

MARCELA VENEBA MUÑOZ

# ETNOLÓGIAI TAPASZTALAT. FENOMENOLÓGIA ÉS MÓDSZER

**A** következő pár oldalon az etnológia és a fenomenológia közötti viszony néhány aspektusát igyekszem problematizálni. E rövid művelet távlati célja megmutatni, hogy a fenti területek közötti módszertani viszony tételezése nemcsak hogy lehetséges, de kifejezetten nagy haszonnal kecsegtet, amennyiben olyan határig vinnénk, amely lehetővé tenné számunkra, hogy az etnológiai leírás tartalmát transzcendentális adatokra, illetve az emberi tapasztalat változatos módozataira – úgy, mint egy saját, egyéni világ vagy épp más-világok megtapasztalására – irányítsuk át. Első lépésként elkülönítem az úgynevezett etnometodológiát és a reflexív elemzést, melyek első személyű leírások ugyan, ám nem szükségszerűen fenomenológiaiak. Az elkülönítést az attitűdelmélet segítségével végzem el, mely ugyanúgy kritikai eszköz, mint ahogyan a tudományos gyakorlat rendezőeszköze is. Második lépésként visszatérek az etnológia és a fenomenológia viszonyának problémájához, de már a fenomenológiai attitűd és ebből kiindulva a néprajzi tapasztalat frissen kidolgozott keretei között. A két – pontosan elhatárolt – terület közötti viszony megengedheti a néprajzi tapasztalatnak a kulturális folyamatok szubjektumára való visszavezetését vagy redukálását, mely szubjektum körülményeit és helyzetét a harmadik és egyben utolsó részben tárgyalom.



**A fenomenológia lehetővé tenné az antropológiai struktúrák visszavezetését a tapasztalathoz, a kulturális folyamatok szubjektumához, és az is világos, hogy ez a szubjektum, a folyamatok ezen énje nem stagnál az etnológiai leírásban.**

## 1. A viszony kérdése

■ A husserliánus tudománykritika egyik központi témája a ténytudományok tematikus területei között fennálló viszonyoknak és e területek elhatárolásának a problémája. A különböző tudományterületek ismereteinek elhatárolása tehát magába foglalja annak a konkrét viszonynak a problémáját is, amely az etnológia és a fenomenológia területei között elgondolható. E kapcsolat vizsgálatán, bár a fent említett tágabb ismeretelméleti és kritikai kontextusból kiindulva, nagy interdiszciplináris nyitottsággal dolgozott többek között Javier San Martín, Natalie Depraz és Lester Embree. Elmondható, hogy mindhárman szigorú husserliánusokként tevékenykednek, valamint mind (bár, tegyük hozzá, Depraz csak alkalmanként) elismerik az etnológia és a fenomenológia lehetséges kapcsolatának különböző formáit. San Martín, akárcsak Depraz számára (bár az előbbi esetében nagyrészt szisztematikus módon) az etnológia<sup>1</sup> és a husserli fenomenológia közötti kapcsolatot annak a kritikai revízióknak megfelelően kell megteremteni, amely úgy egyik, mint másik területet érinti,<sup>2</sup> hiszen az etnológia sem módszertanilag, sem elméletileg nem egynemű terület, ahogyan a fenomenológia sem szűkíti magát egyetlen módszerre a sok közül. Különböző szándékaik – és főképp ezek történeti magyarázatai – ugyanis nagymértékben eltérnek egymástól. Így hát ha az etnográfiára mint szigorú empirikus módszerre, avagy mint az adattudomány részére, a fenomenológiára viszont mint a lényegtudomány részére tekintünk (ráadásul a lényeg fogalmának kompromisszumos felfogásával<sup>3</sup>), úgy a viszonyítás elképzelhetetlenné válik. A néprajztudomány és a fenomenológia közötti gyümölcsöző kapcsolat lehetőségének alapját a két gyakorlat világos és elfogulatlan meghatározása kell, hogy képezze. Bizonyos – nem fölérendelő vagy kényszerítő – értelemben lehetséges, hogy ez a kapcsolat már az antropológia fenomenológiai meghatározásától függ.

Mégsem tagadhatjuk, hogy az etnográfiai gyakorlat célja az adatgyűjtés, hogy a néprajzkutatónak vissza kell térnie az írásztalhoz, hogy a terepen tapasztaltakat rendszerezze, vagy hogy tapasztalatait információvá rendezze. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy a fenomenológiai módszer egy része – sok más diszciplináris ismerethez hasonlóan – egy olyan képzeletbeli elrendezésből áll, amely rögzíti tárgyainak egyetemes vagy lényegi meghatározottságát. Az egyik vagy másik oldal ismeretelméleti síkjainak összeegyeztethetősége, ahogyan azt Depraz is látja,<sup>4</sup> az első probléma. Másfelől ugyanebben a vitában az utóbbi évtizedekben sok előrelépés történt, és nem lenne gyümölcsöző visszatérni egy olyan kitérőig, mint amilyen Alfred Schützé, aki a maga fejlődési útját követte, kívül maradván Husserl módszertani radikalizmusán, de megtartva a kezdetben általa felkarolt tudományos és filozófiai diszpozíciót.

A husserli fenomenológia ezen a ponton sokkal nagyobb antropológiai erőt mutatott, mint azt a huszadik század közepéig akár csak sejteni lehetett, amikor is a husserli gondolkodásban már megjelentek politikafilozófiai elemzések, s amikor a kortárs transzcendentálisizmus megalapítójának munkásságából társadalomtudományi sugarak törtek elő. Maga Schütz is egyike ezen sugaraknak. Ez az előretörés teszi lehetővé számunkra, hogy már most rámutassunk arra az egyzakt pontra, ahol a fenomenológia, tudománykritikájának és -reformjának talán első megnyilvánulásaként, viszonyba helyezi magát a társadalomtudományokkal, és igen szerves módon, az etnológiával. Ez utóbbira irányul a mi érdeklődésünk is. Egyrészt Husserl kifejezetten rámutat arra, hogy a szellemtudományok,

vagyis azok praxisa nem igényel epochét fejlődésükhöz.<sup>5</sup> A hétköznapi életet, a környező világot, az élet világának közvetlenségét figyelik meg, annak hétköznapi állapotában, és mindezt perszonalista attitűddel teszik. Másrészt persze a perszonalista attitűd teoretikus.

A husserliánus attitűdelmélet<sup>6</sup> alapvető szerepet játszik a természettudományok és a szellemtudományok közötti elhatárolásban, ami kötelező lépés a tudományos gyakorlat reformjának vagy rehumanizálásának folyamatában. Az attitűd a legtágabb értelemben egy olyan tapasztalati diszpozíció, amely szabadon vállalt, eleve vagy önmagunk által meghatározott célok által motivált és orientált, amelynek objektív korrelátumai a familiaritás horizontjában – , nevezetesen a saját jelentés, a felismerhető és ismerős tárgyak és értékek horizontjában – adóttak. Az attitűd nem más, mint a világ, illetve egy bizonyos régió, a világ tárgyainak bizonyos korlátozott rendje létezésének és látásának egy módja. Husserl először is különbséget tesz a természetes attitűd és a naturalista attitűd között.<sup>7</sup> Az első a mindennapi, hétköznapi lét- és létezmódunkkal fonódik össze, a koherens és törekeny hétköznapijainkban a másokkal való normális és természetes viszonyulásunkban gyakoroljuk. A második, naturalista attitűd a természettudós, különösen a fizikus, az orvos, a matematikus vagy például a mechaniztikus biológus attitűdje. A naturalista attitűd nem közvetlen, vagyis tárgyait nem a hétköznapi módon tapasztalja meg, ahogyan azok megjelennek, hanem egy olyan absztrakció révén alakul ki, amely mintegy semlegesíti tárgyainak affektív és szellemi vagy kulturális tartalmát: „A TERMÉSZET MINT TERMÉSZET NEM TARTALMAZ ÉRTÉKEKET, MŰVÉSZETI ALKOTÁSOKAT stb.”<sup>8</sup> A közvetítés a megfigyelés módszere, amely a megfigyelő pozíciójának semlegesítését színelve, azzal a céllal, hogy nagyobb pontosságot érjen el az adatok kinyerésében, először is elvet minden olyan tartalmat, amely nem mérhető vagy nem redukálható matematikai értékekre, stb.

Másfelől, bár kissé felhígított formában, megjelenik egy perszonalista attitűd, amely a társadalomtudósé lenne, akit nem absztrakt tudományos attitűd jellemez, hanem egy olyan, amely olyasvalamire irányul, amit a naturalista attitűd elvet – az általa megfigyelt jelenségek kulturális tartalmára. A néprajztudomány perszonalista megfigyelése a személy, a személyes másság konstitúciójának, ha úgy tetszik, a szellemi környezet világának megfigyelése. A természetes attitűd mint a világban való közvetlen létmód<sup>9</sup> az az eredeti diszpozíció, amelynek a másik kettő a változata. Nyilvánvaló, hogy a résztvevő megfigyelő nem tartozik az aktushoz, és nem is vesz benne részt úgy, mintha az adott közösségnek egy tagja volna, hanem mint megfigyelő van ott, és lehetséges, hogy a legjobb, amit tehet, hogy észrevétlenül megfigyelő marad, de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a közösség egy fölös tagjává válik. E tekintetben a természetes attitűd különbözik attól a tudományos attitűdtől, amelyet a néprajzkutatónak a terepen fenn kell tartania annak érdekében, hogy – útinapló vagy vallomás helyett – néprajzot műveljen és írjon. És itt válik hasznossá megkülönböztetni azt, amit fenomenológiai értelemben „első kéz”, illetve „első személy” alatt érthetünk a néprajz és a fenomenológia kapcsolatának összefüggésében. Ezt Lester Embree amerikai fenomenológus munkássága teszi lehetővé számunkra. Embree meggyőzően egészíti ki a perszonalista attitűdöt – mint azt a megfigyelési rendszert, amelyben a produktív reflexív elemzés kifejleszthető – a fenomenológiai redukciónak (avagy epochénak) a társadalomtudományi gyakorlat számára való szükségtelességéről szóló husserliánus állítással. A reflexív elemzés kifinomult leírás, ref-

lexió terméke, vagyis abból az énből indul ki, amely bizonyos tárgyakat vagy jelenségeket megél, megfigyel, megtapasztal, lényegében a hétköznapi élet világában. Embree reflexív elemzése a résztvevő megfigyelés egyfajta finomítása, sőt kifinomulttá tétele. Arról van szó, hogy az eseményekről úgy adunk számot, ahogyan azok megtörténnek, anélkül, hogy spekulációhoz vagy előítéletekkel terhelt összefoglaláshoz stb. folyamodnánk. A reflexív leírás első személye természetesen a megfigyelő. Az etnometodológia hangot ad: a leírás belülről és annak a személynek a hangján szól, aki a megfigyelt és leírt közösségi maghoz tartozik. E pozíciók haszna azonban nem szigorúan fenomenológiai jellegű. Bár valószínű, hogy elméleti teljesítményük egy lépést jelent egy fenomenológiaorientált etnológia felépítésében, még nem lehet rájuk a két szféra közötti kapcsolatteremtés végpontjaként tekinteni.

Antonio Escohotado a bódítószerekről írt monumentális enciklopédiájának<sup>10</sup> már az elején jelzi, hogy az alapul vett módszertan fenomenológiai, mely elsősorban abból áll, hogy a szerző első személyben veti alá magát mindazon anyagok fogyasztásának és használatának, amelyek hatásait így első kézből származó tapasztalatok alapján rögzíti. Escohotado e briliáns munkája azonban a legtágabb elméleti értelemben nem fenomenológiai. Escohotado szakmunkájának értéke inkább etnometodológiai. Ő maga az általa leírt folyamatok szempontjából nem résztvevő megfigyelő, hanem (fel)használó; első kézből származó leírása még csak nem is adatközlők által közvetített, hanem első személyű leírás. A reflexív vagy etnometodológiai elemzés, valamint a fenomenológiai leírás azonban nem ugyanaz, hiszen nem ugyanazt írják le. A fenomenológiai módszer hasonlítása a reflexív elemzéshez (vagy fordítva) figyelmen kívül hagyja a természeti, illetve a perszonalista (mint elméleti, nemnaturalista) attitűd közötti távolságot. Az első kéz, amelyből az antropológus információi származnak, valóban saját önnön keze, de mindig a Másikkal való élő, teoretikus találkozás pozíciójában. Ez a teoretikus elfogultság nem változtatja a Másik látványát sajátjává, és nem is ez a célja a leíró első személynek, hanem az, hogy a Másik életét a legtisztább formában, a saját előítéletek és meggyőződések figyelembevételével láttassa. Arról van szó, hogy a Másik világának mássága – akár frusztráló módon is – felmagasztaltatik, a maga meglepő, de az én számára érthető pompájában. És az a helyzet, hogy még a belülről való leírás is, amelynek jogosságát az etnometodológia is igazolni kívánja, az ennek ezt a reflexív távolságtartását (kibontakozását) feltételezi, amely a leírt értékeket valamely módon Másikként tételezi, tárgyiasítja. Ezt jelenti a teoretikus szándék mint a hétköznapi tapasztalat módosulása, mint a megfigyeléshez társuló távolságtartás.

## 2. Fenomenológiai attitűd, etnológiai tapasztalat

■ A kutató a terepen nem természetes vagy naturalista attitűddel rendelkezik, hanem a kultúratudomány művelőjének, a résztvevő megfigyelőnek perszonalista attitűdjével. A megfigyelő tárgytól való távolsága saját maga által, a Javier San Martín által „antropológiai kitérőnek”<sup>11</sup> hívott folyamat révén meghatározott, melynek során a néprajzkutatónak szükséges levetkőznie előítéleteit, prekoncepcióit, hiedelmeit és ideológiáit annak érdekében, hogy tárgyával a prekoncepcióktól legmentesebb módon szembesülhessen. Ez a diszpozíció természetesen nem a hétköznapi attitűd. Ennek a gyakorlatnak vagy kitérőnek a célja, hogy az etnológus a legtisztább empátiával lásson valami kevesebbet a

jelenségénél, a Másiknál, a Másiknak mint másnak a tapasztalatánál, anélkül, hogy önnön énjére redukálná azt, hiszen keresésének célja éppen az emberi másság és annak sokfélesége. Természetesen ezen a téren a pusztá reflexív elemzéstől már eljutottunk a valamivel pontosabb értelemben vett fenomenológiai elemzéshez, bár még mindig fontos továbbhaladnunk.

A reflexív elemzés tehát az etnológia és a fenomenológia kapcsolatának egyik mozzanata lehet, ám nem azonos a fenomenológiai megfigyeléssel, mivel nem introspektív módon összpontosít önmagára vagy korlátozza önmagát, ahogyan az Escotado etnometodológiája esetében előfordulhat, hanem a Másik tapasztalatára mint a leírás alanyára és tárgyára mutat rá. Ez a tárgyiasítás azonban nem egy módszertanilag körülhatárolt mezőben történik (ahogyan a természet a fizika vagy az oceanográfia objektív mezője), hanem egy személyes, mediátlan világhoz kapcsolódik. S így az egyik fő korlát, amelyet a kritika – különösen a schützianus irányzat – Husserl fenomenológiájában vagy legalábbis annak a társadalomtudományokra való lehetséges alkalmazhatósága vagy relevanciája szempontjából azonosított, éppen az az eredeti bezártság volt, amelybe Husserl látszólag a kultúra tudományait helyezte. Mégpedig azért, mert Husserl megállapítja, hogy a természet és a szellem az ontológiai vagy objektív régiók<sup>12</sup> egyenértékű címszavai, és a tudományos megismerés felosztásának alapja mindenképpen azon konstitutív módozatok felismerése kell hogy legyen, melyek a tárgyak egyes régióihoz kapcsolódnak. A konstitúció elemzésének továbbfejlesztése során azonban Husserl kibővíti a szelleminek ezt az első meghatározását, amely nem csupán egy, a tudományos praxis által körülhatárolt régió, hanem a világ, az elsődleges alap<sup>13</sup> amelyben a létezők mezőinek minden meghatározása végbe megy. Nyilván a természet mezőjének mint e kulturális világgal interszubjektíven környező világgént együttkonstituálódó terméknek egészes újraértelmezéséről is szó van. Az élet világa mint történelmi, vitális és kulturális, szimbolikus és társadalmi világ, a természet mint a hétköznapi attitűd és az emberi praxis korrelátuma, e világ ontológiai elsőbbséget élvez a természettel mint a valóság absztrakt régiójával szemben. A lényeg az, hogy ez az elsőbbség a fenomenológiai módszer eredménye, így a perszonalista attitűd már az antropológiai kitérő kezdetétől fogva olyan fenomenológiai leírásként irányzódik, amely nem pusztán empirikus, hanem jelentésekkel teli, interperszonális, történelmi és természetesen szimbolikus tapasztalatot keres. Az etnológus, mondja Clifford Geertz, nem azért utazik egymillió kilométert, hogy macskákat számoljon Zanzibárban.<sup>14</sup> Ez nem jelent mást, mint hogy a néprajzi leírás sokkal többre törekszik, mint a tapasztalati módszer korlátozott értelmében vett „empirikus” megfigyelésre. Az etnológia valójában „szimbolikussá” fordítja azt, amit Husserl szellem alatt ért.<sup>15</sup> Nem apellálunk azonban a szimbolikus vagy az emberi lényegi meghatározására. Ebben a kérdésben Husserl nagyon is világosan fogalmaz, bár csak futólag, saját házában, cipőfűzőjének megkötése közben mondja D. Cairnsszel folytatott beszélgetésében: „Az embernek nincs lényege.”<sup>16</sup> Ez számunkra, etnológusok és fenomenológusok számára azt jelenti, hogy az etnológia nem pusztán empirikus leírás, s a fenomenológia sem csupán esszenciák leírása.

Ezen a ponton megkülönböztethetjük tehát a természetes attitűdöt, amelyet a néprajzkutató megfigyel, a perszonalista, azaz teoretikus attitűdöt, amelyet a néprajzkutató a terepen fenntart, és a naturalista attitűdöt, amely az egzakt tudományokra korlátozódik. A perszonalista attitűd a résztvevő megfigyelés, mely által reflexív elemzés végezhető. De az etnológia és a transzcendentális fenome-

nológia között keresett kapcsolat túlmutat ezen, és arra apellál, hogy a perszonalista attitűd bizonyos értelemben már fenomenológiai attitűd. Az embereket látni nem mást jelent, mint „látni”, azaz jelen lenni az életükben, a tapasztalataikban, a kapcsolataikban – és ezt teszi az etnológus; nem csupán empirikus alanyokat lát, hanem kapcsolati és jelentésteli cselekményeket, a kifejezésben és viselkedésben rejlő jelentésvilágot stb. De a módszerkritika segítségével még ez a potenciális fenomenológia is továbbfejleszthető vagy radikalizálható.

A fenomenológiai attitűd a tárgyak tapasztalatára s nem magukra a tárgyakra összpontosít, melyeket nem is tekint magától értetődőnek, valóságuk és valótlanságuk nem érdekes számára. Ugyanúgy, ahogy az etnológus sem tekinti magától értetődőnek a transzállapotot, amelyet a rituálé során megfigyel: nem magát a transzállapotot<sup>17</sup> mint tárgyat figyeli, hanem mindazok tapasztalatát, akik – saját magát is beleértve – tanúskodnak arról, hogy mi történik a rituáléban. Az, amit képekben és tanúvallomásokban összegyűjt, igyekszik a lehető leghűsegebb lenni ahhoz, amit a másik tapasztalatából felismer: „Az arcokon végigfolyó izzadság, a mezítelen lábak topogása, a taft- vagy organdiszövet dörzsölése, az izzadság szaga és az ópium illata, az ujjak és a szájak csettintése elvisz minket ennek az állapotnak a küszöbére...”<sup>18</sup> A leírás a Másik élményét kívánja jelenvalóvá tenni. Az ünnep nem tárgy, hanem (ünnepi) tapasztalat, és ezért itt találjuk azt a szintet, ahol egy olyan redukciót (a már említett radikalizálást) lehet végrehajtani, amely lehetővé teszi, hogy fenomenológiailag hatoljunk be az ünnepi tapasztalatba, a Másik mint más tapasztalatába. A (példaként vett) ünnepi tapasztalat lehet az a tapasztalati sík vagy mód, ahol az etnológiai leírás fenomenológiailag telítődhet. A tikopiaiak vagy a berberek ünnepi tapasztalatának leírása egy egyetemes vagy transzcendentális antropológiai dimenziót képvisel. Lehetséges tehát feltenni, hogy az etnológia-fenomenológia viszony ily módon az etnológiai leírás tartalmának mint transzcendentális adatnak, vagyis mint egy éntudat, egy öntudatos, transzcendentális és konkrétan emberi szubjektivitás tartalmának a tisztázásához vezet. Mit jelent ez pontosan? Bár lehetséges egyfajta módszertani együttműködés a fenomenológia és az etnológia között a leíró munkában, a tulajdonképpeni fenomenológia középpontjában mégis a tapasztalat tudományos elemzése áll, és ez a tapasztalat lényegében egy (ez esetben társadalmi) én másokkal közös tapasztalata egy bizonyos világban. A fenomenológia és az etnológia közötti módszertani kapcsolatnak ezt a kritikus vonalát úgy foglalhatnánk össze, hogy amit a fenomenológia lehetővé tesz, az a társadalmi struktúrák visszavezetése a kulturális folyamatok szubjektumára, az éntudatra mint szellemi egységre vagy a személyre.

A fenomenológia a kultúrát visszavezeti a kulturális folyamatok alanyához, a világot az én kisajátításának és konstitúciójának, valamint a világban Másikként jelen lévő éntudatnak a korrelátumállapotára redukálja. Ahogy Maurice Merleau-Ponty állítja, ez az én nem a többszörös meghatározottságának, pszichikumának vagy társadalmi állapotának eredménye vagy keresztesződése, de az ego ezek felé halad.<sup>19</sup> Ezen a síkon, ennek a „haladásnak” az elemzésében egybeesnek az egzisztenciális fenomenológia és az etnológia céljai, ami a különbségek és az eltérések formáira mutat rá, ebben az életvilágokat artikuláló irányított nyomban. Mert minden egyes életvilág rendelkezik a maga a priorijával, horizontjával, az ismerőség és a másság horizontjaival. Ennek a különbségnek és ennek az eltérésnek a tudományos kimutatása az a pont, ahol a fenomenológia önmagának egy nagyon sajátos formájában, mégpedig történetfilozófiai aspektusában az

etnológiai leírás alapjául és eszközeül szolgál. Ugyanakkor az etnológiai körühatárolt adatok és jelenségek táplálhatják ezt a fenomenológiai történelem-filozófiát.

### 3. A kulturális folyamatok tárgya

■ Talán egy buktatót még le kell küzdenünk, mégpedig azt, hogy mit kell érteni a kulturális folyamatok alanyán, a természetes vagy perszonalista attitűd énjén, vagy – transzállapot esetében – azon az alanyon, amelyről a leírásban végső soron szó van. Annyi bizonyos, hogy az én tapasztalatai, amelyeket a fenomenológus, illetve az etnológus megfigyel, nem egy empirikus én tapasztalatai; az etnológus nem pszichológiát művel, még ha a terepen ekképp tesz is. A pszichológia és az antropológia közötti különbségtétel alapjait Marcel Mauss már egy évszázaddal ezelőtt lefektette, így mi immár az individualitás és a kollektivitás közötti alapvető ellentétéről szóló vita következő szintjére léphetünk. Ez a fenomenológiai szintlépés új helyre vezet bennünket, hiszen a személy konkrét történelmi szubjektum, egységesen interperszonális, animikus és spirituálisan egoikus stb., vagyis sem a fenomenológus, sem az etnológus nem egy empirikus individualitást figyel meg, vagy néz keresztül azon, hanem a megfigyelő eleve a kollektívum egészét próbálja megragadni a személyes cselekvéseken keresztül, amelyek soha nem egyszemélyesek (elszigeteltek), és mindig motiváltak.<sup>20</sup> A megfigyelhető, leírható tapasztalatok a rituálékban szereplő vagy azokon túlcsoportuló kollektivitás tapasztalatai, amely cenzúrázza önmaga viselkedését a különböző használati módokban stb. A beszélgetőtárs vallomása a prizma egyik oldala, amelyet az etnológus igyekszik explicitté, teljes egészében láthatóvá tenni.

A fenomenológia lehetővé tenné az antropológiai struktúrák visszavezetését a tapasztalathoz, a kulturális folyamatok szubjektumához, és az is világos, hogy ez a szubjektum, a folyamatok ezen énje nem stagnál az etnológiai leírásban. Nem is csak a másik énje az, ami az interakció módozataiban, a társadalmiság élő formáiban a megfigyelő előtt áll. Szubjektumként ez az én az első, de a megfigyelőnek is van hatása, biográfiailag, a megfigyelésére, az antropológiai kitérőre tett erőfeszítés talán soha nem teljes, kivált, hogy motivációja tudományos, a tudomány pedig már eleve spirituális-szellemi munka, a kulturális világ egy mozzanata. És ráadásul az olvasó, a kutató vagy az egyszerű érdeklődő, aki a tikópiaiak költészetében retorikai példákat vagy információkat keres, szintén azon folyamatok énje, amelyekre utalunk. Bizonyos értelemben e szereplők mindegyike alanya azoknak a kulturális folyamatoknak, amelyekkel a fenomenológia látszólag szolgál, mert mindegyikük, az etnológustól kezdve, magához közelíti, látszólag hozzáférhetővé teszi a másik tapasztalatát, az énrész intimitásába vonja, ő, aki látta, és motivációiban megértette a másikat, s így próbál meg számot adni e motivációkról – mint a kollektív Másik, az „ők” motivációiról, ahogyan „ők tesznek, ők beszélnek, ők kommunikálnak.” Úgy tűnik tehát, hogy az a kulturális folyamat, amelyet az etnológia kivált, a többszörös énnel a másikkal való találkozás. Aki igazán számít, az a reflektálatlanul cselekvő Másik személy, mert az etnológiai adatok ebben a természetes attitűdben és annak spontán jelentéseiben vannak. És még az is, amit ez az első én érvényesnek és valóságosnak tart, mindazok között, amit tesz és mond, kevésbé számít viszonyaiban, együttélésében vagy konkrét társadalmi szubjektivitásában. Ez a konkrétság persze azt jelenti, hogy fenomenológiai értelemben más síkon vagyunk,

mint a pusztá monadológia; nem az individualitásból az elszigetelt énen keresztüli átmenetről van szó a kollektívba, hanem a társadalmiság olyan módozatairól, amelyek csak az egyéni vitalitásból érthetők meg. Bár ez a monadológia nem zárható ki a történelem vagy a történetiség husserli fenomenológiájának egy mozzanataként.

A strukturalizmussal és természetesen a posztstrukturalizmussal szembenállva a fenomenológia etnológiai erőforrásként a kultúra szubjektumának mint az etnológia és az antropológiai elmélet szubjektumának visszaállításának lehetőségét képviseli. A két tudományág fejlődésének e pontján a fenomenológia lehetővé teszi a pszichológiától való elkülönülést vagy elhatárolódást, amelyre támaszkodva a kultúra fenomenológiai alapú elmélete kidolgozható, felölelve mind a reflexív elemzést, mind pedig az egzisztenciális dimenziók távolabbi „vonalait”, amelyek a néprajzi megfigyelés próbateréül szolgálnak, úgy, mint a játék, a szerelem, a munka vagy a halál. Ezek olyan tapasztalati szférák, amelyekben még a hétköznapi attitűd is elméleti, reflexív, öntárgyiasító vagy öntudatos. A fenomenológia által helyreállított szubjektum valóban emberi, de (ha úgy tetszik) transzcendens voltában, ideológia előtti szabadságában, hús-vér voltában és történetiségében újraértelmezett. Ez az a szubjektum, amelyet a fenomenológia az etnológia asztalára tesz. Milyen folyamatok esetében? A háború, a kereskedelem, a rokoni viszonyok, a vallási élet és mindama folyamatok esetében, ami az emberi animalitást alkotja, ha ezt eredetileg a maga megtestesült állapotában tekintjük. A háború tapasztalata, ha fenomenológiailag viszonyulunk hozzá, (a világ és az értelem lerombolásaként, az ellenállás okaként stb. megnyilvánuló) háború erőszakát elszenvető ember tapasztalatának megvilágításához, tisztázásához kell vezetnie. A háború fenomenológiai vizsgálata a háborút mint emberi tapasztalatot helyezi előtérbe, megelőzve annak társadalmi, rendszerszintű, geopolitikai vagy strukturális jelenséggént való leírását. Ez a fenomenológiai antropológia – az etnológia és a fenomenológia módszertani kapcsolatának radikalizálása – nem engedi meg magának, hogy bármilyen viselkedést naturalizáljon, maga az etnográfiai kitérő akadályozza meg, hogy a tudományok fogalmi erőforrásait az etnológus hitrendszerének részeként alkalmazzuk.

Végül a fenomenológus tartózkodása vagy epochéja, és az etnológiai erőfeszítés, hogy a folyamatot a résztvevők tapasztalatának előítéletekkel való terhelése nélkül átírnyítsa, a másik felismerését feltételezi, s e módszer kinyilvánítja a másik világ tapasztalati másságának redukálhatatlanságát az etnológus vagy a fenomenológus tapasztalati másságára. Az emberi lét transzcendenciája, egyetemessége vagy történelmi egysége sokféleséggént és eltérésként tárja fel ezt a viszonylagosságot a maga egyetemességében és közölhetőségében, melyet sokféleséget és eltérést az etnológiai leírás láthatóvá, első személyben megélhetővé tesz.

Ha már megvan az a szint, ahonnan kiindulva lehetséges a módszertani együttműködés az etnológia és a fenomenológia között, akkor már csak a transzcendencia jelentését kell tisztázni, ami valószínűleg szintén nem jelent megugorhatatlan akadályt. Jelen szöveg korlátozott keretei között elég, ha tapasztalatnak tekintjük, olyan kategóriaként, amelyik a tapasztalat (leírható) struktúráit írja le; olyan tapasztalatnak, amelyben az emberi állapot viselkedésében vagy (különösen ebben az esetben) a másokkal való együttlétében válik azokká a másokká, akiket az etnológus a saját világával való ko-konstituáló találkozásba hoz.

Ha, ahogy San Martín állítja, az etnológia és a fenomenológia közötti lehetséges kapcsolat attól függ, hogy mit értünk az egyik és a másik alatt, akkor azt

látjuk, hogy a fenomenológia mint tapasztalatfilozófia és az etnológiai gyakorlat mint a tapasztalati sokféleség elemzése lehetővé teszi ezt a kapcsolatot.

### *Kovács Péter Zoltán fordítása*

#### ■ JEGYZETEK

1. A Lévi-Strauss-i hagyománynak megfelelően megengedem magamnak, hogy az etnológia és az etnográfia fogalmát itt csereszabatosan használjam. Igyekszem arra utalni, amire Lévi-Strauss is szerintem utal, az antropológus gyakorlatára a terepen, a találkozásra, a megfigyelésre és a leírásra: „Sao Paulóban, az expedíciót megelőző izgatottságban történik meg végül, hogy Lévi-Strauss komoly képzettségre tesz szert az antropológiában vagy etnológiában vagy etnográfiaiában – három olyan kifejezés, amelyeket alkalmasint kvázi szinonimáknak tekintünk, ahogyan Lévi-Strauss maga is teszi, tudatosan és autodidakta módon.” (Lévi-Strauss: *A néprajz*). (E. Desvéaux, en C. Lévi-Strauss: *De Montaigne a Montaigne* (Ford. Marcela Venebra), FOEM, Toluca, 2023. 17.).
2. „Az antropológia és a fenomenológia viszonya megköveteli a fogalmak tényleges használatának különböző módjainak bemutatását. De annak a ténynek, hogy így vagy úgy használják őket, nincs sok jelentősége, ha e használatnak nincs legitimitása ennek. Ami igazán érdekes, az az antropológiai tudásnak mint fenomenológiai tudásnak a különböző lehetőségei.” (J. San Martín: *Fenomenología y antropológia*. Almagesto, Buenos Aires, 1997. 7.).
3. Értelmezői elkötelezettségek, amelyeket Agustín Serrano (2016) Zubiriből bont ki a *Paseo filosófico en Madrid* című művében, és amelyeket Javier San Martín (2015) néhány évvel korábban nem Zubiriből, hanem szinte az egész 20. század hagyományából bontott ki, bemutatva a *La nueva imagen de Husserl* című művét.
4. „Végül, bencolgathatjuk a fenomenológiai megközelítéshez kapcsolódó etnológia problémáját: milyen etnológia ez?” (N. Depraz: *L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore? L'apport de la ohénomologie aux sciences sociales*. Persée 1993/1. 109.).
5. „Aber noch mehr: die Geisteswissenschaft, die historisch deskriptive und die Wesenswissenschaft haben die faktische Geisteswelt immer vorgegeben (bzw. die mögliche), ganz so wie in der »naturalen« Einstellung die Natur vorausgesetzt ist. Natürliche Einstellung überhaupt ist: die natürliche Geisteswelt vorgegeben haben, und ihr ordnet sich die naturale Einstellung und die Natur selbst ein als Erkenntnisthema.” (Edmund Husserl *Gesammelte Werke* (Hua) 4. Martinus Nijhoff, The Hague, 1952. 369–370.) Ford.: „Mi több: a bölcsészettudomány, a történetileg leíró és a közgazdaságtan mindig is feltételezte a tényszerű szellemi világot (vagy a lehetségeset), ahogyan a »naturalista« attitűd is feltételezi a természetet. A természetes attitűd általában: a természetes szellemi világot előlegezi meg, és a természetes magatartás és maga a természet mint megismerés tárgya alá van rendelve.”
6. Ez az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* egyik központi témája. Husserl a diszciplináris és filozófiai területek elhatárolására tett erőfeszítése során részletesen kifejti, hogy miből áll a teoretikus attitűd, és hogyan történik az átmenet a természetes attitűdből a tudományos reflexióba. Vö.: Hua 4. 14.
7. Vö.: Hua 4. 3–4.
8. Hua 4. 4.
9. Minden fenomenológiai projekt a tudományos gyakorlat természetes talajának, a hétköznapi világnak, mint a tudományos célok elsődleges horizontjának visszaszerzésében áll. Ez a doxa radikalizálódásának antik platóni utja. „A hétköznapi életben nem a természet tárgyaival foglalkoztunk. Amit mi tárgyakként nevezünk, azok a festmények, szobrok, kertek, asztalok, ruhák, szerszámok. Mindezek különböző jellegű érték tárgyak, használati és praktikus tárgyak. Ezek nem tudományos-természeti tárgyak.” (Hua 4. 27.) A doxa radikalizálódása ennek a természet-történeti világ elsőbbségének felismerésében kezdődik, a tudományos elméletek előtt, a közvetlen interperszonális tapasztalatban.
10. A. Escotado: *Historia general de las drogas. Incluyendo el apéndice Fenomenología de las drogas*. Espasa Calpe, Madrid, 2004.
11. Javier San Martín: *Antropología filosófica. De la antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013. I. 36.
12. Az 1927-es őszi félév *Természet és szellem* című előadásaiban Husserl az ontológiai régiót a következőképpen határozza meg: „a létnek egy lényegében önmagába, saját maga számára zárt szféráját”. (E. Husserl: *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*. (Ford. Julien Farges) Vrin, Paris, 2017. 57.)
13. Ford.: „Der ontologische Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen (A szellemi világ ontológiai elsőbbsége a naturalistával szemben)” – ez a címe az *Ideen II*. második ré-

szében a III. fejezetének, és ezekben a bekezdésekben a szellemi élet lelki-személyes egység konstitúciójának megvilágításával és annak a tudományok gyakorlásában mint elsődleges feltétellel foglalkozik. (L. Hua 4. 281.)

14. C. Geertz: *La interpretación de las culturas*. (Ford. Alberto L. Bixio) Paidós, Barcelona, 2003.

15. A szimbólum fogalma Husserlnél csak a képzelet egyik funkciójával kapcsolatban jelenik meg; nagyon szegényes fogalom, amely azonban a módszer által radikalizálódva, és magának a képzeletnek a fenomenológiája révén alapvető antropológiai erőre tesz szert.

16. E párbeszéd kontextusa a Becker és Heidegger általi redukció félreértésével kapcsolatos. Cairns vitatja, amit Kaufmann ennek kapcsán mond, nevezetesen: „der Mensch nicht nur ein Wesen habe sondern auch ein Wesen sei” (Az embernek nemcsak lényege van, hanem maga a lényeg is), azt állítva, hogy amennyiben a “Wesen” fogalmat annak husserliánus értelmében használja, a kijelentés abszurd. (D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Nijhoff, The Hague, 1976. 42.) Husserl ugyanebben a fenomenológiai redukcióval kapcsolatos kontextusban fogja cáfolni ezt az álláspontot.

17. Ez azt jelenti, hogy nem feltételezi például egy megszállt vagy exorcizált test valóságát vagy valótlanágát; a megfigyelésben nem a tranz vagy a megszállott állapot valósága számít, és az elemzésnek sem kell a mítosz valóságát vagy igazságát figyelembe vennie.

18. J. Duvignaud: *El sacrificio inútil*. (Ford. Jorge Ferreiro S.) FCE, México, 1979. 27–28.

19. „Nem vagyok a testem vagy a »pszichém« eredménye vagy kereszteződése; nem gondolhatok magamra a világ részeként, a biológia, a pszichológia és a szociológia egyszerű tárgyaként, és nem zárhatom be magam a tudomány univerzumába sem.” (M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. (Ford. Jem Cabanes) Península, Barcelona, 2000. 8. [Magyarul megjelent: M. Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. (Ford. Bálint Péter), L'Harmattan, Bp., 2020.]

20. Talán ezek az utolsó sorok pontosítják azt, amit C. Geertz az etnológiai témáról mond: „Figyelmet kell fordítanunk a viselkedésre, mégpedig bizonyos szigorral, mert a viselkedés – pontosabban a társadalmi cselekvés – áramlásában artikulálódnak a kulturális formák.” (C. Geertz: i. m. 30.)

