – állandó megújulás szükségességét, akkor az antropológia számára is elfogadhatjuk Roland Barthesnak egy más összefüggésben megfogalmazott gondolatát:

"A mostanában oly sokat vitatott interdiszciplinaritás nem már létező diszciplínák konfrontálását jelenti... Valami interdiszciplináris munkát végezni nem azt jelenti, hogy választunk egy »tárgyat« (egy témát), és azt két vagy három tudomány szempontjai szerint körüljárjuk. Az interdiszciplinaritás valami olyan újnak a létrehozását jelenti, amely az eddigiekben még nem volt" (idézi Clifford, 1986: 1).

A posztmodern társadalomtudomány ilyen értelemben vett "újat" kínál fel. A saját társadalom antropológiája szintén az ebben az értelemben vett új szempontokat, a kultúra kutatásának új alternatíváit, a kultúra megközelítésének új lehetőségeit kínálja fel. Más azonban nem tud tenni. Az alternatívák felismerése és az alternatívák közötti választás nem az antropológia feladata. Választania mindenkinek egyedül kell.

Jegyzetek

1. Ezen törekvések 20. századi történetéről kitűnő áttekintést nyújtanak Brackert–Wefelmeyer (szerk.) 1990 tanulmányai.
2. A néprajzi és antropológiai kutatások közötti összefüggéseknek és szembeállításoknak még nem született meg a tudománytörténeti feldolgozása, noha e tudományterületek történetére vonatkozóan számos feldolgozás áll rendelkezésre. Ezek közül csupán néhányat említek meg: Wiegmann–Zender–Heilfurth, 1977: 9–96; Harris, 1968.
3. Éppen e változások miatt azonban némileg félrevezető az antropológiáról általában beszélni, mivel e tudományterületen belül is igen nagyok az egyes irányzatok közötti távolságok (Ortner, 1984).
4. A hagyományos néprajzi kutatás kategóriáját persze nehéz lenne pontosan definiálni. Mégis aligha tagadható, hogy az európai néprajzban létezik egy jól körülhatárolható szemléletmód, amelyet hagyományosnak lehet nevezni. E megnevezés azonban nem értékítélet, hanem a néprajzi kutatás bizonyos irányzatainak a tudománytörténeti múlttal való szoros és tudatos összekapcsolódását jelöli. Ha esetenként a hagyományos néprajzi kutatás kifejezés mégis igazságtalannak tűnő negatív konnotációkkal jár együtt, annak az az elsődleges oka, hogy ez a szemlélet soha nem határolta el magát egyértelműen a néprajzi dilettantizmustól, a néprajz kedvtelésből való művelésétől, mert a "megmentés" feladatát fontosabbnak tartotta, mint a tudományos szempontok érvényre juttatását (Schanda, 1970).
5. Hermann Bausinger többször és nyomatékosan hangsúlyozta, hogy a hagyományos néprajz mennyire alkalmas ideológiai célok érdekében történő felhasználásra. Ugyanakkor azt is aláhúzza, hogy e felhasználás nem mindig konkrét és közvetlenül megragadható célok érdekében történik, hanem gyakran "rejtett", absztrakt összefüggések szolgálatában áll (Bausinger, 1978: 7).

6. "A tudományelméletben akkor kerül valamely diszciplína kognitív identitása szóba, amikor az adott tudományterület sajátosságát és koherenciáját biztosító paradigmák, problémafelvetések és kutatási metodikák kérdésessé válnak." Lindner, 1987: 1.

7. Martin Scharfe nem véletlenül emelte ki, "hogy a problémák milyensége befolyásolja a tudományos teljesítmény milyenségét is." (Scharfe, 1969: 225) Húsz évvel később Orvar Löfgren ugyanezt a gyakorlatot kritizálva a "társadalmi élet egy szeletének kultúrává való transzformálásáról" beszélt. (Löfgren, 1990: 6)

8. A "Binnenexotizmus" magyarrá közvetlenül lefordíthatatlan kifejezés; a saját társadalmon belüli kulturális különösség, a saját társadalmon belüli exotizmus jelölésére szolgál.

9. Konrad Köstlin találó módon a néprajz "hagyományra való rögzüléséről" beszél (Köstlin, 1973: 144).

10. Ebben a kontextushoz persze könnyen szembeállítható egymással a történeti, illetve a jelenkutatás, noha ennek a szembeállításnak az ismeretelméleti tarthatatlansága nyilvánvaló (Scharfe, 1969: 230; Bausinger, 1984: 90).

11. Érdemes itt utalni Heidegger egy megállapítására (már csak azért is, mert közvetlenül az etnológiára vonatkozik): "Az ismereteknek ez a túlzott bősége alapján véve a tulajdonképpeni probléma félreismerésre esésébe. A szinkretisztikus mindentösszehasonlítás és tipizálás önmagától még nem vezet igazi lényegmegismeréshez. Az, hogy a sokféleség táblázatokba rendezhető, és így rá lehetünk rajta, még nem szavatolja annak valóságos megértését, amit ily módon elrendeztünk. A rend valódi elvének megvan a maga tartalma, melyet nem a rendezés révén találunk meg, éppen ellenkezőleg, annak során már eleve feltételezzük." (Heidegger, 1980: 154–155)

12. Az adatgyűjtés kifejezés itt a néprajzi terepmunkát jelenti, amely elsősorban lokális, regionális keretekben zajlott, szemben a történeti-összehasonlító módszerrel, amely elsősorban a tematikus kutatások eszköze volt. A hagyományos néprajzi terepmunka szellemes jellemzése Jeggle, 1984.

13. Mindaz, amit itt a faluval, mint a hagyományos néprajzi kutatás terepével kapcsolatban elmondtam, még fokozottabban érvényes a század elejének klasszikus antropológiájára. Malinowskitól Levi Strauszig, sőt bizonyos mértékig a mai posztmodern antropológiáig a kutatás tárgyát az emberiség földrajzi értelemben vett periferiáján vélte megtalálni. Sőt, az interpretatív antropológia elveinek teoretikus megfogalmazását megelőzően az antropológiai kutatások elsődleges konstituáló elvét éppen ez a szimbolikus értelemmel bíró távolság, az ezzel összekapcsolódó "kulturális egyedülállóság", illetve ennek a "terepnek" a laboratóriumi jellege alkotta. ehhez Jarvie, 1964 (különös tekintettel az első fejezetre); Rabinow, 1977; Stocking szerk., 1983; Cicert, 1983b; Rosaldo, 1989.

14. A társadalomtudományi szintér átrendeződésének alaposabb vizsgálata mind az én kompetenciámat, mind jelen dolgozat célkitűzését messze meghaladja. Éppen ezért itt csupán a változások néhány fontosabb mozzanatára tudok utalni. Mindenekelőtt azt szeretném hangsúlyozni, hogy amit Paul Rabinow és William Sullivan nyomán interpretatív fordulatnak nevezek – és amit néha, de például a német nyelvterületen jellemző gyakorisággal kvalitatív társadalomkutatásnak neveznek (Bonß–Hartmann [szerk.], 1985; Garz–Kraimer [szerk.], 1983; Girtler, 1984; Spöhring, 1989; Filstead [szerk.], 1970; Heinze, 1986) – nem kizárólagos, noha megítélésem szerint meghatározó fontosság szemlélete a mai társadalomtudományoknak. Kétségtelen azonban, hogy emellett más tudományelméleti megközelítések is léteznek, mint például a neokonzervativizmus (Steinfels, 1979), dekonstruktívizmus (Schmidt [szerk.], 1987), vagy az úgynevezett "módosított szociológiai realizmus" (*modified sociological realism* Harre, 1986), hogy csak néhány olyat említsek, amelyeknek szorosabb antropológiai vonatkozásai vannak. Abban a tekintetben persze, hogy ki mit tart fontosnak, nem árt Paul Feyerabend egy megjegyzésére emlékeztetni: "Egy stílusnak, egy valóságnak, egy igazságnak a választása, beleértve ezekbe a kategóriákba a valóság- és racionalitáskritériumokat is, mindig emberi választás. E választás egy a történeti szituációtól függő társadalmi aktus, amely alkalmanként viszonylag tudatos – az ember átgondol különböző lehetőségeket, aztán elhatározza magát az egyik mellett –, sokkal gyakrabban azonban egy erős intuíción alapuló közvetlen eszelekvés." (Feyerabend, 1984: 77–78. [Kiemelés az eredetiben. NP.])

15. A Frankfurti Iskola empiria- és tudományfelfogása persze jóval szélesebb annál, mint ahogy itt bemutatásra kerültem. Berger, 1974; Kern, 1982; Obeyesekere, 1965; Bonß, 1983; Opp, 1970, valamint a következő gyűjteményes köteteket: Rorty–Schwartz–Sinner (szerk.), 1984; Bonß–Honneth (szerk.), 1982; Ritsert (szerk.), 1976; Soeffner (szerk.), 1979.

16. A kognitív kultúraelmélet nemcsak a kognitív antropológiától, hanem általában az úgynevezett kognitív tudományoktól is elválaszthatatlan. A kognitív tudományokról szóló egyik legutóbbi igen jó áttekintés, összefoglalás Quinn–Holland (szerk.), 1987. Lásd még Keesing, 1979; Keesing, 1989; Tyler (szerk.), 1969; Werner–Fenton, 1970; Spradley (szerk.), 1987; Sturtevant, 1964; Kay, 1970; Goodenough, 1964; Burling, 1964. Magyarul kitűnő összefoglalás: Pich, 1991.

17. "Az emberek, mint individuumok tanulnak. Amennyiben pedig a kultúra tanult, akkor ennek kizárólagos locusa az individuum, nem pedig a csoport" (Goodenough, 1971: 20.) "...a kultúra tudásból áll... ennek helye az agy, az individuum agya..." (Keesing, 1979: 16).

18. Itt persze nehéz nem észrevenni az érvelés logikai nehézségeit. Az érvelés ugyanis feltételezi, hogy minden egyes individuum tudja, létezik egy ilyen "medence", s tudja azt is, hogy mire kell használni ezt a medencét. A probléma itt kettős: egyrészt nem mondja meg, honnan származik ez a tudás; másrészt homályban maradt a "medence feltöltésének" a módja.

19. E ponton nem árt felhívni a figyelmet arra, hogy amikor a kognitív antropológia a tudás társadalmi szétosztásáról és szétosztottságáról beszél, akkor az egyéni és közös tudás közötti összefüggés problémáját filozófiai, ismeretelméleti síkrol társadalmi síkra csúsztatja át. S e ponton nehéz nem észrevenni a posztmodern antropológia hatását. Kissé pontosabban úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kognitív antropológia a tudás társadalmi különbségeiről beszélve mára teljesen eltávolodott az eredeti, a kognitív tudományokban gyökerező hagyományoktól, s lényegében átvette a posztmodern antropológia kulturális plurivokalitással kapcsolatos elméletét: "A kultúrák szövegek (...), amelyeket férfiak s nők, fiatalok és öregek, szakértők és nem szakértők különbözőképpen olvasnak, különbözőképpen konstruálnak meg, még a legkevésbé komplex társadalmakban is. Az antropológia, amely kollektív alkotásnak tekint a kultúrákat, s ezek jelentéseit szövegekbe és tárgyakba egységesíti, félreérti, sőt misztifikálja a tudás dinamikáját és a tudás használatát" (Keesing, 1987: 161).

20. A tudománytörténeti és -elméleti összefonódások persze megintcsak bonyolultabbak annál, amint azt itt érzékeltettem. Ugyanakkor az ezen összefüggések feltárására irányuló kutatások sem mindig elég körültekintőek, s gyakran igen sematikus képet festenek a tudománytörténeti folyamatokról. (Colby–Fernandez–Kronenfeld, 1981; Bruner, 1986).

21. A jelentés és a gyakorlat kategóriáinak ez az összekapcsolása részben az antropológia "pszichologizálása" elleni reakció volt, amint azt Clifford Geertz egy alkalommal igen egyértelműen megfogalmazta: "Amiért én ellene vagyok annak, hogy a dolgokat az emberek fejébe helyezzük, az az, hogy ily módon megszüntetjük a kulturális és pszichológiai elemzés közötti szembenállást... (a kultúra) így mindennekelőtt mint pszichológiai jelenség identifikálódik. És ez (a kultúra) nem pszichológiai jelenség ..., ez egy konceptuális struktúra" (idézi Shweder–LeVine, 1986: 8).

22. "Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak" (Geertz, 1973: 5; magyarul, 1988a: 16).

23. Pontosabban úgy kellene fogalmazni, hogy a kulturális jelentés a valamely kulturális területre irányuló tapasztalat és interpretáció egységében konstituálódó entitás.

24. A kulturális jelentésnek a posztmodern antropológia által annyira hangsúlyozott plurivokalitása pontosan ebben a tényben gyökerezik. A "klasszikus" kérdés, hogy valaminek önmagában van-e jelentése, vagy pedig valaki számára van-e jelentése (Shweder, 1986: 3), szoros kapcsolatban áll azzal az antropológiai tapasztalattal, amely szerint az egy adott embercsoport által közösen birtokolt szimbólumok magán a csoporton belül is eltérő jelentéseket asszociálnak, sőt hordoznak.

25. Itt meg kell jegyezni, hogy az amerikai, illetve angol antropológia már korábban is foglalkozott a saját társadalom antropológiai kutatásával, de nem az itt említett szempontokból. (Messerschmidt [szerk.], 1981, Jackson [szerk.], 1987).

26. Az ebben az összefüggésben oly sokszor emlegetett garfinkeli példa (Garfinkel, 1981: 206–207) pontosan azt mutatja, hogy a mindennapi élet nem egyszerűen triviális, hiszen a triviálisnak minősített események mögött (mások számára ismeretlen) jelentések, tudás stb. húzódik.

27. James Clifford ugyanerről a problémáról szólva azt emeli ki, hogy valamely egzotikus kultúráról azt és annyit tudunk, amit és amennyit az antropológus elmond. "You are there, because I was there" (Clifford, 1983: 18). Ez a megállapítás azonban jóval szélesebb összefüggésekben is érvényes.

Irodalom

Adorno, Theodor (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied-Berlin.

Alheit, Peter (1983): *Alltagsleben: Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen "Restphänomens"*. Frankfurt/M.

- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (szerk.) (1976): *Kommunikative Sozialforschung*. München.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (szerk.) (1981): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 1-11. Opladen.
- Assion, Peter (szerk.) (1986): *Transformationen der Arbeiterkultur*. Marburg.
- Assmann, Aleida (1991): "Kultur als Lebenswelt und Monument". In Assmann, Aleida-Dietrich Harth (szerk.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt/M. 11-25.
- Baumann, Zygmunt (1978): *Hermeneutics and Social Science*. London.
- Baumann, Zygmunt (1988): "Is There a Postmodern Sociology". *Theory, Culture & Society*, 5. 217-238.
- Bausinger, Hermann (1968-69): "Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde". *Ethnologia Europaea*, 2-3. 55-58.
- Bausinger, Hermann (1969): "Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde". *Zeitschrift für Volkskunde*, 65. 232-250.
- Bausinger, Hermann (1970): "Zur Problematik historischer Volkskunde". In Geiger, Klaus-Utz Jeggle-Gottfried Korff (szerk.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen, 155-172.
- Bausinger, Hermann (1978): Einleitung: "Volkskunde im Wandel". In Bausinger, Hermann-Utz Jeggle-Gottfried Korff-Martin Scharfe (szerk.): *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt, 1-15.
- Bausinger, Hermann (1980): "Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit". *Zeitschrift für Volkskunde*, 16. 1-21.
- Bausinger, Hermann (1984): "Konzepte der Gegenwartsvolkskunde". *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 87. 89-106.
- Bausinger, Hermann (1985): "Traditionelle Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur". *Zeitschrift für Volkskunde*, 81. 173-191.
- Bausinger, Hermann (1987): "Neue Felder, neue Aufgaben, neue Methoden". In Chiva, Isaac-Utz Jeggle (szerk.): *Deutsche Volkskunde-Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*. Frankfurt/M., 326-344.
- Bausinger, Hermann (1989): "Párhuzamos különlejtéségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig". *Ethnographia*, 100. 24-37.
- Berger, Hartwig (1974): *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit*. Frankfurt/M.
- Berner, Hermann (1983): *Die Entstehung der empirischen Sozialforschung. Zum Apriori und zur Sozialgeschichte der quantifizierenden Sozialanalyse*. Giessen.
- Bohnsack, Ralf (1991): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen.
- Bonß, Wolfgang (1982): *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt/M.
- Bonß, Wolfgang-Axel Honneth (1982): Einleitung: "Zur Reaktualisierung der Kritischen Theorie". In Bonß, Wolfgang - Axel Honneth (szerk.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M., 7-27.
- Bonß, Wolfgang (1983): "Kritische Theorie als empirische Wissenschaft. Zur Methodologie »postkonventioneller« Sozialforschung". *Soziale Welt*, 34. 56-89.
- Bonß, Wolfgang-Axel Honneth (szerk.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.
- Bonß, Wolfgang-Heinz Hartmann (szerk.) (1985): "Entzauberte Wissenschaft. Sonderband" 3. *Soziale Welt*. Göttingen.
- Borscheid, Paul (1983): "Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen". In Borscheid, Paul-H. Teuteberg (szerk.): *Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit*. Münster, 1-14.
- Borscheid, Paul (1987): "Alltagsgeschichte - Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?" In Schieder, Wolfgang-Volker Selling (szerk.): *Sozialgeschichte in Deutschland. III.*, Göttingen, 78-109.
- Bourdieu, Pierre (1978): *Outline of Theory of Practice*. Cambridge.
- Brackert, Helmut-Fritz Wefelmeyer (szerk.) (1990): *Kultur. Bestimmungen in 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.
- Bruner, Edward (1986): "Experience and its Expressions." In Turner, Victor-Edward Bruner (szerk.): *The Anthropology of Experience*. Urbana, 3-30.
- Burling, Robbins (1964): "Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocuspocus?" *American Anthropologist*, 66. 113-132.
- Clifford, James (1983): "On Ethnographic Authority". *Representations*, 1. 118-146.
- Certeau de, Michel (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley.

- Clifford, James: Introduction (1986): "Partial Truths". In Clifford, James–George E. Marcus (szerk.): *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 1–26.
- Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge.
- Clifford, James–George E. Marcus (szerk.) (1986): *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- Colby, Benjamin–James Fernandez–David Kronenfeld (1981): "Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology". *American Ethnologist*, 8. 422–450.
- Crick, Malcolm (1982): "Anthropology of Knowledge". *Annual Review of Anthropology*, 11. 287–314.
- Dahrendorf, Ralf (1989): "Einführung in die Soziologie". *Soziale Welt*, 40. 7–10.
- D'Andrade, Roy (1986): "Cultural Meaning Systems". In Shweder, R.–R. LeVine (szerk.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, 88–119.
- Dehne, Harald (1989): "Dem Alltag ein Stück näher?" In Lüdtke, Alf (szerk.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt/M., 137–168.
- Denzin, Norbert (1986): "Postmodern Social Theory". *Sociological Theory*, 4. 194–204.
- Dow, James–Hannjost Lixfeld (szerk.) (1986): *German "Volkskunde". A Decade of Theoretical Confrontation, Debate, and Reorientation (1967–1977)*. Bloomington.
- Dülmen, Richard van (1984): "Vorbermerkung". In Dülmen, Richard van–Norbert Schindler (szerk.): *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16–20. Jahrhundert)*. Frankfurt/M., 7–11.
- Dwyer, Kevin (1987): *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*. Baltimore–London.
- Ehalt, Hubert (1984): "Geschichte von unten". In Ehalt, Hubert (szerk.): *Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags*. Wien, 11–40.
- Elias, Norbert (1978): "Zum Begriff des Alltags". In Hammerich, Kurt–Michael Klein (szerk.): *Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen, 22–29.
- Feyerabend, Paul (1976): *Wider den Methodenzwang – Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M.
- Feyerabend, Paul (1984): *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt/M.
- Filstead, William (szerk.) (1970): *Qualitative Methodology*. Chicago.
- Frykman, Jonas–Orvar Löfgren (1987): *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. New Brunswick.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1976): *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley.
- Gadamer, Hans-Georg–Gottfried Boehm (szerk.) (1978): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs.
- Garfinkel, Harold (1981): "Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen". In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (szerk.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, I–II*. Opladen, 189–262.
- Gierz, Detlef–Klaus Krämer (szerk.) (1983): *Branchen wir andere Forschungsmethoden? Beiträge zur Diskussion interpretativer Verfahren*. Frankfurt/M.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York, 87–125.
- Geertz, Clifford (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York.
- Geertz, Clifford (1988a): "Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez". In Vári András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, 13–61.
- Geertz, Clifford (1988b): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford.
- Gerndt, Helge (szerk.) (1988): *Fach und Begriff "Volkskunde" in der Diskussion*. Darmstadt.
- Gestrich, Andreas (1988): "Einleitung: Sozialhistorische Biographieforschung". In Gestrich, Andreas–Peter Knoch–Helga Merkel (szerk.): *Biographie – sozialgeschichtlich*. Göttingen, 5–28.
- Girtler, Roland (1984): *Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit*. Wien.
- Goffman, Erving (1971): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt.
- Goffman, Erving (1981): *A mindennapi élet szociálpszichológiája*. Budapest.
- Goodenough, Ward (1964): *Explorations in Cultural Anthropology*. New York.

- Goodenough, Ward (1957): "Cultural Anthropology and Linguistics". In Garvin, P. (szerk.): *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington, D.C.
- Goodenough, Ward (1971): *Culture, Language and Society*. Reading, Mass.
- Grathoff, Richard (1978): "Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie". In Hammerich, Kurt-Michael Klein (szerk.): *Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen, 67–85.
- Greverus, Ina-Maria (1969): "Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde". *Hessische Blätter für Volkskunde*, 60. 11–28.
- Gulick, John (1973): "Urban Anthropology". In Honigman, John (szerk.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. New York, 979–1079.
- Gullestad, Marianne (1989): "Small Facts and Large Issues: The Anthropology of Contemporary Scandinavian Society". *Annual Review of Anthropology*, 18. 71–93.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns, I–II*. Frankfurt/M.
- Hammerich, Kurt-Michael Klein: "Alltag und Soziologie". In Hammerich, Kurt-Michael Klein (szerk.): *Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen, 1978. 7–21.
- Hampshire, Robert (1959): *Thought and Action*. London.
- Harre, Robert (1986): *Varieties of Realism. A Rationale for the Natural Sciences*. Oxford.
- Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York.
- Hastrup, Kirsten (1990): *Islands of Anthropology*. Odense.
- Heidegger, Martin (1989): *Let és idő*. Budapest, 1989.
- Heinze, Thomas (1986): *Qualitative Sozialforschung. Erfahrungen, Probleme und Perspektiven*. Opladen.
- Heller, Agnes (1987): "Von einer Hermeneutik in den Sozialwissenschaften zu einer Hermeneutik der Sozialwissenschaften". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 39. 425–451.
- Hey, Berndt (1985): "»Geschichte von unten«? Lokale Geschichtsforschung und die Erkundung des historisch-politischen Alltags". In *Analyse und Interpretation der Alltagswelt*. Bensberger Protokolle 45. Bernsberg, 107–126.
- Hitzler, Ronald (1982): "Den Gegenstand verstehen. Zur Idee des Individuellen in der Sozialwissenschaft". *Soziale Welt*, 33. 136–156.
- Huyssen, Andreas (1986): "Mapping the Postmodern". In Lenz, Günther-Kurt Shell (szerk.): *The Crisis of Modernity*. Frankfurt/M., 233–299.
- Jackson, Anthony (szerk.) (1987): *Anthropology at Home*. London.
- Jameson, Fredric (1984): "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review*, 146. 53–97.
- Jarvie, Ian (1964): *Rationality*. London.
- Jeggle, Utz (1969): *Judendörfer in Württemberg*. Tübingen.
- Jeggle, Utz (1970): "Wertbedingungen der Volkskunde". In Geiger, Klaus-Utz Jeggle-Gottfried Korff (szerk.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen: TVV, 11–36.
- Jeggle, Utz (1971): "Beharrung oder Wandel? Fragen an eine kulturalanthropologisch ausgerichtete Ethnologie". *Zeitschrift für Volkskunde*, 67. 26–37.
- Jeggle, Utz (1978): "Alltag". In Dausinger, Hermann et al (szerk.): *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt, 81–126.
- Jeggle, Utz (1984): "Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde". In Jeggle, Utz (szerk.): *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturalanalyse*. Tübingen, 11–46.
- Kaschuba, Wolfgang (1985): "Alltagsweltanalyse in der regionalen Ethnographie, kulturalanthropologische Gemeindeforschung". In *Analyse und Interpretation der Alltagswelt*. Bensberger Protokolle 45. Bernsberg, 79–102.
- Kaschuba, Wolfgang (1986): "Mythos oder Eigen-Sinn. »Volkskultur« zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte". In Jeggle, Utz et al (szerk.): *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*. Hamburg, 469–507.
- Kaschuba, Wolfgang (1988): *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Frankfurt/M.
- Kaschuba, Wolfgang-Gottfried Korff-Bernd Jürgen Warneken (szerk.) (1991): *Ende oder Veränderung: Arbeiterkultur seit 1945*. Tübingen.

- Kay, Paul (1970): "Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics". *Current Directions in Anthropology*, 3, 19–35.
- Keesing, Roger (1975): "Explorations in Role Analysis". In Kinkade, M. D.–K. C. Hale–O. Werner (szerk.): *Linguistics in Honor of C. F. Vogelin*. Lisse, 385–403.
- Keesing, Roger (1979): "Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge: Some Doubts and Speculations". *American Anthropologist*, 81, 14–36.
- Keesing, Roger (1987): "Anthropology as Interpretive Quest". *Current Anthropology*, 28, 161–176.
- Keesing, Roger (1989): "Exotic Readings of Cultural Texts". *Current Anthropology*, 30, 459–479.
- Kern, Horst (1982): *Empirische Sozialforschung. Ursprünge, Ansätze, Entwicklungslinien*. München.
- Kneer, Georg–Armin Nasschi (1991): "Verstehen des Verstehens. Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik". *Zeitschrift für Soziologie*, 20, 341–356.
- Knorr-Cetina, Karin (1981): *The Manufacture of Knowledge*. Oxford.
- Knorr, Karin (1985): "Zur Produktion und Reproduktion von Wissen: Ein deskriptiver oder ein konstruktiver Vorgang?" In Bonß, Wolfgang–Heinz Hartmann (szerk.): *Entzauberte Wissenschaft. Sonderband 3. Soziale Welt*. Göttingen, 151–177.
- Kocka, Jürgen (1984a): "Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation". *Geschichte und Gesellschaft*, 10, 395–408.
- Kocka, Jürgen (1984b.): "Historisch-anthropologische Fragestellungen – ein Defizit der historischen Sozialwissenschaft". In Süßmuth, Hans (szerk.): *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*. Göttingen, 73–83.
- Kocka, Jürgen (szerk.) (1987): *Interdisziplinarität. Praxis, Herausforderung, Ideologie*. Frankfurt/M.
- Köstlin, Konrad (1973): "Relikte: die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen". *Kieler Blätter zur Volkskunde*, 5, 135–157.
- Köstlin, Konrad (1981): "Beschreibungsebenen der Volkskultur". *Kieler Blätter zur Volkskunde*, 13, 5–26.
- Köstlin, Konrad (1984): "Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff". *Ethnologia Europaea*, 14, 25–31.
- Köstlin, Konrad (1990): "Der Begriff Volkskultur und seine vielfältige Verwendung". In Krötz, Gertraud et al (szerk.): *Münchner Streitgespräche zur Volkskultur*. München, 12–15.
- Köstlin, Konrad (1991): "Der Alltag und das ethnografische Präsenz". *Ethnologia Europaea*, 21, 71–85.
- Kroeber, Alfred–Clyde Kluckhohn (1952): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass.
- Lindner, Rolf (1987): "Zur kognitiven Identität der Volkskunde". *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 90, 1–19.
- List, Elisabeth (1993): *Alltagsrationalität und soziologischer Diskurs. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Implikationen der Ethnomethodologie*. Frankfurt/M.
- Löfgren, Orvar (1980): "Historical Perspectives on Scandinavian Peasantries". *Annual Review of Anthropology*, 9, 187–215.
- Löfgren, Orvar (1990): "The Danger of Knowing What You Are Looking For. On Routinizing Research". *Ethnologia Scandinavica*, 20, 3–15.
- Lönnqvist, Bo (1990): "Remembering and Forgetting. Recording for the Posterity". *Ethnologia Scandinavica*, 20, 19–30.
- Luckmann, Thomas (1978) *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth.
- Lüdtk, Alf (1982): "Rekonstruktion von Alltagswirklichkeit – Entpolitisierung der Sozialgeschichte?" In Brehdal, Robert et al (szerk.): *Klassen und Kultur. Sozialanthropologischen Perspektiven in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt/M., 321–353.
- Lüdtk, Alf: Einleitung (1989): "Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte". In Lüdtk, Alf (szerk.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt/M., 9–47.
- Lyotard, Jean–François (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis.
- Manganaro, Marc (szerk.) (1990): *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton.
- Mannheim, Karl (1952): *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M., (3. kiadás)
- Marcus, George – Dick Cushman (1982): "Ethnographies as Text". *Annual Review of Anthropology*, 11, 25–69.
- Marcus, George – Michael Fischer (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago.
- Menser, Michael (1985): "Alltagswissen und gesellschaftliche Wirklichkeit: Sozialwissenschaftliche Alltagsforschung". In *Analyse und Interpretation der Alltagswelt*. Bernsberger Protokolle, 45. Bernsberg, 131–158.

- 128

