

PHILIPPE DESCOLA

Túllépni természet és kultúra szembeállításán
– Cord Riechelmann és Danilo Scholz Merkur-interjúja

DESCOLA, Philippe (Gérard Lencouddal) *A kulturális antropológia eszméi* Századvég, 1994

LÉVI-STRAUSS, Claude *Szomorú trópusok* Európa, 2003

Strukturális antropológia I-II. Osiris, 2001

GODELIER, Maurice *A gazdasági antropológia tárgya és módszerei* Documentatio Ethnographica 8, 1981

„Szociálandropológia vagy kultúrakutatás?” *Magyar Lettre Internationale*, 43

DURKHEIM, Émile *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer* Ausztráliában L'Harmattan, 2003

MAUSS, Marcel *Szociológia és antropológia* Osiris, 2004

DELEUZE, Gilles – PARNET, Claire *Párbeszéd* L'Harmattan 2016

CLASTERS, Pierre *Az erószak archeológiája* Qadmon, 2015

GEERTZ, Clifford *Az értelmezés hatalma* Századvég, 1994

LATOUR, Bruno *Sohasem voltunk modernek* Osiris-Gond, 1999

Philippe Descola (1949, Párizs) a Collège de France „A természet antropológiája” nevű tanszékét vezeti Párizsban. Claude Lévi-Strauss, aki Descola mestere és 1959 és 1982 között elődje volt a Collège de France-ban, még „Társadalomantropológia” címen képviselte ott az etnológia tudományát. A mai elnevezés tehát minden folytonosság ellenére valami eltérést is jelez. Míg Lévi-Strauss kitarított a természet és a kultúra kettőssége mellett, ami szerinte az emberi társadalmakban univerzálisan alapvető incesztus-tilalomban valósul meg, Descola a természet és a kultúra közötti nyugati különbségtévest végső soron csak egy fogalmi eszköznek tekinti a többi között arra, hogy „a világ redői között diszkontinuitásokat lehessen találni”.

Jenseits von Natur und Kultur (Természet és kultúrán túl) ezzel a címmel jelent meg németül a főművei egyike, ebben így fogalmazza meg a programját: arra törekszik, hogy feltárja, milyen strukturáló szerepet játszott és játszik még mindig természet és társadalom dualizmusa a modern tudásrendszerek megszervezésében. Az ő ismeretelméleti irányultsággal is bíró etnológiájának alapjait az amazóniai jivaró indiánok körében évtizedek óta végzett és még mindig tovább folytatott terepmunkája képezi. *Les lances du crépuscule c.* (németül *Élni és meghalni* Amazóniában címen megjelentetett) Párizsban 1993-ban kiadott kutatási beszámolója nemcsak a résztvevő megfigyelés mesterműve. Bevezető írása a bennszülöttek helyzetéről egy őket lassan de biztosan tönkretévő világban a 20. század jelentős irodalmi alkotása is, vetekedik Siegmund Freudnak a kis Hansról szóló esettanulmányával vagy Clifford Geertznek a bali kakasviadalokról írott esszéjével. Olyan művekkel, amelyek Descola kifejezésével élve mind „köztes állapotokból” íródtak, ahol senki meg nem mondja, hol végződik a természet és hol kezdődik a kultúra.

Descola úgy látja, hogy éppen ilyen köztes állapotokkal szembesítenek minket korunknak olyan problémái, mint az általános felmelegedés és a kiválasztottak kitenyészése mindenható sejtekből. Az olyan problémák, amelyek véleménye szerint csak akkor oldhatók meg, ha túllépünk természet és kultúra nyugati koncepcióján, hogy „az organizmusokat, a szerszámokat, a műalkotásokat, az istenségeket, a szellemeket, a technikai eljárásokat többé ne egyszerűen úgy fogjuk fel, mint környezetet, mint erőforrásokat, mint korlátozó tényezőket vagy

munkaeszközöket, hanem tényleg úgy, mint aktorokat, akik adott helyzetben interakcióba lépnek az emberekkel”.

A filozófiától az etnológiáig

MERKUR ■ *Kérjük, foglalja össze olvasóink számára, hogyan jutott el az etnológiához. Hiszen filozófiai tanulmányok felől indult.*

PHILIPPE DESCOLA ■ Franciaországban sajátos a társadalomtudományok és különösen az etnológia helyzete, más, mint Németországban, ahol két irány létezik. Az egyik a filozófiai antropológia, amit filozófusok művelnek. Hivatkoznak ugyan etnográfiai dokumentumokra, ez elsősorban mégiscsak filozófia. A másik oldalon ott van az etnológia, azelőtt Volkskundának, néprajznak hívták, amely leíró és empirikus jellegű, helyzetek elemzésével foglalkozik. Vannak nagy szemlélyiségek, akik megpróbálták összekapcsolni a kettőt, de Németországban ez ritkán jött össze. Franciaországban valamelyest más a helyzet: a 19. század vége és főleg Durkheim óta a társadalomtudósok maguk is filozófusok. A filozófiai kérdéseket az empiriával, tapasztalattal akarják összekapcsolni, és ez különösen ott válik relevánssá, ahol az empirikus tapasztalat filozófiai téziseket kérdőjelez meg, azzal ugyanis, hogy olyan távoli népekről ad hírt, akiknek a gondolkodásmódja nagyon erősen különbözik az európaikétól. Franciaországban tehát én azok közé tartozom, és sokan vannak ilyenek, akik filozófusként indultak, aztán etnológusok lettek, és végül az etnológiából ösztönzést merítő antropológusok vált belőlük.

Én megkülönböztetem a kettőt: Etnológus az, akik emberek egy csoportját vizsgálja egy adott helyen, azzal, hogy részt vesz az életükben egy speciális környezetben egy adott ideig, aki tehát megpróbálja leírni és megérteni, amit ezek az emberek csinálnak, amit saját magukról és a világról gondolnak, stb. Az etnológia leíró, analitikus és induktív. Az antropológia viszont a legszélesebb értelemben vett elmélet az emberről és a létéről a világban. Mivel néhányunk számára túlságosan szűknek tűntek a filozófia kérdésfeltevései a görögök óta kialakított fogalmakba foglalva, úgy határoztunk, hogy egy kicsit kijebb lépünk, és más módon próbáljuk szemügyre venni ezeket a dolgokat. Én így tettem, és így tett előttem a témavezetőm és mesterem, Claude Lévi-Strauss is. Nagy hatással volt rám ennek a kijebb lépésnek a megtételé-

ben egy másik, szintén filozófus francia etnológus, Maurice Godelier. Én az Ecole normale supérieure de Saint-Cloud diákja voltam, és ott jártam az ő szemináriumára. Akkoriban írta meg első könyvét „Racionalitás és irracionalitás a gazdaságban” címmel, a neoklasszikus közgazdaságtan egy bírálata marxista nézőpontból. Én azt találtam különösen érdekesnek a szemináriumán, hogy a nemkapitalista, nem merkantilis jellegű gazdaságokról mesélt, a „primitívek gazdaságáról” ahogy mondani szokták. Akkor vált világossá számomra, hogy erről senki se tudott semmit, hogy ez Franciaországban alig érdekelt valakit. Marcel Mauss és az ajándékozásról szóló teóriája után erre már nemigen volt kíváncsi senki. Én úgy véltem, hogy el lehetne végezni az emberek tárgyakhoz, környezethez, értékekhez stb.-hez való viszonyának módszertanilag szigorú vizsgálatát különböző kontextusokban, hogy alkalmazni lehetne az antropológiát ezen a téren. Úgy határoztam tehát, hogy megteszem ezt az ugrást az etnológia irányába, és nem leszek hivatásos filozófus.

■ *Hallgatta Gilles Deleuze előadásait is Vincennes-ben, amelyek akkoriban az Anti-Ödipus körül forogtak. Ott is filozófiai kontextusba helyeződik az antropológiai gondolkodás. Ez is erős hatást gyakorolt Önre?*

■ Deleuze-re pedig Pierre Clastres tette a legnagyobb hatást az etnológia felől, akinek egy évig jártam a politikai etnológia előadásaira. Mi akkoriban rendkívül kritikusak voltunk, talán túlságosan is offenzívek amikor én elkezdtem tanítani, reméltem, hogy nem kerülök össze olyan diákokkal, amilyenek mi voltunk annak idején. Egyáltalán nem értettünk egyet Clastres néhány koncepciójával, az állammal szembe forduló társadalomról, amely minden erőforrását beveti, hogy megakadályozzon valamit, ami egyébként is csak lehetséges fenyegetésként létezik, amit el kell hártani: az államot. Számomra ez nagyon bizarr elgondolás. Sokat vitakoztunk, és őt nagyon bosszantotta a mi konok ellenszégülésünk. Nem volt könyvű ember, de nagyon fontosnak találom, hogy radikálisan más módon közeledett a politikához azzal, hogy egyszerűen kiiktatta az állam eszméjét. Persze nem teljességgel, hiszen éppen az állam az, ami ellen az egész társadalom az állammal szemben koncepció irányul.

Az acsuároknál, abban a társadalomban, amelyben aztán egy ideig éltem, és a tupi-garannál, akik Clastres számára modellként szolgáltak, a „mindenki harca mindenki ellen” rendkívül hatékony eszköz, ha nem is az állam megakadályozására, de arra, hogy úgy szerveződjének az emberek, hogy személyes képességeik ki tudjanak fejlődni, anélkül hogy ez erős egyenlőtlenséggel járna legalábbis a fér-

fiak között, mert a férfiak és nők között ez normális.

De vissza Deleuze-höz: le voltam nyűgözve, mint oly sokan mások is közülünk, mindenekelőtt attól, ahogy beszélt, a mély hangjától, és mindez ráadásul egy óriási dohányfüstfelhőből jött. Ahogy nyilvánosan elővezette a gondolatait, az eszmék megszületésének, világhozzásának a módja, ez nagyon imponáló volt. Az *Anti-Ödipus* számos tézisével egyáltalán nem értettem egyet. De nagyon kedveltem Deleuze legkorábbi művei közül az egyiket, az Empirizmus és szubjektivizmust 1953-ból, ott Hume-ról volt szó. Úgy találtam, hogy ez az episztemológia vagy pszichológia jó alapot kínál a gondolkodás folyamatainak és a világ megismerésére való emberi képességnek a megértéséhez.

Hogyan került az Amazonas vidékére?

■ *Hogyan került az Amazonas vidékére? A terepmunkát, ahogy ez ennek utánaolvasva kiderül, nem fogta fel sem aktivista, sem humanitárius módon. Nem szélsőségesen feszült helyzetben lévő emberekhez akart eljutni.*

■ Meg akartam tanulni megérteni valamit, ami ellentétben áll mindazzal, amihez szokva vagyunk.

Akkoriban anarchistának számítottak a tradicionálisabban balos kollégák vagy a marxista diákok körében azok, akik Amazóniába mentek. Én abban az időben trockista voltam. Engem a logika botránya érdekelt, ami ezekben az emberekben megtestesült, mert nem illettek bele semmiféle ismert sémába. Ez izgalmasabb volt, mint rekonstruálni egy társadalom életét –, hogy hogyan keletkezett, hogyan alakította ki komplex szerveződését, a szomszédaihoz való viszonyait, az uralmi és osztályviszonyok létrejöttét. Engem ezzel szemben ezek az emberek nyűgöztek le, akik nyilvánvaló módon nagyon egalitáriusak voltak.

Amazónia azonban majdnem túl romantikusnak tűnt, ezért helyette úgy döntöttem, hogy előbb Dél-Mexikóba megyek, ahonnan később a zapatisták származtak. Ez volt Chiapas. Guatemala felé húzódo fennsíkok és alföldek tagolják. Chiapas déli fennsíkjain a helyi csoportok a földbirtokosok nyomásának engedve kénytelenek voltak új földterületeket kialakítani maguknak az erdős vidéken; eredetileg egyáltalán nem ez volt a megszokott környezetük. Eltöltöttem néhány hónapot az egyik ilyen új celtál településen, amelyik tíz évvel azelőtt jött létre. Engem az érdekelt, hogy hogyan változott meg ennek az áttelepülésnek a következtében ennek a társadalomnak a környezetéhez való viszonya. Az áttelepülés még nem régen zajlott, a celtálok

nem érezték jól magukat az új környezetben, túlságosan különbözött attól, amit ismertek, az erdő maga volt számukra a káosz. A fennsíkokon nagyon komplex referenciarendszerrel, a tér és a szociális szegmensek szimbolikus szerveződésével rendelkeztek, de ezt nem lehetett az új, erdei környezetre átvinni. Egy idő után nagyon csalódottnak éreztem magam. Nem tudtam elképzelni, hogy két évet eltöltsék olyan emberek között, akik nem igazán érzik jól magukat ott, ahol vannak. Ez az elégedetlenség aztán mindenesetre politikai aktivizmussá alakult át, és ez hívta életre a szeparatista mozgalmat. Én végül az Amazonas vidéke felé fordultam. Akkoriban még hatalmas területek voltak adva, egy nagyon izgalmas környezet.

■ *A logikai botrányt említette, amit ezek az Amazonas-menti népek képviseltek. Hogyan illeszkedett be közéjük, és hogyan járt el a terepmunka során?*

■ Először azt kellett eldöntenünk – mert Anne-Christine Taylорral, a feleségemmel mentem, aki szintén etnológus –, hogy hová akarunk menni. És rábukantam a jivarókra, egy nagy nyelvcsoportha, amely több mint 100 000 embert fog át Ecuadorban és Peruban, és amely különböző etnikumokra tagolódik, amelyek különböző dialektusokat beszélnek. Az egyik ilyen etnikumot még soha nem kutatták: az acsuárokat. Tehát hozzájuk mentünk. Senki nem tudta, pontosan hol is vannak, tehát egy kis katonai repülőtéren szálltunk le a repülőgépről az őserdő közepén; tudtuk, hogy az acsuárok ott vannak valahol a közelben, és a kecsua nyelvet beszélő otani bennszülöttek kapcsolatban állnak velük. Kereskedtek egy acsuár-településsel, és készen mutatkoztak oda magukkal vinni minket. Két napig gyalogoltunk hát erről a katonai bázisról, és amikor megérkeztünk, láttuk, hogy akik odavezettek minket, máris fordulnak visszafelé. A kérdésünkre, hogy „Máris mentek vissza?”, azt felelték: „Soha nem alszunk egy acsuár faluban”. De jól ment minden. Hogy rögtön elfogadtak minket, azt hiszem, annak tulajdonítható, hogy jó szórakoztató programot nyújtottunk. Bizonyos értelemben mi voltunk nekik a televízió, és ők nézték ezeket a fehér embereket. Csak ezért voltak hajlandók beengedni minket a házaikba. Nem egészen helytálló azt mondani, hogy még sose járt náluk fehér ember, mert az acsuárok, akik minket befogadtak, az azt megelőző öt vagy hat évben időnként találkoztak katonákkal és hittérítőkkal, de azért ez nem sokat számított. Az Amazonas-menti indiánok állatokat szelídítettek meg. A legtöbb állat szelídíthető. És mi bizonyos értelemben megszelídített emberek voltunk. Mi voltunk az ő háziállataik.

■ *Ez az egyik legérdekesebb dolog a könyvében. Az acsuárok állatokat szelídítettek, de nem próbálják meg háziállatni őket. Meg tudja ezt magyarázni?*

■ „Háziállatni” a klasszikus értelemben azt jelentené, hogy az állatok emberi felügyelet mellett szaporodnak. Ez azonban azt jelentené, hogy az ember elfoglalja azoknak a szellemeknek a helyét, akik az állatok urai. És ezt nem szabad, mivel a vadászat, halászat és sok más tevékenység, amihez a nem-emberi lényekkel való interakció szükséges, egyúttal interakciót kíván meg azokkal a szellemekkel is, akik a nem-emberek őrzői. A szellemek bizonyos értelemben az állatok őrzői, az állatok az ő domesztikált háziállataik, az ő felügyeletük alatt állnak. Fellázadni ez ellen a felügyelet ellen nagyon veszélyes volna, mert az állatok urai terjesztik a betegségeket, ha bosszút akarnak állni. Ezt látom a legfontosabb oknak.

A legutóbbi időben civilszervezetek néhány olyan területen, ahonnan eltűntek az erdők, és már nem lehet vadászni, próbálnak modern módszereket bevezetni olyan vadon élő állatok tenyésztésére, mint a pekari (egy vaddisznófajta) vagy a kapibarák (egy igen nagy rágcsáló). De amint elmentek a civilszervezetek képviselői, az őslakosok feladták ezeket a projekteket abban a hitben, hogy az majd megy tovább magától. Van tehát bennük valami ellenállás nemcsak a háziállatokkal, hanem magával a háziállatással szemben is. Kutyáik már régóta voltak, még a spanyolok hozták be a 16. századtól kezdve; ezek a kutyák különböző tevékenységekre használhatók. Ritkább esetben disznók is előfordulnak. De sose próbálták a pekarikat disznókká háziállatni, mint ahogy erre többek között Új-Guineában is volt példa. Technikailag tehát ez kivitelezhető volna. Én tanulmányoztam a háziállat különböző módszereit. A tapirokat, és ezek hatalmas vadállatok, megszelídítették és háziállattá Brazíliában, de nem az őslakosok.

■ *Ezek lehetnek az első megfontolások a természet antropológiájához, mondhatni.*

■ Valóban. Sok fogalom, amivel a terepkutatásomba belekezdtem, használhatatlannak bizonyult.

■ *Itt volt előttem egy társadalom, amely úgy tűnt nekem – nagyon leegyszerűsítve –, mintha még a természeti állapotban leledzene. Nem volt klán, nem voltak falvak, nem volt törzsfőnök. Voltak erős férfiak, az egyes csoportok vezetői, akik a más közösségek elleni támadásokat vezették, de nem volt semmi azokból a klasszikus dolgokból, amiket az Afrikáról és a Kelet-Ázsiáról szóló etnológiai szövegekből ismerünk. Mi volna ez hát? Egy társadalom? Nem felelt meg egy à la Durkheim elképzelt társadalomnak semmilyen szempontból. Durkheim sok tekintetben kiváló szerző, különösen a vallási élet elemi formáiról írott könyve*

figyelemre méltó. De ebben a „társadalomban” egyáltalán nem volt semmi durkheimiánus. Ha az Amazónia őshonos népeiről írott pre- vagy proto-etnográfiai műveket olvassuk, és ilyenek vannak már a 16. századtól kezdve, akkor az a vezérmotívum, hogy itt „természeti népekkel” állunk szemben. „Természeti népek” jelentsen ez akár valami pozitívát, akár valami negatívát. Pozitív, amennyiben ők Moutaigne értelmében értve meztelen filozófusok, és gondtalan életet élnek a nagylelkű természet lágy ölében; vagy éppenséggel teljesen az ösztöneikre hallgató brutális kannibálok. Egyre másra úgy írják le ezeket az embereket, mint akiket nem lehet a természettől megkülönböztetni, mintegy a természet folytatásaként.

■ *Sok érdekes megfigyelést tett az unalom és az erőszak közti összefüggésről. Úgy véli, hogy az acsuároknál összefügg ez a két dolog?*

■ Igen, merem állítani, hogy az élet ezekben a társadalmakban, mint a falusi élet általában, hajlik az egyhangúságra. Nem történik semmi, aztán vannak hirtelen erőszakkitörések. Bizonyos mértékig úgy találtam, hogy ironikusan megfogalmazva merő unalomban háborúznak. Ez az érv valójában ennél jóval összetettebb. Minden társadalom erőszakos. De az erőszak formái különbözőek. A gazdasági dominancia egyes formái például hihetetlenül erőszakosnak tűnnek az acsuárok számára. Amit különösen utálnak, az a megvetés, amit az állami hivatalnokok részéről tapasztalnak, ők maguk képtelenek volnának így viselkedni. Minden beszélgetőtársat, legyen az ember vagy nem-ember, Alter Ego számba vesznek. Lehet ellenség, de attól még kijár neki a tisztelt. Ezért aztán a megvetés az erőszak egyik formája.

Az erőszak helyi formája mindenképp abból az elképzelésből fakad, hogy természetes halál nincsen. Ha valaki meghal, akkor vagy egy erőszakos cselekmény következtében halt meg, vagy egy sáman agressziója miatt. Valaki felelős érte. Nagyon jellemző, hogy amikor valaki meghal, siratják, elsősorban az asszonyok, de ez a siratás nagyon hamar átcsap vádaskodásba egy konkrétan megnevezett személlyel szemben. Nekem úgy tűnt, hogy ez egy rendkívüli módszer lehet a veszteségeknél érzett büntudat elhárítására. Ha egy nagyon közelálló személy hal meg, az ember így vagy úgy büntudatot érez, már csak azért is, hogy ő maga még itt van. És ezt a büntudatot, ami a nyugati gyászunka folyamatában olyan jólismert, itt egy ellenség ellen fordítják, a felelősséget eltolják magukról az ellenségre. Természetes, hogy ez erőszakhoz, elégtétel kereséshez, bosszúhoz vezet. *Les lances du crépuscule* könyvem címe még egy további dimenzióra is utal. Főként a férfiak, de esetenként nők is azzal tesznek szert hatalomra, hogy látomásaik vannak. Mégpedig látomások a régiekről, akik már meghaltak, és most üzennek az élőknek, megjósolva nekik a jövőt. Az emberek magukévá teszik ezt az üzenetet, amelynek van egy fizikai dimenziója, erőt ad az embernek, és nem utolsósorban vágyat ébreszt benne arra, hogy szembenézen az ellenségeivel. De eljőhet az idő, amikor a legyőzött ellenségek bosszúálló szelleme „az alkonyat lányszáját” szegezi szembe az emberrel.

■ *Utal olyan jelenetekre is, amelyek nehéz helyzetbe hozták, mert – ahogy Nyugaton mondanák – „a családon belüli erőszak” jelenetei voltak nőkkel szemben. Milyen helyzetekben került ilyesmire sor, és hogyan viszonyult az ilyesmire?*

■ Ez nagyon nehéz kérdés. Nem ez az általános, de egyes acsuár férfiak normálisnak tartják, hogy megverjék a feleségüket. Ezek az ütések egyes esetekben elég brutálisak voltak. Sokszor úgy történt, hogy a férfi a machete lapos felével vágta fejbe a feleségét. Időnként egy-egy nő csupa vér volt. Nagyritkán az is előfordult, hogy valaki megölte a feleségét. Az olyan esetekben, amelyeknek tanúi voltunk, először is elsősegélyt nyújtottunk, mert hoztunk magunkkal gyógyszereket. Elláttuk az asszonyt, aztán odamentem a férjhez és azt mondtam neki: „Nem csinálhatsz ilyet, ez abszurdum”. A reakció aztán nagyon kényelmetlen volt egy etnológus számára, akinek meg kell őriznie és alkalmaznia kell egy bizonyos módszertani relativizmust, amely szerint a saját értékeink nem érvényesek egy másik kultúrára, hogy nem szabad beavatkozni, csak megfigyelők vagyunk. A protestáns hittérítők mondták nekik, hogy ne verjék a feleségeiket, amiben persze teljesen igazuk volt,

és hogy ne tartanak több feleséget. Ezért ezt a választ kaptam: „Miért beszélsz úgy, mint egy misszionárius?”

Sokat vitatkoztunk. Mint említettem, a szórakoztatásukra szolgáltunk, de információforrással is a külvilágról. Ismerték az equadori katonákat, és ismertek miszionáriusokat. Abból indultak ki, hogy a kívülálló emberek különböző törzsekbe tartoznak, akik különböző nyelveket beszélnek – az equadoriak, az amerikai evangélikus hittérítők, a római katolikus olaszok és mi. Próbálták hát tőlünk érdeklődni mindezekről a törzsekről, és olyasmiket kérdeztek tőlem, hogy „Van-e lsten?”, „Igaz-e, hogy a mennybe jutunk?” és így tovább. „Kétféle – mondtam én erre. – Vannak, akik ezt állítják, de én még nem találkoztam senkivel, aki onnan visszajött, és erről mesélt volna.” Úgy látták tehát, hogy én kritizálom a hittérítőket, amiből megértették, hogy a hittérítő diskurzusa nincs teljes fedésben azzal, amit a többi fehérek mondanak. Ekkor azonban ezt mondták: „Eddig ez nem így volt, de most úgy beszélsz te is, mint a misszionáriusok. Pedig te nem vagy misszionárius. Azért vagy itt, hogy megtanuld a nyelvünket, hogy itt élj velünk.” Ez a határ, ameddig egy etnológus elmehet. Mit tehetne még ezen túlmenően? Az erkölcsi prédikáció ilyen összefüggésben nem különösebben hatékony.

Az etnográfiai leírástól az etnológiai elmélet területére: Animizmus, totemizmus, naturalizmus, analógia

■ Kifejtené, hogyan történt meg az átmenet a tényleges etnográfiai kutatásról – arról hogy ott élt az acsuárok körében, megfigyelte a környezetükkel folytatott interakcióikat – az elméleti kidolgozásra? Hogyan jutott el ahhoz, amit a természet és kultúra koncepcióján való túllépésről írott könyvében (*Par-delà nature et culture*, 2005) a négy identifikációs módusznak, azonosítási módoknak nevez (animizmus, totemizmus, naturalizmus, analogizmus)?

■ Először úgy volt, amint már említettem, hogy a magammal hozott fogalmi apparátus egy része használhatatlannak bizonyult. Az egyik ilyen volt a természet és a kultúra fogalmi megkülönböztetése.

Én másféle módot találtam itt a nem-emberi dolgokhoz való viszonyulás terén, valami alternatívát ahhoz képest, ahogy mi a nyugati világban ezt a viszonyt fogalmilag megragadjuk. Úgy döntöttem, hogy egy régi, elavult, úgyszólván diszkreditált fogalommal, nevezetesen az animizmus fogalmával fogom ezt leírni.

Mégpedig, hogy aláhúzzam azt, hogy ezek az emberek, ha nem is mindent a nem-emberi dolgok közül, de legalább is azok egy nagy részét úgy tekintik, mint olyat, aminek van valami bensője, szubjektivitása vagy saját nézőpontja, vagy ahogy

tetszik, egészen ahhoz hasonlóan, mint az embereknél. És ez nagy különbség.

Elkezdtem hát kutatni ezt az animizmus-elképzelést, és azt találtam, hogy ez nem csak az acsuárokról szól, hanem rendkívül széles körben elterjedt egész Amazóniában.

Abban az időben indítottam egy nyilvános szemináriumot az Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) társadalomtudományi intézetének keretein belül. Ezt használtam fel arra, hogy ezt az elképzelést tovább teszteljem, etnográfiai műveket olvastam, és az alap gondolatot megvitattam a diákokkal és a kollégákkal. Azt kellett látnom, hogy az Észak-Amerika északi részén élő őslakos indiánoknak ugyanilyen volt a nem-emberi világhoz való viszonya. Tehát nyilvánvalóan fennállt egy éles különbség a természethez való viszonyulásnak nálunk bevett, általam „naturalistának” nevezett módja és az animiztikus módja között.

Ezt az elgondolást számos kollégámmal megvitattam, és nem feltétlenül csak Franciaországban. Mert Franciaországban a marxizmus és a strukturalizmus között nem sok tér maradt – nos nem az innovációra, hanem egyáltalán a vitára. A barátaim és kollégáim azt, amit csináltam, bizarrnak találták. Szerencsére akadt néhány ember, aki hitt a projektben, mindenekelőtt maga Lévi-Strauss. De főleg más országokbeli etnológusok jutottak hasonló elgondolásokra, mint például Tim Ingold Nagy-Britanniában, Eduardo Viveiros de Castro Brazíliában, akivel évek óta folytatok eszmecsereket. Franciaországban Bruno Latour volt az, aki másik oldalról közelített ugyanehhez a problémához, nevezetesen a tudományelmélet, a Science and Technology Studies felől, az aktor-hálózat elméletben is centrális szerepük van a nem-emberi aktoroknak.

Beszélgőtársaim nyilvánvalóvá tették számomra, hogy az animizmus és naturalizmus szokásos szembeállításán finomítani kell, tehát munkához láttam, és így jutottam el az etnográfiai leírástól az etnológiai elmélet területére. Egyre több etnológus határozza meg magát a terepmunkáján keresztül. Finomítják a leírásokat, és ez érdekes; de ennek során szemléletmódot egyre inkább veszendőbe megy az az általános feladat, hogy megpróbáljunk tisztába jönni azzal, hogy mi az ember, és hol a helye a világban, ami szerintem az etnológia legényesebb rendeltetése. Különösen az olyanok szövegkritikai iránya óta, mint Clifford Geertz, akik az etnológiát nem szigorú tudománynak vagy filozófiának tekintik, hanem a sűrű leírás irodalmi gyakorlatának, amit azok végeznek, akik etnográfusként dolgoznak. És hát én is ezt csináltam.

Mégis úgy gondoltam, hogy van ez az alapvetőbb probléma, és hogy nyilván-

valóan vannak az emberek önmaguknak a nem-emberi világra való vonatkoztatásának, az emberek és nem-emberek közötti folytonosságok és diszkontinuitások felfedezésének más formái is, amelyek nem animisták, nem naturalisták, ezeket később totemizmusnak neveztem, hogy még egy nagyon klasszikus fogalmat használjak, és van még az analogizmus, ezt a fogalmat a kontinuitások és diszkontinuitások feltárására a világ számos részén elterjedt módszer leírására találtam ki.

Ami egyre jobban tetszik nekem, az Deleuze-nek a redő-konceptiója. Vannak redők. Választhatjuk azt, hogy a redőket hangsúlyozzuk, akkor különbözőséget kapunk, de dönthetünk úgy is, hogy nem látjuk a redőt, vagy csak picit különbözőségeket tartjuk, akkor inkább a folytonosságot látjuk. És aszerint, hogy melyiket választjuk, nagyon eltérő lesz a világ, amit ebből összerakunk. Nagyon sokan foglalkoznak az analogizmusnak ezzel az elég új koncepciójával.

Akkor jöttem rá, amikor újraolvastam egy könyvet, amit már többször is olvastam, egy nagyszerű könyvet, *A szavak és a dolgok* című könyvet Foucault-tól. Újraolvastam „A világ prózája” című fejezetet, amelyben Foucault leírja annak különböző formáit, amit ő „konveniciának” nevez, azokat a relációs formákat, amiket a reneszánsz használt a dolgok közötti viszonyok rögzítésére. Ugyanebben az időben olvastam Marcel Granet könyvét is a kínai gondolkodásról. Ő kiemelkedő alakja volt a sinológiának. Olyan kapcsolatformákat írt le, amelyeket a reneszánsz által leírtakhoz nagyon hasonlóan találtam. François Julien megintcsak kínai kategóriákat használt a görög fogalmak felnyitására, és sajátosságait hangsúlyozására kontrasztba állítva a kínaiakkal. Ezt érdekes eljárásnak találom. De a jivarók perspektívájából nézve sokkal erősebb összefüggést vagy hasonlóságokat fedezek fel Kína és az antik Görögország, mint a jivarók és Kína, vagy a jivarók és a régi görögök között.

Az analógia, ahogy én értelmezem, azon az elgondoláson alapul, hogy a világ különbözőségekből áll, hatalmas mennyiségű különbözőségekből, amelyeket valamiképpen vonatkoztatni kell egymásra, hogy stabilitást lehessen teremteni. Az analógia célja, hogy a világ különálló elemei között megfelelések egész sorát állítsuk fel. Ily módon ki lehet szabadítani Kínát a maga *splendid isolation*-jéből, a Nyugat klasszikus ellenpéldájaként betöltött szerepéből, amit François Julien munkáiban, de már jóval azelőtt is, például Leibniznél is játszott.

■ Két fontos beszélgetőpartnert említett. Az egyikük Bruno Latour. Mintha állandó eszmecsere volna kettejük között. Gondolom, hogy különösen a Sose voltunk

modernek c. 1991-es könyve lehetett fontos az Ön elmélete szempontjából. A társadalomszemlélete mégiscsak eltér valamelyest az övétől.

Latour, de Castro, Deleuze

■ Először nagyon örültem a *Sose voltunk modernek* olvasásakor, mert éppen az acsuárokat hozta fel példának arra, hogyan lehet egy emberekből és nem-emberekből álló komplex kombinációt elemezni, és mert párhuzamokat fedezett fel abban, ahogy én az acsuárokat felfogtam, és ahogy ő a tudomány és a technika világát szemléli. Vitatkoztunk erről és vitatkoztunk azóta is, hogy vajon modernek vagyunk-e vagy sem. Mert szerinte ugyebár sose voltunk modernek. Szerintem viszont nagyon is, hiszen naturalistákká váltunk. És ez fontos, mert az, hogy milyen módon fedezünk fel kiütkező jegyeket a környezetben és rakunk össze különböző világokat ezeknek a jegyeknek a rendszerezésével, az nagymértékben befolyásolja a cselekvést.

Latour meg én hasonló elgondolásokra jutottunk, bár nagyon különböző kiindulópontok felől érkezünk. Azt hiszem, hogy etnológusként a világ minden részéből való etnikumokkal, társadalmakkal, praxissal való állandó foglalkozás miatt inkább tudatában vagyok annak, hogy van olyan, hogy a kötődések korlátoznak. Annak a belátása, hogy sok olyan dolog van, aminél különbséget tesznek, hogy az emberek ezeket különbségekként érzékelik, az etnológia számára alapvető. Az egyik ilyen különbség, hogy nekem olyan emberekkel van dolgom, akik a világot kötődések által korlátozottként érzékelik, míg Latour hálózatokkal foglalkozik. Őt inkább az érdekli, hogyan terjednek ki a dolgok és mozognak igen nagy hálózatok mentén. Mindkét beállítottságnak megvan a határa. A hálózatmodellekkel végzett munka kockázata a kiterjedésben van, tehát abban, hogy felbomlik a hálózat eredetisége. Hol végződnek a hálózatok? Az etnográfiai és történeti anyaggal dolgozás kockázata pedig abban rejlik, hogy túlhangsúlyozzuk a határotlóságot.

■ Tudna mesélni nekünk valamit a másik fontos beszélgetőtársához, Eduardo Viveiros de Castro brazil etnológushoz fűződő viszonyáról?

■ Azt hiszem, nagyon hasonló módon gondolkodunk. 1979-ben találkoztam vele Rióban. Azóta folytatunk eszmecsereket. Számos elgondolásom származik azokból a nagyon termékeny vitákból, amiket vele folytattam. Én eredetileg nagyon eklektikus voltam, amikor elméletről volt szó, de az idők folyamán világossá vált előttem, hogy strukturalistább vagyok mégis, mint gondoltam. Amikor a disszertációmát írtam, eszembe nem jutott volna, hogy strukturalis-

ta volnék. Inkább azt gondoltam, hogy a legkülönbözőbb elméleti háttérrel rendelkezők között használtam fel innen-onnan egy-egy darabkát. Csak amikor elkezdtem külföldön előadásokat tartani, akkor mondták az emberek: „Ez nagyon strukturalista megközelítésmód”. Így jöttem rá annak idején, hogy ezek szerint strukturalista volnék. Ez az, ami összeköt Eduardóval, hogy nem a hasonlóságok érdekelnek minket, hanem a különbségek. Hogy miért? Mert számunkra és Lévi-Strauss és Saussure óta az egész strukturalista galaxis számára egy jelenség csak akkor releváns, ha kontrasztban áll egy másik jelenséggel. Ez az alap. Ebből a premiszaból indultunk ki. Eduardo azt a kérdést tette fel magának, hogyan konstruálható meg a kannibalizmus mint filozófiai és politikai eszme, én pedig a nem-emberi dolgokhoz való viszonyulásokról/relációkról gondolkodtam. Észrevettük, hogy párhuzamos utakon ugyanabba az irányba tartottunk. Eduardo mindenesetre azon dolgozik, hogy amazóniai bennszülöttek tényleges kijelentéseiből kiindulva dolgozzon ki egy alternatív filozófiai modellt. Itt nem egy koherens korpuszról beszélünk. Ez egy olyan gondolatrendszer, amely csak attól kapja a szisztémáját, aki éppen elemzi. Eduardo pedig egy filozófiai ellenmodellt akar kifejleszteni ebből a gondolatrendszerből, egy faltörő kost a nyugati metafizika ellenében.

■ *Ez nagyon deleuze-iánus vállalkozás.*
 ■ Igen, persze, ez Deleuze öröksége. Eduardo ebben nagyon militáns. Én inkább igyekszem hűséges maradni ahhoz a strukturalista tételhez, hogy egy rendszert csak a transzformációk egy csoportjában lehet megérteni. A négy identifikációs mód az átalakításoknak egy csoportja. De ezen a csoporton belül egyik variáns sem áll fölötté a többinek. A naturalizmus csak az egyik variáns, és szemlélhető a többi nézőpontjából. Én ilyen módon próbálok dezakralizálni a nyugati metafizikát. Úgy írom le a naturalizmust, mint az egyik módszert a többi között a világ észlelésére és elemeinek összeszervezésére. Nem érdekesebb vagy érdektelebb, mint a többi.

■ *Világos nekem, hogy a naturalizmusról sosem mond le teljesen. Módszertanilag nagyon is önreflexív.*

■ Hát persze. Nem lóghatunk a levegőben. Amikor az ember bennszülött fogalmakat és problematikát transzformál egy filozófia rendszerbe, akkor ezt mindig valami meghatározott pozícióból teszi. Ez, gondolom, elkerülhetetlen.

■ *Az a mód, ahogy a világról gondolkodik, egyesek számára nagyon formalistának tűnhet. Mégis vannak fontos politikai implikációi. Például azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a természeti rezervátumok létrehozása hogyan érintett egyes törzseket.*

Vagy a bányatársaságok és az ausztráliai őslakosok fájdalmas összeütközése – és itt nemcsak területről van szó, hanem élet-halál kérdéséről.

■ Hogy a második példával kezdjük: egész sor olyan perre került sor Ausztráliában, amiket totemhelyeknek bányatársaságok által tönkretétele váltott ki. Az abóknak mindig nagyon nehéz a saját nézőpontjukat megvédeni, mert az egyetlen szókincs, ami rendelkezésükre áll, a szent helyek szókincse. A szent helyeké, mint ha ezek a helyek olyanok lettek volna a számukra, mint a kába-kő Mekkában, vagy a párizsi Notre Dame. Ezek azonban nem ilyen értelemben vett szent helyek, olyan helyek, amelyen egy totemisztikus csoport tényleges identitásának magvait elhintették, még mielőtt az egyénekben, emberi és nem-emberi lényekben öltött volna testet. Ezért szívesen nevezem ezeket keltetőknek, ontológiai keltetőhelyekről van szó. Ha felszámolják ezeket, eltűnik a totemisztikus csoport identitásának fizikai forrása. Egyszerűen megszűnnek létezni. Ez borzalmas. Olyan, mintha egy szülőotthont, egy inkubátort semmisítenének meg. Az ügyvédeknek ilyen eseteknél rendkívül nehéz a dolguk, mert az európai jellegű jogban nincs hely az ilyesfajta koncepciók számára.

A másik példa: bizonyos területek védelmére világszerte rendszerint a biodiverzitás elvére hivatkoznak. Nagy biodiverzitást mutató helyek ezek, amely ritka vagy éppen kihalással fenyegetett fajok élőhelyeit adják. Úgy látom, hogy a konfliktusok, amelyek igen gyakran kialakulnak a helyi népesség és a természetvédők mozgalmak és intézmények között, azzal függnek össze, hogy a természetvédők úgy tesznek, mintha ők rendelkezhetnének ezek felett a területek felett. Ez egyes esetekben ahhoz vezet, hogy elúzik onnan a helyi lakosokat. Ezeknek a konfliktusoknak a megelőzése érdekében fontos volna tisztába jönni azzal, hogyan fogják fel ezek az emberek a nem-emberi világhoz való viszonyukat. Ez különösen azért fontos, mert az Amazónia lakossága és növényvilága közti viszony vizsgálata kimutatta, hogy a növények eloszlása Amazóniában legalább részben az ember és az ökoszisztéma közötti évezredes kölcsönhatás eredménye. Nem tévedés az őserdőt kertnek nevezni.

Ezért abszurd elúzni egy populációt a saját területéről arra való hivatkozással, hogy árt a biodiverzitásnak. Sokszor éppen ennek a populációnak köszönhető, hogy még egyáltalán fennáll ez a nagy biodiverzitás. Vannak vadásztársadalmak, amelyeknek sikerült még növelni is a biodiverzitást hosszú időszakokon keresztül. És ezt más okokból teszik, mint amit a természetvédők ügynökségek feltételeznek, akik ugyanis többnyire naturalis-

ták, és radikális különbséget állítanak fel a környezet biodiverzitása és a populáció között. Ha belegondolunk, hogy ezek az emberek társas partnereiként kezelik az állatokat – megölik, megeszik, de nem nézik le, nem tekintik „dolgoknak” őket –, akkor szembe lehetne helyezkedni a naturalista előfeltevésekkel, amelyek az esetek többségében rendkívül kontraproduktívak voltak.

Általánosabban fogalmazva: újra kell gondolni a kisajátítás egész rendszerét, amely Európának a rómaiak általi agrikulturális kolonizálási modelljén alapul, majd később a tulajdonosi individualizmus kifejlődésén, ami a tulajdon legitimitásának forrásául szolgál.

Ha valamiképpen meg akarunk birkozni a globális klímaváltozásnak, a fajok tömegek kipusztításának tragikus következményeivel és a bolygó tönkretételének gazdasági következményeivel, akkor meg kell találnunk azokat az utakat, ame-

lyek egész másként osztják el a jogokat az emberek és a nem-emberi világ között a földön.

Nem oly módon, hogy bizonyos „emberi jogokat” kiterjesztünk a csimpánzokra is. Ez csak egy apró lépés, talán érdekes volna, de ettől alig változik meg valami. A politikai cselekvésnek kell új utakat találnunk, hogy a nem-emberi világ is megjelenjen a politika szférájában. És ezzel egy tág tér nyílik előttünk, mert át kell alakítani minden fogalmat, amivel az elmúlt 300 évben éltünk. Nemcsak egy szembeállítható modelltől van szó. Egészen új módon kell megtanulnunk élni itt ezen a földön, és ez azzal is jár, hogy olyan fogalmakat, koncepciókat kell kitalálnunk, amelyek ezt lehetővé teszik.

KARÁDI ÉVA FORDÍTÁSA

© Philippe Descola, Cord Riechelmann,

Danilo Scholz / Merkur

© Eurozine 2015-12-16

JÜRGEN HABERMAS

Kritika és kommunikatív cselekvés – Michaël Fössel Esprit-interjúja

ESPRIT ■ *A művét szokássá vált azzal a vállalkozással összefüggésbe hozni, amelybe a Frankfurti Iskola az 1930-as években fogott bele: a társadalom egy olyan kritikai elméletének kidolgozásával, amely képes volna új életet lehelni az emancipációs projektbe a technokapitalizmus bélyegét magán viselő világban. Amikor a második világháború után megkezdte tanulmányait, Németországban másféle kép uralkodott a filozófiáról: egy tehetetlen és hát a nemzeti szocializmus által kompromittált filozófia képe. Mi motiválta abban, hogy ezt a szakterületet válassza? Vajon az, hogy az ész kilátásait Horkheimer és Adorno a felvilágosodás dialektikájában olyan pesszimista módon ítélte meg, szerepet játszott abban, hogy először milyen témát választott a filozófián belül (Schelling tanulmányozását)?*

JÜRGEN HABERMAS ■ Nem, ez nem így volt. Én csak 1956-ban, a bonni Schelling-disszertációm befejezése után két évvel mentem Frankfurtba. Ahhoz, hogy megmagyarázzam, hogyan jutottam el a „kritikai elmélethez”, egy kicsit messzebbre kell kezdenem. A német egyetemeken 1949 és 1954 között általában csak olyan tanároknál lehetett tanulni, akik vagy maguk is náciak voltak annak idején, vagy alkalmazkodtak a rendszerhez. Politikai-morális értelemben korrumpálódtak a német egyetemek.

Ezért aztán jelentős szakadék volt a filozófiai tanulmányaim és a baloldali nézeteim között, amelyek a kortárs irodalomról, a fontos színházi előadásokról és az akkoriban főleg Franciaországból és

Olaszországból érkező filmekről folytatott éjszakába nyúló viták során alakultak ki. Már középiskolás éveim alatt beszereztem Marx és Engels műveit, és elkezdtem foglalkozni a történelmi materializmussal. Egy ilyen irányú érdeklődés mellett kézenfekvő lett volna, hogy szociológiát tanuljak, de ilyen szak oktatása akkoriban még nem létezett Göttingenben és Bonnban, azokon az egyetemeken, ahol én tanultam. Egyetemi tanulmányaim befejezése után elnyertem egy ösztöndíjat „az ideológia fogalmának” kutatására. Ebben az időben ismertem meg jobban a 20-as évek marxizmussal foglalkozó elméleti irodalmát és főleg a hegelianus marxista hagyományt – és lázba hozott 1955-ben Adorno *Prismen c.* tetételének megjelenése. Ismertem ugyan a *felvilágosodás dialektikáját* Horkheimertől és Adornótól addig is, de ennek a túlságosan sötét teóriának a hangvétele nem felelt meg az olyan fiatal emberek életérzésének, akik szerettek volna végre mindent jobban csinálni.

A *Prismen* viszont egészen másképp hatott rám. Ez válogatás volt Adornónak a 40-es években és az 50-es évek elején írott nagy tanulmányaiból Oswald Spenglerrel, Karl Mannheimről, Thorston Veblenről stb. Ma már nehéz elképzelni, milyen ellentétben álltak ezek a ragyogó szövegek annak az Adenauer-korszaknak a tisztázatlan, zavaros, ragacsos légkörével.

A hidegháború kezdetét Németországban egy olyan antikommunizmus jellemezte, amely az érezhetően elhallgatott náci-korszak kényszerű elfojtását segítette