

## Gondolatfoslányok a kulturális antropológia margójára

- avagy miért éppen Geertz? -

### 1. Bevezetés ürügyén

E rövid szellemi bemelegítés két célt is szolgál. Egyrészt előrevetít néhány gondolatot arról, hogy miért is ragadott meg minket, miért is áll hozzánk közel a geertzi "elmélet", másrészt látszólagos szabadkozás az írásunk kissé szabad műfaji és stilisztikai jellegzetességei miatt.<sup>1</sup> Szövegünk nem a megszokott tudományos értekezések logikai láncát követi, hanem - minthogy a választott műfaji keretek, az *esszé* jellegzetességei ezt lehetővé teszik - kissé csapongó és elliptikus (ám nem következtelen).<sup>2</sup> (Az *esszé* látszik - Geertz-t idézve - "annak a természetes műfajnak, amelyben bemutathatók a kulturális értelmezések és az ezeket alátámasztó elméletek"<sup>3</sup>.)

A lábjegyzetekben megkezdett állításunk<sup>4</sup> nem kevesebb, mint hogy a kulturális antropológiai értekezés, leírás a tudomány és az irodalom határán mozog (vagy kellene mozognia). Ezt az állítást két oldalról is: egy offenzív és egy defenzív logika mentén is megvizsgáljuk, vagyis, hogy milyen problémák merülnek fel a tudományos (teoretikus) elméletalkotás és általában a tudományos diskurzus kapcsán, és hogy miben is nyújt többet (mást) az irodalom, az irodalmi eszközök.

A kulturális antropológiai leírás kapcsán több szempontból is felmerül a tudomány inkompetenciája. Ha az emberi tudást vizsgáljuk<sup>5</sup>: "A tudás általában

---

<sup>1</sup> Persze a szabadkozás leple alatt nagyon is fontos elméleti alapvetések húzódnak meg.

<sup>2</sup> A világhoz, a tudományhoz (a kulturális antropológiához), a teoretikus elméletalkotáshoz való viszonyunk sejtetése mellett ez bizonyos könnyebbséget is jelent, mivel nem is nagyon tudnánk tapogatózó, a téma körül óvatosan köröző gondolatainkat a "tudományos" okfejtés meghatározott rendjének kereteibe beleszorítani.

<sup>3</sup> Geertz 1994. 193.o.

<sup>4</sup> Ami igazán adekvát Geertz kapcsán, aki nemegyszer mellékmondatokba szorítja lényeges állításait.

<sup>5</sup> Ez nem jelenti azt, hogy egy kultúra vizsgálatát az adott közösség tudáskészletének feltérképezésével azonosítanánk, hiszen Geertz-cel együtt többek között ez ellen is érvelünk; ez a kiindulópont csak a tudományos diskurzus elsődleges, felsőbbrendű voltának, mindenre kiterjedő kompetenciájának megkérdőjelezéséhez lehetséges intellektuális ösvény.

nem redukálódik a tudományra, még csak az ismeretre sem.<sup>6</sup> Más típusú állításokat kizárva, az ismeret olyan állítások halmaza, amelyek a tárgyakat megjelölik vagy leírják, és igazak vagy hamisak lehetnek. A tudomány mintegy az ismeret részhalmaza. A tudomány is denotatív állításokból áll, de az állítások elfogadásához két kiegészítő feltételt szab meg: ismételten elérhetőek legyenek azok az objektumok, amelyekre az állítások vonatkoznak; legyen eldönthető, hogy ezen állítások mindegyike a szakértők által szakszerűnek ítélt nyelvhez tartozik-e vagy sem.<sup>7</sup> A tudományra vonatkozó mindkét feltétel problémákat vet fel. Egyrészt nincsenek "odakint" található és megfigyelhető "valós" objektumok (főképp kultúrakutatás kapcsán), hiszen az észlelés nem független, az értelem (jelentés) adástól elváló (elválasztható) aktus<sup>8</sup>. Ennek kifejtése azonban itt most nem célunk. Jelen gondolatsodor szempontjából érdekesebb a másik feltétel: a szakértők által szakszerűnek elfogadott (ítélt) nyelv, a tudományos nyelvjáték, és annak alkalmatlansága (inkompetenciája) a praxis bizonyos aspektusainak leírására: "a tudás diskurzusainak kifejlett formáitól eltérően (tehát szemben a tudományos tudással, a tudományos nyelvjátékkal - K.K., K.V.) a narratív forma megengedi önmagán belül a nyelvjátékok pluralitását: az elbeszélésben könnyedén megtalálják a helyüket mind a denotatív kijelentések (amelyek például az égről, az évszakokról, az állat és növényvilágról szólnak), mind a deontikus kijelentések (amelyek előírják, mi történjen ugyanezekkel a dolgokkal vagy a rokonsággal, a nemek közti különbséggel, a gyerekekkel, a szomszédokkal, az idegenekkel stb.), mind az integratív kijelentések, amelyek például próbatételszerű epizódokban fordulhatnak elő (válasz egy kérdésre, számos dolog közül egyet kiválasztani), mind az értékelő kijelentések stb. Ezt a tudásmódot az jellemzi, hogy a kompetenciák - amelyek kritériumait az elbeszélés szolgáltatja vagy juttatja érvényre - minden elbeszélésben sűrűn szőtt hálóban fonódnak össze, és egységes szemléletbe rendeződnek."<sup>9</sup> A tudományos tudás, mivel *más* nyelvjáték, nem képes maradéktalanul leírni mindezen aspektusokat.

---

<sup>6</sup> "A tudás fogalma alatt azonban messze nemcsak a denotatív állítások halmazát értjük, ide számítjuk a tenni tudás, az élni tudás, a meghallgatni tudás stb. fogalmait is. Arról a szakértelemről van tehát szó, amelyik az igazságkritérium meghatározásán és alkalmazásán túlmenően kiterjed a hatékonyság kritériumának (a technikai képzettségnek), az igazságosság és/vagy a boldogság kritériumának (az etikai bölcsességnek), a hangzás és a színek szépségének ( az auditív és a vizuális érzékenységnek) stb. meghatározására és alkalmazására is." Lyotard 1993. 45-46.o. A mindezeket magába foglaló tudást Lyotard narratív (szokás(os)) tudásnak nevezi. I.m. 44-54.o.

<sup>7</sup> I.m. 45.o.

<sup>8</sup> Éppen erről szól a geertzi "elmélet" is.

<sup>9</sup> I.m. 49.o.

De ennél még messzebb is mennénk - követve Derridát - a tudományos diskurzus bírálatában.<sup>10</sup> Derrida a módszeres, metodikailag biztosított, performatív, integráló tudás- és gondolkodásmódot megkérdőjelezi (illetve ehhez a gondolkodásmódhoz intéz kérdéseket). A modern tudományos gondolkodásra az jellemző, hogy integráló és definiáló igényével az általánosítás és egységesítés felé irányul és e folyamatban elvész az egyedi, az individuális, az élményszerű, a *differencia*, vagyis éppen a másiktól való távolság, a *mátság* nem juthat kifejezésre. A tudományos diskurzust jellemző központosító, általánosító, integráló gondolkodásmód (a dolgok ily módon való elgondolása) korlátozza a megismerést, mivel nem hagy teret e gondolati struktúrák változásának, *játékának*.<sup>11</sup> Derrida szembeállítja a tudás és gondolkodás episztemé/doxa típusú szembeállításával<sup>12</sup> és a különböző tudásformák kompetenciájának, a különböző nyelvjátékoknak a szétválasztásával is.

A derridai dekonstrukció a különböző, egymástól (a teóriával) elzárt területek, diskurzusok között próbál meg utat nyitni, megnyitni egymás felé azokat. Így a teória, az episztemé, a centralizáló és integráló tudás hatalmának megtörésére adódó lehetséges út a különböző diskurzusok határmezsgyéjén mozogni, átjárni a kijelölt kompetencia területeken (a tudomány és irodalom határán<sup>13</sup>).

<sup>10</sup> Természetesen nem a tudományos diskurzus használhatatlanságát, alkalmazhatatlanságát szeretnék bizonyítani, csupán a teoretikus, episztemé jellegű tudás fennhatóságának körét szűkíteni, megkérdőjelezni azt az attitűdöt, mely a tudományos diskurzust mindenre kiterjeszhetőnek véli, és minden más diskurzusforma fölé helyezi.

<sup>11</sup> "Mindazonáltal egészen a fenti eseményig, amelyet meg szeretnék ragadni, a struktúrát vagy inkább a struktúra strukturáltságát, noha mindig jelen volt és hatott, semlegesítette vagy semmivé tette az a gesztus, amely mintegy kijelölte középpontját, s jól meghatározott eredetre, egy adott pontra vezette vissza. E középpont funkciója nem csupán az volt, hogy a struktúrának irányt szabjon, egyensúlyát biztosítsa, azaz megszervezze - hiszen csakugyan elgondolni sem lehet egy szervezetlen struktúrát - hanem még inkább az, hogy a struktúra szervező elve segítségével korlátozza azt, amit talán a struktúra játékának mondhatnánk. Kétségkívül egy struktúra középpontja megengedi alkotóelemeinek bizonyos játékát az egész forma keretén belül (...) Csak hogy a középpont nemcsak lehetővé teszi és megnyitja a játékot, hanem ki is zárja." Derrida 1992. 265.o.

<sup>12</sup> "(...) a határvonal a doxa és az episztemé között elmosódik, minthogy egy olyan jelenséggel kapcsolatban, amely már szigorúan véve nem technikai-tudományos, hanem teljes egészében technikai-katonai-politikai-diplomáciai jellegű, s amely magát a doxát vagy az inkompetenciát és bevonja számításaiba, nem létezik abszolút legitimálható kompetencia." Derrida 1993. 124.o.

<sup>13</sup> Ezzel nem megszüntetni akarjuk a hatásokat, egymásba mosva a különböző területeket, hanem éppen különbözőségüket hasznosítva az átjárást megteremteni. És hát tulajdonképpen a kulturális antropológia maga is különböző tudományterületek határán mozog, és éppen ez adja az erejét. Épp ezért nem körülbástyázni, határait kijelölni, más tudományterületektől (pl. a szociológiától) egyértelműen elkülöníteni, hermetikusan lezárni kellene (ami vissza-visszatérő neuralgikus pont a kulturális antropológiai gondolkodás történetében, például a Parsons-Kroeber féle híres "paktum"), hanem ezzel *játszani*, kibontani a játék lehetőségét.

Az irodalom felé való mozgás azért egy lehetséges módja a megértés többszínű, többretegű lehetőségének kibontására, mivel az irodalomban sejlik fel először a teória terrorja alól való kibújás lehetősége: "Természetes tendenciája szerint a teória - ami az episztemében egyesíti a filozófiát és a tudományt - inkább arra tör, hogy betöltődjenek a rések, semhogy kierőltesse a berekesztődést. Normálisnak mondhatjuk, hogy az áttörés biztosabb és mélyrehatóbb volt az irodalom és a poetikai írás oldalán; normális volt az is, hogy először is szollicitálta és megingatta, akárcsak Nietzsche, az episztemé transzcendentális tekintélyét, valamint vezérkategóriáját: a létet."<sup>14</sup> És ezzel már át is evezünk oda, hogy mi is az a több, más, amit az irodalom adhat.

"Az irodalom az a terület, amely minduntalan a szöveg írott voltával, a gondolkodás differenciatív jellegével, a nyelv normatív szabályainak áthágásával szembeesít, és ezáltal kényszerít arra, hogy megnyugtatónak és biztosnak tűnő megalapozó kérdéseinket újragondoljuk. A "mi a ...?" típusú kérdések és az általuk generált válaszok megtörnek az irodalmi szövegek kiszögellésein (éperons), és a felületükön kirajzolódó különbözőségeket "prizmatikus szórásai" miatt lehetetlenné teszik a végérvényes válaszok kicsiholását."<sup>15</sup> Az irodalom, az irodalmi eszközök egyrészt olyan többletinformációkat hordozhatnak, amelyek a tudományos diskurzus lehetőségein kívül helyezkednek el<sup>16</sup>, másrészt megteremtheti a leszűkítő, egyoldalú jelentést adó, integráló értelmezés alól való kisiklás lehetőségét: "Irodalmi szövegek esetén még bonyolultabb a helyzet. Itt semmiképpen sem csak szöveg útján közölt információ begyűjtéséről van szó. Az ember nem siet türelmetlenül s mintegy tántoríthatatlanul az értelem-lezárás felé, amelynek megragadása érthetővé teszi a közlés egészét. (...)Visszalapozunk mintegy, újakezdünk, újraolvasunk, újabb értelemvonatkozásokat fedezünk fel, s

---

<sup>14</sup> Derrida 1991. 138.o.

<sup>15</sup> Orbán Jolán 1994. 60.o.

<sup>16</sup> "...a többlet - mely mindig jelen van - nem egyszerűen mennyiségi többlet, amit több szóval kimeríteni remélhetünk. Ez inkább a mű ereje, amit a metafora foglal magában, és az erő valami olyan, amit érezni kell. A metaforák nem csak jóval szélesebb körű konnotációkkal rendelkeznek, mint amennyit pontosan meg lehetne határozni - ebben az értelemben talán ki tudnánk "bontani" a metaforát alkotó konnotatív elemek teljes sorát, hanem arról van szó, hogy a metafora erejét egyszerűen nem a konnotatív elemei hordozzák, minthogy azok - az attribútumok egyfajta jegyzékét alkotván - logikailag teljesen más fajtájúak, mint a metafora. Az a kritika, amely a metaforák e bővítésre kifizető interpretálásából áll, tehát nem pótolhatja a művet. Funkciója inkább az, hogy az olvasót vagy a nézőt ellássa azokkal az információkkal, melyek ahhoz szükségesek, hogy a mű erejére reagálni tudjon." A. Danto 1994. 137.o.

Paul de Man a metaforáról, mint irodalmi eszközzel: "Az igazságnak egy eleme foglaltatik benne abban, ha Achilleust oroszlánnak tekintjük, de abban már nincs jelen, ha Mr. Fordot autónak tartjuk." Paul de Man 1994. 123.o.

végül nyoma sem lesz a biztos tudatnak, hogy most akkor megértettük a dolgokat, s amellyel egyébként letudjuk a szöveget. Ellenkezőleg. Annál mélyebbre hatol bele valaki, minél több vonatkozására eszmél rá az értelemnek és hangzásnak. Nem magunk mögött hagyjuk a szöveget, hanem belébozsátkozunk."<sup>17</sup>

### II. Még beljebb vezetés, avagy: *miért Geertz?*

Már az eddigi hivatkozások is sejtetik, hogy "intellektuális szocializációnk" milyen filozófiai, gondolati áramlatok mentén alakult. Így nem meglepő, hogy a kulturális antropológia értelmes és lehetséges útjának az interpretatív illetve szimbolikus antropológiát és az abból kinövő posztmodern irányt látjuk.

Nem tudjuk elfogadni, hogy a számunkra jelentkező "valóság" az "odakint" *van*.<sup>18</sup> Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy "rajtunk kívül" nincsenek dolgok. Csakhogy ez az "objektív valóság" nem elérhető, nem hozzáférhető, a dolgok, jelenségek észlelése nem független (időben elváló) az értelemadástól; a kulturális, intellektuális háttér, ami meg-, átszűri a jeleket (és itt szándékosan nem a pszichológiában megszokott inger szót használtuk) nem egy szemüveg, amit levethetünk, hogy körülnézzünk az "objektív valóságban". Erről beszél Geertz is amikor megkérdőjelezi azt, a kulturális antropológiában szokásos felfogást az antropológus tevékenységéről, hogy "az etnográfus megfigyel, feljegyez, elemmez", mivel ez a három szakasz nem választható szét.<sup>19</sup>

Mindezekből következik, hogy a figyelmünket nem a "valóság" hozzáférhetőségének problémájára kell irányítanunk, hanem arra a folyamatra, ahogy a "valóságot" megkonstruáljuk; és a kultúra az a kontextus, amelyben a "valóság" VALÓSÁGGÁ válik számunkra. Tehát azt a folyamatot kell

---

<sup>17</sup> Gadamer 1994. 37.o.

Hasonló célból játszunk a lábjegyzettel is megakasztva, kitérőkre készítetve az olvasás (és értelmezés) folyamatát, hol kivezető (vagy más irányba vezető, esetleg párhuzamos) gondolatokat jelezve, hol egy kijelentés elfogadásának egyértelműségét kissé megingatva.

<sup>18</sup> Le sem tudnánk írni a "VALÓSÁG" szót - mintahogy az "igazság" vagy "helyes" fogalmakat sem - ironikus idézőjelek nélkül. Ezért már előre is elnézést kérünk az e fejtegetésben hemzsegető idézőjelek miatt.

<sup>19</sup> Geertz 1994. 187.o.

vizsgálunk, amelyben dolgok jelentést nyernek, mivel (Geertz szavaival): "az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom."<sup>20</sup>

A geertzi "elméletben" tehát megszűnik az a hibás dichotómia, mely a dolgokat a szubjektív/objektív szembeállításában gondolta el.<sup>21</sup> A kultúrának mint szimbólumok rendszerének a vizsgálata, "a jelentés nyomába szegődés" egy olyan diskurzív teret hoz létre (a kultúráról való gondolkodás, az etnográfiai kutatás számára), amelyben szétoszlanak, értelmetlenné válnak azok a meglehetősen problémás oppozíciók (szubjektív-objektív, belső-külső, látszat-lényeg, kultúra-természet, és általában a jelölésben (jelentésadásban) és a jel fogalmában szétváló jelölő-jelölt oppozíció)<sup>22</sup>, melyek egyébként a tudományos gondolkodást sok területen jellemzik.

A kultúrának ilyen módon való felfogása és vizsgálata kivezet bennünket egy másik csapdahelyzetből is. Már szóltunk arról, hogy a filozófiai, tudományos gondolkodást és vizsgálódást az jellemezte erőteljesen (és jellemzi a mai napig is), hogy egy középponti gondolat, teória, amely szervezi, egyben maga alá is gyűri a struktúra játékát. Ez azt jelenti, hogy a vizsgálódás folyamatában kiemelik a vizsgált jelenséget a játék dinamizmusából, az időbeliségéből, folyamatszerűségéből és ezzel statikussá merevítik, a *jelenlét*ben ragadják meg<sup>23</sup>. A vizsgált jelenséget ezután e kimerevített, időben lokalizált struktúra alapján

---

<sup>20</sup> Geertz 1994. 172.o.

<sup>21</sup> "Tökéletesen értelmetlen a vég nélküli, mert befejezhetetlen vita az antropológiában arról, hogy "szubjektív" vagy "objektív"-e a kultúra, a vitát kísérő kölcsönös szellemi "sértésváltásokkal" együtt (...). Míhelyt az emberi viselkedést szimbolikus cselekvésnek tekintjük, értelmét veszti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár mindkettő keveréke." I.m. 177.o.

<sup>22</sup> "A szemiológia (...) éppen ezért nem tarthatja fenn a jelölő és a jelölt közti megkülönböztetést - a jel tulajdonképpeni eszméjét - anélkül, hogy meg ne különböztetné az érzékelhetőt az érzékfelettitől, ez nyilvánvaló, sőt anélkül, hogy egyszersmind fenn ne tartaná, mélységesebb és még inkább implicit módon, a hivatkozást egy olyan jelöltre, amely előfordulhat "a maga megérthetőségében, még a "bukása" előtt, még mielőtt kiüzetne az érzékelhető evilág külsőlegességébe." Derrida 1991. 35.o.

<sup>23</sup> Ezért nevezi Derrida a filozófiai gondolkodás történetét a *jelenlét* filozófiájának. "Tehát abból kiindulva, amit középpontnak nevezünk, s amelyre, minthogy egyaránt lehet belül vagy kívül, tetszés szerint alkalmazhatjuk a kezdet vagy a vég, az arkhé vagy a telosz elnevezést, az ismétlődések, változások, átalakulások és permutációk mindig egy iránnyal bíró történelemnek - egyszóval: történelemnek a részesei, melynek jelen formájában mindig felidézhetjük a kezdetét, vagy előre láthatjuk a végét. Ezért is mondhatjuk el, hogy az archeológia vagy az eszkatológia eljárása cinkosan megegyezik a struktúra szerveződésének ilyenfajta redukciójával, és ezt mindig a játékon kívül álló jelenből kiindulva gondolja el." Derrida 1992. 266.o.

írják le, általánosítva ezt a megkérdőjelezhető tudást<sup>24</sup>. Ha a kultúrát szimbólumok együttesének, pontosabban az azokban megtestesülő "jelentéshálónak" fogjuk fel, és vizsgálata során a jelentésadás *folyamatára* koncentrálunk, akkor ezzel figyelembe vesszük az időbeliséget, történetiséget. Nem véletlenül emeltük itt ki a folyamatot. A szemiotikai vizsgálódás során az adott jelenséget nem *visszahelyezzük* történeti, időbeli folyamatába, hanem behelyezzük egy dinamikus térbe, az időbeni, térbeni játék lehetőségét (illetve e játék megmutatkozásának lehetőségét) megteremtve. Geertz úgy próbálja kiküszöbölni azt, hogy a jelentések időbeni, térbeni, történeti összefüggéseire saját elméletünket erőszakoljuk, hogy nem szakad el a konkrét szituációtól, eseményektől<sup>25</sup>. Ez fontos, ám nem elégséges garancia. Éppen ezért kevésnek tartjuk, hogy "a kulturális elemzés jelentések találgatása"<sup>26</sup>; a jelentés utáni "nyomozás" mellett a jelentés kialakulásának *folyamatát* is vizsgálnunk kell<sup>27</sup>.

Ideje megvizsgálunk, hogy a geertzi "sűrű leírás", vajon ad-e kibújási lehetőséget a központosító teória "terrorja" alól, ad-e garanciát arra, hogy egy kultúra leírását nem saját elméleteinkbe, fogalmainkba erőszakoljuk bele. Az első (kézenfekvő) válasznak az tűnik, ami magában a "módszer" nevében is benne van: egy adott jelenség sűrű leírásakor a vizsgálatba egyre több dolgot vonunk be, a kultúra "szövetének" egyre szélesebb darabjához jutunk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kultúra feltérképezése teljes lehet<sup>28</sup>, nem képzeljük, hogy van egy ideális leírása a kultúrának<sup>29</sup> amiben a kultúra, ahogyan "van", ha nem is artikulálódhat, de elképzelhető, ami tehát azt feltételezné, hogy van a kultúrának

<sup>24</sup> Többek között ez az oka, hogy a néprajzi múzeumok kiállításain a bemutatott kultúra kiállított relikviáit (tárgyak, fotók) vagy távoli múltba, vagy egy mitikus időbe helyezik, elfedve, hogy azok sokszor jelenleg is létező, működő, *változó* kultúrák. (Mínt hogy quartzórák bennszülöttek sem jelennek meg ezeken a kiállításokon (fotókon).) Erről az anomáliáról is ír James Clifford *A törzsi és a modern* című esszéjében. J. Clifford 1994.

<sup>25</sup> "(...) megpróbálom a szimbolikus formák elemzését, amilyen szorosan csak lehet, konkrét társadalmi eseményekhez és alkalmakhoz, a köznapi élet nyilvános világához kapcsolni, s oly módon szervezni, hogy az elméleti megfogalmazások és a leíró értelmezések közötti kapcsolatokat ne homályosítsák el a sötét tudományokra való hivatkozások." Geertz 1994. 198.o.

<sup>26</sup> Geertz 1994. 188.o.

<sup>27</sup> Hebdidge bizonyos szubkultúrák (pl: punk stílus) elemzéséhez, megértéséhez a jelentés kialakulásának *folyamatát* vizsgáló utat tartja egyedül eredményesnek. Hebdidge 1995.

<sup>28</sup> "A kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy: befejezetlen." Geertz 1994. 197.o.

Hasonlóan Gadamer a megértésről, a hermeneutikai szituációról: "Mert hiszen a szituáció fogalmát az jellemzi, hogy nem kívülről nézünk szembe vele, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek megvilágítása befejezhetetlen feladat." Gadamer 1984. 214.o.

<sup>29</sup> Hasonlóan Arthur C. Danto ideális krónikásához, aki mindent, ami történik lejegyez.

teljessége, hogy van "objektív valóság", ami ha el nem is érhető, de törekedhetünk rá, közelebb és közelebb juthatunk hozzá. Mindez visszavezet ahhoz a problémakörhöz, amit a dolgozat elején már kifejtettünk. Tehát a leírás sűrűsége nem valamilyen teljesség felé való törekvés módszere. (Geertz sem ennek szánta.)

Ráadásul az, hogy a körülöttünk történő események közül mit észlelünk a vizsgált jelenséghez tartozóként (tehát a sűrű leírásba beemelőként) az nem független tőlünk, kulturális, intellektuális háttérünktől, előzetes ítéleteinktől (előítéleteinktől), teóriáinktól. Nem is függetlenedni, megszabadulni kell kulturális beágyazottságunktól, előítéleteinktől (értsd: előzetes ítéleteinktől), hanem tudatosítani azt, reflektálni rá: "Aki megértésre törekszik, az nem bízhatja magát eleve saját előzetes véleményeinek az esetlegességére, hogy azután a szöveg véleményét a lehető legkövetkezetesebben és legmakacsabban figyelmen kívül hagyja. Ellenkezőleg: aki egy szöveget meg akar érteni, az kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon valamit. Ezért a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi "semlegesség", sem önmagunk kikapcsolása, hanem magába foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi másságunk. Tudatában kell lennünk saját elfogultságunknak, hogy maga a szöveg megmutatkozzék a maga másságában..."<sup>30</sup>, vagy másutt: "(...) már eleve horizonttal kell rendelkezünk, hogy egy szituációba illetéknépp belehelyezkedjünk. Mert mit jelent a belehelyezkedés? Nyilván nem egyszerűen azt, hogy eltekintünk önmagunktól. Erre persze annyiban szükség van, hogy a másik szituációt valóban magunk elé kell idézni. De ebbe a másik szituációba éppen hogy önmagunkat is magunkkal kell vinni. A belehelyezkedésnek csak ez lehet az értelme. Ha belehelyezkedünk például egy másik ember helyzetébe, akkor épp azáltal érzük meg, tehát azáltal tudatosítjuk a másik másságát, sőt megszüntethetetlen individualitását, hogy magunkat helyezzük a helyébe."<sup>31</sup>

Ez viszont azt jelenti, hogy a sűrű leírás önmagában még nem ad garanciát arra, hogy értelmezésünkben nem a saját elméleti előfeltevéseink fognak meghúzódni. Végül is Geertz válassza erre a problémára: a dialógus; párbeszéd

---

<sup>30</sup> Gadamer 1984. 193.o.

<sup>31</sup> Gadamer 1984. 216.o.

az etnográfus és "benszülött" között, "amelynek tartalmát a jelentések egyeztetésére tett folyamatos kísérletek, az értelmezési keretek összehangolása és egymás megértésének folyamatos "története" alkotja."<sup>32</sup>

Azonban ez a diskurzus sem problémamentes, hiszen előítéleteink, elméleti előfeltevéseink, kulturális másságunk azt is akadályozhatják, hogy a párbeszéd során megértsük a másik "elbeszélését". Nem gondoljuk, hogy a párbeszéd folyamatában nem közeledhetnek értelmezéseink, de a kételyt mindig fenn kell tartani, hogy vajon milyen mélyre jutottunk a másik fogalmi rendszerében, "jelentéshálójában".

Ez a probléma tovább bonyolódik, ha egy etnográfiai leírás "jóságáról" akarunk valamit mondani. Vajon ez a párbeszéd áthallatszik-e a leíráson, bevonható-e az olvasó e párbeszédbe?

Geertz szerint egy etnográfiai leírást olvasva az alapján ítéelhetjük meg a leírás "jóságát", hogy: "a tudományos képzelet mennyire képes bekapcsolni bennünket idegen emberek életének vérkeringésébe"<sup>33</sup>. Csakhogy az etnográfiai leírás az olvasót nem az elemzett kultúra életébe vonja be, hanem az antropológus értelmezésébe, a leírt kultúra általa konstruált praxisába. Így a geertzi válasz kissé tautologikusnak tűnik.<sup>34</sup> Ezért az etnográfiai szövegben a párbeszédet, a vitát, vagyis a jelentésegyeztetés *folyamatát* kell lejegyezni (a félreértésekkel, konfliktusokkal együtt) és nem egy olyan kész értelmezést, amely azt sugallja, hogy az antropológus a másik kultúra ismeretének és megértésének birtokában van.

Itt felmerül az a kérdés is, hogy vajon az etnográfiai leírást ki és mire fogja használni (az antropológia mint alkalmazott tudomány?), hiszen egy "jó" leírás a hatalom birtokában sok mindenre használható. Ez felhívja a figyelmet az antropológus felelőségére és számos kérdést involvál a leírással kapcsolatban, ez azonban már egy másik esszé témája, hiszen rövid írásunk (méltón a geertzi gondolatokhoz) befejezetlen

Kemény Vagyim, Kiss Károly

---

<sup>32</sup> Niedermüller 1995. 202.o.

<sup>33</sup> Geertz 1994. 184.o.

<sup>34</sup> Első megközelítésben tekinthetnénk szótárnak az etnográfiai leírást, amely segíti az olvasót a másik kultúra "fordításában", azonban egyrészt már egy fordítást tartunk a kezünkben, másrészt ezzel a "szótárhasonlattal" az a probléma, hogy az értelmezés (a fordítás) csak egyoldalú, a "benszülöttek" nem tudják azt visszafelé használni.

**Felhasznált irodalom**

A. Danto: *Metafora, kifejezés és stílus*, in: Szöveg és interpretáció Cserépfalvi, Budapest, 1994

Clifford, James: *A törzsi és a modern*, in: Café Babel 1994/4

Derrida, Jacques: *Grammatológia, Életünk-magyar műhely*, Szombathely, 1991

Derrida, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék a humán tudományok diskurzusában*, in: A posztmodern, Gondolat Budapest, 1992

Derrida, Jacques: *No apocalypse, not now*, in: Minden dolgok vége Századvég-Gond, Budapest, 1993

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984

Gadamer, Hans-Georg: *Szöveg és interpretáció*, in: Szöveg és interpretáció, Cserépfalvi, Budapest, 1994

Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*, Századvég, Budapest, 1994

Hebidge, Dick: *A stílus mint célzatos kommunikáció*, in: Replika 1995/17-18

Liotard, Jean-Francois: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993

Niedermüller, Péter: *A "szimbolikus" és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról*, in: "Jelbeszéd az életünk", Osiris-Századvég, Budapest, 1995

Orbán, Jolán: *Derrida írás-fordulata*, Jelenkor, Pécs, 1994

Paul de Man: *Szemiotika és retorika*, in: Szöveg és interpretáció, Cserépfalvi, Budapest, 1994