

BICZÓ GÁBOR

Ki a „Másik”?

A kritikai fordulat és az ismeretreprezentáció
a kortárs antropológiában

Akkor nem értettem meg, hogy a valóság egy metafora az igazságra – és nem azonos azzal. Tuhami a kezdetektől fogva az igazságot mondta [...], de én csak a valóságot figyeltem, amit összetévesztettem az igazsággal. Az igazság számomra a metaforával álcázott valóság volt. (Crapanzano 1980. 130)¹

James Clifford az etnográfiai allegóriáról írt nagy hatású tanulmányának bevezető mondataival azonnal tudatosította olvasójában, hogy elemzésének tárgya a kortárs antropológia elméleti alapkérdésére, az antropológiai ismeret mibenlétére irányul (Clifford 1986. 98).² Ugyanis az ismeret, tehát a szociokulturális „Má-

¹ A könyv egy írástudatlan marokkói csereszmester élettörténetét mutatja be, aki közösségének perifériális karaktere, és akinek hite szerint felesége 'A'isha Qandisha, egy női démon. A szerző Tuhami elbeszéléséből, illetve ennek lehetséges interpretációjából, valamint az értelmezéssel kapcsolatban felvetődő elemzési problémák reflexív kimunkálása alapján dolgozta ki az antropológiai portré szövegét, amit műfaji kísérletnek aposztrófál. A könyv szerkezetileg a szerző elemző-értelmező passzusaiából, a beszélő szövegének parafrázisaiból, illetve a Tuhamitól vett idézetekből épül fel.

² James Clifford a kortárs amerikai kulturális antropológia meghatározó, ugyanakkor igen vitatott személyisége. Történész doktorátust a Harvard Egyetemen szerzett 1977-ben, majd a következő évtől napjainkig a kaliforniai Santa Cruz Egyetem Tudattörténeti Tanszékének (History of Consciousness Department) oktatója, aki az elmúlt négy évtizedben neves intézményekben dolgozott vendégelőadóként világszerte: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Párizs), University College London, Yale University. A santa cruzi tanszék a kortárs kritikai szemléletű kutatások fellelője. Clifford az antropológiaelmélet nyolcvanas években lejáró kritikai fordulatának egyik vezéralakja volt. Első könyvében (*Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* [1982]) a kereszt-kulturális összehasonlító elmélet korlátait elemezte. Az 1986-ban megjelent *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* a kulturális antropológiában napjainkig tartó vitát eredményezett. Az antropológiai szöveg státuszát és a tudományterületi megértés-paradigma kritikai elemzését az 1988-ban publikált *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* és az 1997-ben kiadott *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* című kötetekben tovább mélyítette. Újabb kutatásainak középpontjában a lokális politikai elitek a globalizációs folyamatokra adott válaszainak kulturális megnyilvánulásai állnak. Ebből nőtt ki a regionális, nemzeti és nemzetközi hatalmi viszonyok sajátosságainak tanulmányozására alkalmas újabb színterek

sik”-ra a terepkutatás következményeként hozzátartozó tapasztalásemény reprezentációs közege (és formája), a szöveg – ideális esetben az írás, de lett legyen bármilyen nyelvi megnyilvánulás – allegóriaként érhető tetten.³ „Az etnográfiai szöveg mindkét vonatkozását tekintve allegorikus, egyrészt tehát tartalmában, amit egy kultúráról és annak történetéről mond, másfelől formailag, tehát hogy a textualizációs eljárás mindezt miként foglalja magában.” (Uo.) Az allegória fogalmát az antropológiai ismeret tárgyiasításának érdekében és a terminus etimológiájára támaszkodva Clifford kettős értelemben aknázza ki. Egyrészt filológiailag, amennyiben a görög *allos* (*other* – másik) és *agoreuein* (*to speak* – beszélni) összevonásával keletkezett fogalom azt a gyakorlatot jelöli, amikor egy narratív fikció a képzetek vagy események más alakzataira vonatkozik. Ebben a formájában az allegória olyan reprezentáció, amely önmagát „értelmezi”. Másfelől és az etimológiai értelemtartalom egyfajta – hogy ezzel a szójátékkal éljünk – allegorikus kiterjesztéseként az antropológiai megértésfolyamat lényegét képező „átvitel”, a „fordítás”, a „mediáció” eseménye körüli nyelvi, fogalmi és ismeretelméleti zavar azonosítására vonatkozik (Clifford 1986b. 99–102).

Ennek lényege abban áll, hogy az antropológiai ismeret forrását képező közvetlen tapasztalat fogalmi reprezentációja, ideális esetben tehát az írás olyan narratíva, amelynek logikai hátterét a hasonlóságelv absztrakt sémája alkotja. Clifford szerint az antropológiai megértésben működő sematikus eljárás nyelvi és fogalmi alapját az az előzetesen rendelkezésre álló kulturális ismeretkészlet teszi lehetővé, amelyet a tudomány a történetének egymásra következő fejezeteiben halmozott fel és foglalt rendszerbe. Bár a kulturális antropológia a huszadik század során egyre inkább törekedett a történeti típusú allegóriák helyettesítésére az általánosnak (egyetemes) vélt vagy ítélt szociokulturális allegóriák kiváltásával, ez azonban a lényegen mit sem változtat.⁴ A „Másik” ismeretrepresentációja az antropológiai írástevékenységben gyakorlatilag és elkerülhetetlenül a nyelvi-fogalmi analógiaállítást önkéntelen gyakorlatára épül: allegorizálás.⁵ A megállapításnak a kritikai fordulat lényegét illető ismeretrepresentációs

antropológiai kutatása, a múzeumok, fesztiválok, a turisztikai és etnikai performanszok elemzése. A társadalmi és kulturális viszonyokat meghatározó folyamatok vizsgálatából kiemelkedik a dekolonializáció jelensége, amit Clifford a csendes-óceáni térség, például a kaliforniai őslakosok vonatkozásában elemzett. Sikeres pályája során provokatív hangvételű és újító szemléletű könyveivel az antropológia kritikai fordulatának egyik kortárs vezéralakjává vált.

³ A „Másik” írásmódja (idézőjelben és nagy kezdőbetűvel) a fogalom terminusértékét hangsúlyozza, és a kortárs angol tudományterületi gyakorlatot, az *Other* kiemelését követi.

⁴ A „Másik” az antropológia tudománytörténeti fejlődésének legfontosabb allegóriája: „a Másik empirikus jelenvalósága teoretikus hiánnyá változik” (Fabian 2002. xi).

⁵ „Az antropológia az emberi kultúrák közötti hasonlóságok és különbségek érdekében megtartóztatta önmagát az eredet kutatásától, ám ettől még a reprezentációs folyamat lényegében nem változott meg. A »másik« leírásának legtöbb kísérlete továbbra is folytatja az igazság valamiféle elementáris és transzcendentális szintjére vonatkozó feltételezést és utalást.” (Clifford 1986b. 108.) Clifford példaként Ruth Benedict és Margaret Mead antropológiájának

válsággal való kapcsolatát, valamint részleteit – hagyatkozva Clifford eljárására – vizsgáljuk egy konkrét eset összefüggésében.

Marjorie Shostak, az 1996-ban tragikusan fiatalon elhunyt amerikai antropológus korszakos jelentőségű könyvvel írta be nevét a tudományterület történetébe.⁶ A *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* egy szülés történetének leírásával kezdődik (Shostak 1981. 1–3). Clifford először részleteket emelt ki a leírásból, majd elemezte a szöveget.

Ott feküdtem és éreztem a fájásokat, ahogy jöttek újra és újra. Aztán valami nedvességet éreztem, a szülés kezdete. Azt gondoltam: „Hé, hát talán a gyerek az.” Felkeltem, vettem egy pokrócot és betakartam vele Tashayt; aludt. Aztán vettem egy másik pokrócot és a kisebb antilopbőrt magamra terítettem és kimentem. Hogy én nem voltam egyedül? Az egyetlen másik nő Tashay nagymamája volt, de ő a kunyhóban aludt. Szóval úgy, ahogy voltam, kimentem. Elsétáltam kicsit a falutól és leültem egy fa mellé. [...] Aztán megszületett ő, én ott ültem. Nem tudtam, hogy mit javítsak. Nem volt hozzá eszem. Ő ott feküdt, mozgatta körbe a karjait és megpróbálta az ujjait szopni. Sírni kezdett. Én pedig csak ültem és néztem őt. Azt gondoltam: „Ez az én gyerekem? Ki szülte ezt a gyereket?” Aztán azt gondoltam: „Milyen hatalmas dolog ez? Hogyan volt lehetséges, hogy kibújt belőlem?” Én csak ültem ott és néztem őt, néztem és néztem. (Shostak 1981. 1–2)

a kortárs amerikai társadalomban felvállalt széles körű etikai és politikai felelősségvállalását elemezte (uo.).

⁶ Shostak élettörténete és műve kritikai értelemben az antropológus-kutató tudományos vállalkozásának minden egzisztenciális, morális és ismeretelméleti dilemmáját megjeleníti. Bár nem tanult antropológusként, de férje oldalán 1969 és 1971 között több mint két évet töltött el terepmunkán a Botswana és Dél-Afrika határvidékén élő !kung közösségben. A hordatársadalomba szerveződött és elsősorban gyűjtögető életmódot folytató benszülöttek között megtanulta nyelvüket, majd a női szerepek vizsgálata felé fordult érdeklődése. Shostak hosszadalmas előkészületeket követően választotta ki Nisát, aki az ötvenes évei elején járó asszony volt. Élettörténetén keresztül feltárta a !kung társadalom szokásvilágát, életmódját, értékrendjét és azokat a folyamatokat, amelyek alapjaiban változtatták meg a közösség létkörülményeit. Az először 1981-ben megjelent *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* hatalmas sikert aratott. A kötet az emberi életszakaszok szerinti kronológiai rendben vezeti végig olvasóját a főhős életén. Shostak a könyvet a hitelesnek remélt antropológiai reprezentáció érdekében megkettőzött szerkezetű szöveggé állította elő. Az egyes életszakaszokat bevezető magyarázó előszót követően minden fejezet Nisa szavainak angol átiratából áll. A megoldás a szerzői szándék szerint a kétségtelenül objektív antropológiai ismeretek közvetítését szolgálta. Shostak a terepmunka tapasztalatainak, valamint Nisa élettörténeti narratívájának tükrében arra a következtetésre jutott, hogy a nők a közösség élelemszükségletének előállításában vállalt szerepük miatt a !kung társadalomban fontos státuszra és autonómiára tesznek szert. 1991-ben Shostak rákbetegség elleni kezelését követően visszatért a Kalaháriba. Az első terepmunka óta eltelt húsz évben bekövetkezett változásokat tanulmányozta. Könyvében (*Return to Nisa*) részletesen leírta azt a tradicionális eljárást, amellyel „benszülött barátnője” megkísérelte gyógyítását (Shostak 2000. 209–217). Nisa történetének posztumusz megjelent második kötete a tanulmányozott kultúra iránt rendkívüli módon elkötelezett kutató személyes példáját mutatja fel. Shostak szövegei a kortárs antropológiában az ismeretreprezentáció kérdésével kapcsolatban folyó viták gyakran hivatkozott és elemzett példái.

Clifford a történet közvetlenségére, a hangsúlyosan megidézett élménynek az olvasóra gyakorolt hatásaira, illetve az ebben kódolt várakozásokra összpontosított értelmezésében. Az olvasónak először is el kell képzelni a gyökeresen eltérő kulturális normavilágot, ahol egy nő a bozótban egyedül szüli meg a gyermekét. Aztán, mintegy ennek ellenpontjaként, egyetemes emberi tapasztalatokra ismerünk: a gyermekszülés békés heroizmusa, a szülés után jelentkező érzések, a csoda és a kétségek. Másként fogalmazva, a szülés történetének szövege egyszerre tart számot a lokális kulturális viszonyok befogadására, valamint az eseményhez kapcsolható egyetemes emberi tapasztalatok transzkulturális értelmére. A Shostak szövegében közvetített antropológiai tudás tartalmának és hitelességének – ha tetszik tudományértékének – kérdése a megértésfolyamat és az ebben lejátszódó reprezentáció körülményeire és tényezőire irányítja a figyelmet. A Shostak könyvéből vett példa értelmezése megvilágítja, hogy a kultúrák antropológiai reprezentációja esetleges és vitatható alapokon nyugszik.

A történet elemzéséből levonható további következtetések során nem Clifford céljai mentén haladunk, aki az antropológiai írás textualizációs gyakorlatára jellemző allegorizálást, ennek a konkrét szövegben tetten érhető különböző szintjeit tanulmányozta. Pontosabban fogalmazva szándéka az volt, hogy az etnográfiai szöveg allegorikus tulajdonságainak kérdésén keresztül – ami közvetett módon a jelenség alapját képező ismeretelméleti problémát illeti – a reprezentáció témáját állítsa a vizsgálat középpontjába. Mi történik az antropológiai tapasztalásesemény és az antropológiai ismeret megfogalmazása, tehát a megértés- és értelmezésfolyamat időben lejátszódó menete során? Clifford és alkotótársai a nyolcvanas évek közepén az antropológiatudományi megértés hitelességét illető általános kérdést a reprezentáció kritikai felülvizsgálatának keretei között tanulmányozták.⁷ Az úgynevezett *Writing Culture*-vita elméleti és – az antropológiatudomány alapvető státuszát érintő – módszertani kérdései egy a különböző humán tudományterületeken átívelő, sokoldalú párbeszéd kezdetét jelentették. Az antropológiai megértés reflexív jellege, az objektivitás témája és az erre vonatkozó ismeretelmélet, a paradigmatis „Másik” értelem tartalma, valamint ennek reprezentációja bonyolult problémahalmazként tornyosultak a

⁷ James Clifford és pályatársainak színrelépése, az úgynevezett *Writing Culture*-vita, az ezt bemutató kötet (1986) az eltelt három évtized tudománytörténetének tükrében kétségtelenül megkerülhetetlen mérföldkő. A kötet egy 1984-ben Santa Fében (Új-Mexikó) megrendezett tudományos szeminárium anyagát tartalmazza. A szerzők a könyv alcímének tanulsága szerint elsősorban az etnográfiai szöveg poétikus jellegét, valamint az abban megmutatkozó politikai-hatalmi kontextus nyelvi alakzatait, a textualizációs folyamat mechanizmusait vizsgálták. A kötetnek az antropológiaelméletre és a tudományos kutatás módszertanára gyakorolt hatástörténete azonban a szerzők eredeti szándékán messze túlmutató következményekkel járt. A tanulmányokat jegyző tudósok a kritikai korszak – a kritikai-antropológiai gondolkodás – legmeghatározóbb teoretikusai: Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talal Asad, George E. Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow és James Clifford.

témákkal foglalkozó kutatók előtt. Célunk a *Writing Culture* keretei között felvetett szerteágazó antropológiaelméleti problémák összefoglalása és az ismeret-reprezentáció elsősorban filozófiai-antropológiai igényű elemzése.

I. AZ ISMERETREPREZENTÁCIÓS VÁLSÁG

Paul Rabinow a *Writing Culture* című kötetbe írt tanulmányát – *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology* – Richard Rortyra vonatkozó utalással kezdte. Felhívta a figyelmet, hogy Rorty a nyugati filozófiai gondolkodás részeként kifejlődött ismeretelmélet fogalmát sajátos szemléleti képződményként értelmezte. Rámutatott többek között még arra is, hogy Rorty szerint az ismeretelmélet fogalma első jelentése szerint a mentális reprezentáció folyamatának tanulmányozását jelentette, amely egy sajátos történelmi korszakban, a 17. századi Európa társadalmi viszonyai között bontakozott ki, hogy aztán a 19. századi német klasszikus idealizmus keretei között jusson diadalra (vö. Rabinow 1986. 234).⁸

Ismerni valamit annyit tesz, mint pontosan reprezentálni azt, ami az elmén kívül van; ezek szerint megérteni a tudás természetét és lehetőségét egyenlő annak az eljárásnak a megértésével, hogy az elme miként képes megalkotni az ilyen reprezentációkat. A filozófia központi ügye a reprezentáció általános elmélete, egy elmélet, ami a kultúrát olyan területekre fogja szétválasztani, amelyek a valóságot jól vagy kevésbé jól vagy egyáltalán – bár úgy tesznek, mintha – nem reprezentálják. (Rorty 1979. 3.)

Rabinow szerint az általános ismeretelmélet terve a „valóság” és az azt megtestesítő „ismerettárgyak” reprezentációs folyamatainak egyetemes összefüggéseire irányuló vizsgálat, amelynek gyakorlati megvalósulási színtere nem más, mint a tudomány.⁹ A Rorty elképzeléseiből kiinduló okfejtés lényege, hogy a

⁸ Rabinow a kortárs antropológiaelmélet ugyancsak kiemelkedő személyisége. Chicagóban tanult antropológiát, majd a hatvanas évek közepén Párizsban töltött egy évet, ahol megismerkedett a kortárs francia társadalomfilozófiával, különös tekintettel Foucault munkásságára. (Számos világnyelvre lefordított könyve, a Hubert Dreyfus társszerzőségével írt *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* az egyik első komplett elemzése az életműnek. A kötet 1982-ben jelent meg. Két évvel később *Foucault Reader* címmel válogatott forrásszöveg-gyűjteményt publikált.) A kontinentális hagyomány és interpretációja, valamint összehangolása az amerikai pragmatizmussal és az angolszász analitikus hagyománnyal fontos szerepet játszott Rabinow elméleti érdeklődésének kibontakozásában. A reprezentáció kérdését az antropológia ismeretelméletének középponti problémájaként gondolta el, és ezt jól bizonyítja az a tény is, hogy a *Writing Culture* kötetben publikált tanulmányt tíz évvel később napvilágot látott programművének – *Essays of Anthropology of Reason* – egy fejezeteként újra publikálta (lásd Rabinow 1996. 28–58).

⁹ Az ismeretrepresentációs krízis tudományelméleti összefüggéseinek, elsősorban interdisciplinális vonatkozásainak elemzését a korszak további két meghatározó szerzőjé-

tudomány a tudást ismeretelméleti alapvetéséből következőleg a logikai azonosságelv teljesülésének függvényében állítja elő.¹⁰ Tudományos értelemben az ismeret igaz, ha az értelem számára az ismerettárgy objektív tapasztalata és az erre vonatkozó nyelvi alakzat – ideális esetben matematikai formula – reprezentációja közötti logikai megfelelés kétségtelen.

A hivatkozott filozófiai allúziókat követve Rabinow elemzésének központi témája a modern szociokulturális antropológia és a karteziánus-kantiánus ismeretrepresentációs hagyomány – amely a fenomenológiában ért tetőpontjára – közötti megfeleltethetlenség. Rabinow szerint tehát Rorty a német filozófiai idealizmus hagyományához tartozó ismeretelmélet dekonstrukciójával nem a gondolkodás – és ennek elsőrendű színtere, a tudomány – ellen indított támadást, nem az igazság, az ésszerűség vagy az ítéletalkotás valamiféle általános mértékének a lehetőségét vetette el. Egyszerűen arról van szó, hogy a nyugati ismeretelmélet és az ennek talaján konstruált tudományparadigma – amint ezt Rabinow egy másik kortárs analitikus szerző, Ian Hacking tudománykritikai elképzeléseire utalva kifejti – a karteziánus logikai örökség, azaz egy gondolkodási stílus foglya.¹¹ Azé a stílusé, amely egyfajta a *priori* történelmi feltétel formájában a logikát olyan rögzült érvelési rendszerként aknázza ki, amely eleve meghatározta, hogy a tudomány keretei között mi lehet „igaz”, vagy éppen ítéltékett arról, hogy mi „hamis”. Mondhatni az ismeretelmélet ideája és az ennek tulajdonított abszolút értékű logikai eljárásrend egyfajta a *priori* rendezési sémaként,

nek monográfiájában részletesen olvashatjuk. George Marcus és Michael Fischer 1986-ban *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* címmel megjelent könyve az antropológia ismeretelméleti státuszának kritikai szemléletű tisztázására vállalkozott. A könyv nyitó fejezete a humán tudományokban kirobbant reprezentációs krízis átfogó elemzését kínálja. A szerzők álláspontja szerint a krízis okainak meghatározása a tudománytörténet interdiszciplináris folyamatainak értelmezésén keresztül lehetséges. Az elméleti folyamatokat a II. világháborút követően és a hatvanas évekre fokozatosan teret nyitó, illetve összefoglaló módon „posztparadigmáknak” nevezett humántudományi szemléletek uralták. A posztmodern, a posztstrukturalizmus és a posztmarxizmus a humán tudományok korábbi korszakaiból megörökölt totális teóriák kritikáját fogalmazzák meg. A „posztparadigmák” közös jellemzője, hogy interdiszciplináris folyamatokat generálnak, amelyek értelmezése világossá teszi, hogy a reprezentációs krízis nem az antropológia „belügye”. Sőt, az antropológiai tudástapasztalat ismeretrepresentációja körüli elméleti bonyodalmak tisztázásában a társtudományok közreműködése megtermékenyítő hatású lehet (vö. Marcus–Fischer 1999. 7–16).

¹⁰ Rabinow megemlíti, hogy maga Rorty is lényegesnek tartotta a 19. század végétől a karteziánus tudományos univerzalizmussal szemben kibontakozó filozófiai törekvéseket, melyeket a Heidegger, Wittgenstein, Dewey névsor fémjelez, és leegyszerűsítve a nyugati filozófia történeti és logikai dekonstrukciójaként jellemzett (Rabinow 1986. 236).

¹¹ Ian Hacking az analitikus tudományfilozófia egyik doyenje. Ismeretelméleti realizmusának társadalmi összefüggéseit kidolgozó műve, a *The Social Construction of What?* a kortárs antropológiára jelentős hatást gyakorolt. A könyv utolsó fejezete – *The End of Captain Cook* – a kultúrák közötti konfliktusfolyamatok antropológiai elméletével foglalkozik, többek között Marshall Sahlins és Clifford Geertz nézeteivel összefüggésben, illetve ezek ismeretelméleti koherenciáját vitatva (vö. Hacking 1999. 207–223).

ismeretkonstrukciós gyakorlatként hagyományozódott az elmúlt évszázadok tudomány-éthosában.

Rabinow ugyanakkor arra is figyelmeztetett, hogy félreértés ne essék, az ismeretelméleti dogmatizmus elleni „lázas” nem a logika gondolkodásból történő kirekesztésének kísérlete, csupán annak a felismerése, hogy a logika nem „minden” igazság alapja: az ismeretelméleti logika az ismeret reprezentációjának egy lehetséges, de nem kizárólagos módja és formája. Az ismeretelméleti logika egy a történetileg kialakult érvelési stílusok között: vagyis a tételt megfordítva, beláthatjuk, hogy létez(het)nek történetileg és kulturálisan kialakult további és merőben eltérő ismeretrepresentációs eljárás módok.¹² Rabinow elemzésének további szakaszaiban egyrészt a kortárs filozófia szerzőinek az ismeretelméleti hagyományból táplálkozó ismeretrepresentációs eljárásrendet illető kritikai észrevételeit vette sorra.¹³ Másrészt vázolta a posztmodern kritikai filozófia, valamint az antropológiatudomány területén kibontakozó ismeretrepresentációs válság értelmezésére vonatkozó feladat között fennálló összefüggéseket.

Rabinow a *Writing Culture*-vita fő témáját képező tudásterületi ismeretrepresentációs válság megértésének nyitját Foucault diskurzuselméletéhez kapcsolta.¹⁴ A diskurzus kitüntetett funkciója, hogy egy korszak nyilvános társadalmi terében a közösség egymásba fonódó beszédeseményeinek, témáinak, narratív gyakorlatainak bonyolult szövevényében az érintettek szemszögéből egyfaj-

¹² Álláspontjának szentencia értékű összefoglalását Hacking nézeteihez kapcsolódva adta meg: „Ő (ti. Hacking – B. G.) amellet érvel, hogy mindez nem foglalja magában azt, hogy a popperi értelemben vett egységes igazság birodalma után kellene kutakodnunk, de sokkal inkább Feyerabend nyomán vizsgálódási feltételeinket, amennyire csak lehetséges, nyitottnak kell megtartani” (Rabinow 1986. 238).

¹³ Rabinow antropológiaelméleti alapállását a kortárs filozófia eltérő hagyományokból kinövő szerzői között kimutatott szinkrézisére alapozta. Hacking, Foucault és Jameson diszciplínaris ismeretkonstrukcióval kapcsolatos nézeteit a saját tudományterületén tetten ért ismeretrepresentációs problémák fókuszálása érdekében aknáztta ki (vö. Rabinow 1986. 237; 238–241; 248–251).

¹⁴ Michael Foucault (1926–1984) kétségtelenül a 20. század egyik legnagyobb interdiszciplínaris hatású gondolkodója, aki a kortárs antropológiaelmélet fejlődésére is rendkívüli befolyást gyakorolt. A filozófia, a történettudomány, a pszichológia és a társadalomelmélet területén írt elemzéseinek egyik középponti témája a diskurzus fogalmának a modern európai gondolkodásban játszott meghatározó szerepéhez kapcsolódik. A diskurzus történeti értelemben egy korszak és az ezt reprezentáló nyelvi, kulturális és társadalmi közösség minden lehetséges beszédeseményének megjelölésére szolgáló paradigma. Ebben a formájában az érzékelt társadalmi valóság tárgyiasulásának színtereként szolgál, ami az önmegismerésre törekvő egzisztencia perspektívájából a diskurzusban ölt testet. Foucault filozófiájának a diskurzus kulcsterminusa, rendszerében több funkcióval párhuzamosan terhelte, a történeti időben kibontakozó, változó és tetten érhető folyamatos társadalmi tevékenységformát jelöl. A témát Foucault az életmű számos helyén kifejtette. *A tudás archeológiája* második fejezetében a szerző a diszkurzív események terét, a beszédképződményeket és az ezekben lejátszódó tárgyképzési gyakorlatot fejt ki részletesen (vö. Foucault 2001. 29–100). A diskurzuselmélet talán legközismertebb összegző kifejtése az 1970-ben a Collège de France-ban tartott székfoglaló előadása, ami aztán később *A diskurzus rendje* címmel látott napvilágot (vö. Foucault 1991. 868–889).

ta rendet képvisel. Rabinow annak érdekében, hogy olvasóját az antropológiai ismeretreprezentáció témájához közelebb vigye, a diskurzus Foucault részéről kidolgozott elméletének egyetlen összefüggésére helyezte a hangsúlyt. Lássuk röviden!

Foucault szerint a diskurzus általános tulajdonsága, hogy egyrészt rendelkezik úgynevezett külső kizáró eljárásokkal, amelyek funkciója az, hogy a diskurzusnak formai értelemben normákat, szabályokat és eljárásokat kölcsönöz. Pontosabban ezek tükrében válik világossá a diskurzusban érintettek számára, hogy mi a hiteles norma, a szabály és az eljárás, amihez igazodni előfeltétele a diskurzusban való részvételnek.¹⁵ Ezzel párhuzamosan a diskurzus fontos tulajdonság-csoportját képezik az úgynevezett belső eljárások: „azért belső, mert itt már maguk a diskurzusok ellenőrzik önmagukat” (Foucault 1991. 873). Rabinow a diskurzusban osztályozó, elosztó és rendszerező elvként működő három eljárás közül egyet, a diszciplínát emelte ki.¹⁶ A diszciplína

lehetővé teszi az alkotást, ám szűkre szabott határok között. [...] [E]gy diszciplínát tárgyak tartománya, módszerek csoportja, igaznak tekintett kijelentések korpusza, szabályok, definíciók, technikák és eszközök összessége határoz meg: mindez egyfajta névtelen rendszert alkot, amely annak rendelkezésére áll, aki használni akarja vagy tudja, anélkül hogy a rendszer értelme vagy érvényessége feltalálója nevéhez fűződne (Foucault 1991. 875).

Rabinow értelmezésében Foucault a diszciplínát a diskurzus egyik korlátozó formájának tekintette, ami nyitott ugyan, azaz a határain, az érvényességi tartományán túlra vonatkozó utalások lehetségesek, ám az ilyen kijelentések bizonyossága (igazság) a diszciplínát uraló diskurzus ismert kizáró elvei mentén nem igazolható. Másként, amint ezt például Foucault a biológiai tudomány fejlődésének példáján keresztül elmagyarázta, ha egy-egy a valóságot megértő módon megragadó kijelentést valamely konkrét diszciplínához – tudományterülethez – akarják besorolni, akkor a hozzárendelés előfeltétele, hogy bele kell illenie abba az elméleti képbe, ami az adott diszciplínáris diskurzust jellemzi (Foucault 1991. 876).¹⁷ Úgy tűnik, hogy a „diszciplína a diskurzus termelését ellenőrző elv. Megszabja határait, mégpedig egyfajta identitás működése folytán, amelynek formája a szabályok folytonos aktualizálása” (Foucault 1991. 877).

¹⁵ „A diskurzust sújtó három nagy kizáró rendszer (a tiltott szó, a megkülönböztetett örület és az igazságvágy)” (vö. Foucault 1991. 869–873).

¹⁶ Foucault a kommentár és a szerző diskurzusban játszott paradigmatisz szerepének elemzését követően harmadikként a diszciplína szabályozó funkcióit vizsgálta (vö. Foucault 1991. 873).

¹⁷ Foucault példájában Mendelnek a biológiai tudomány diszciplínáris kereteinek rögzítésében játszott szerepét dolgozza ki részletesen (a példát elemzi Rabinow 1986. 238).

Ezek szerint a diskurzus diszciplínára és megfordítva, a diszciplína diskurzusra gyakorolt kölcsönös hatásviszonya bonyolult kapcsolatrendszer. Rabinow szövegének részleteitől elvonatkoztatva is konkrétan behatárolhatjuk, hogy az antropológiatudomány kritikai fordulatának kulcseményét képezi az ismeret-reprezentációs válság. A szociokulturális antropológiatudomány a 19. század második felétől eredetileg a nem európai társadalmi közösségek tanulmányozására szakosodott diszciplína volt. A tudásterület, illetve a kibontakozását uraló diskurzus forrásai és szabályai csakúgy, mint az ezek alakulását tevékenységükkel befolyásoló, a „színtérre” lépő tudósok és minden egyéb szereplő a nyugati tudományparadigma és az eurocentrikus kulturális örökség következménye. Ezzel szemben a szociokulturális „Másik” minden reprezentációs formája a diszciplínán kívül esik. A „Másik”-nak a tudományban létrehozott reprezentációja az antropológiatudomány működését meghatározó szabályok és a szociokulturális környezet hatókörén túlra utal. Kritikai olvasatban az antropológia tárgya nem képezi az antropológia részét.¹⁸

Rabinow nagyon pontosan, több szinten és Foucault következtetéseivel összhangban azonosította a jelenséget. Egyrészt rámutatott arra, hogy az interpretív fordulat az antropológiában a kritikai eszmélés közvetlen előzménye. Geertz meglátása, mely szerint a bali bennszülötteknek a kakasviadalra vonatkozó interpretációi (szövegei) a tudományterületi megértés kulcsát képező értelmezések, lényegében azt jelenti, hogy az antropológia a történetileg kitermelt diszciplináris diskurzus kereteiből kilépve tevékenységének súlypontját az „ismerettárgy realitásának” rendeli alá: mintegy szembeállítva a diszciplináris diskurzus spekulatív és önkorlátozó jellegével (vö. Rabinow 1986. 242).¹⁹ Az antropológia (etnológia) egész története saját diszciplináris határainak meghaladására irányuló kényszerkésztettség, amennyiben arra irányuló törekvése, hogy tárgyat, a szociokulturális „Másik”-nak a kutató által tapasztalatilag megragadható alakzatait megértse, folytonos „határátlépés”. Rabinow szerint ez a felismerés

¹⁸ Az ismeret-reprezentáció objektív feltételrendszerének módszeres végiggondolása a kortárs antropológiában feltűnően hiányzik. Johannes Fabian szerint ennek az az oka, hogy nem került sor az ismerettárgy – a „Másik” – ismeretelméletének kidolgozására, amennyiben, és Fabian ezt következetesen hangsúlyozza, az antropológia megrekedt tárgyának ontologizálásánál. Az ontologizációnak nevezett eljárás lényege, hogy az ismerettárgy egy vagy néhány ténytulajdonságát – társadalmi, biológiai, szimbolikus stb. – átfogó értelemben kezdik használni, ami az antropológiai tudás megalapozása helyett az ismeret eredetének azonosítására irányuló művelet. Fabian úgy véli, hogy a reprezentáció objektivitásának ismeretelméleti megalapozásával kapcsolatos hiányosságok háttérben fontos szerepet játszik a kontinentális fenomenológia kevésbé sikeres adaptációja az angolszász antropológiába (vö. Fabian 2001. 16–23).

¹⁹ A bali kakasviadal szövege 1972-ben keletkezett majd másfél évtizednyi indonéziai kutatást követően, valójában Geertz tudományos pályájának korai, a Chicagói Iskola hagyományaihoz köthető időszak és az életmű interpretív korszaka közötti átmenet fontos programműve. A tanulmány tudománytörténeti jelentősége, hogy megvilágítja a textualitás és az antropológiai megértés közötti kapcsolat szemléleti jelentőségének részleteit (Geertz 1996. 126–169).

az interpretív fordulatban teljesedett ki, majd az esemény következményeit feldolgozó módszeres reflexió révén a kritikai antropológia formájában azonossá vált magával az antropológiatudománnyal.

Foucault az antropológia (etnológia) kivételes jelentőségéről (a pszichoanalízissel párhuzamosan) *A szavak és a dolgok* utolsó fejezetében írt részletesen (Foucault 2000. 417–431).²⁰ Felismerte, hogy ellentétben más társadalomtudományokkal az antropológia nem zárja be magát a történetileg megörökölt diszciplináris koherencia reményének börtönébe, és az ismerettárgyra irányuló megértő gondolkodás az önmeghaladás, a tudomány-diskurzus kereteiből történő kilépés kivételes példája (a pszichoanalízissel együtt) (Foucault 2000. 421–425). Rabinow-hoz kapcsolódva mondhatjuk, hogy az interpretív fordulat és ennek kritikai reflexiója – amit dekonstruktív-szemiotikai fordulatnak keresztelt el (Rabinow 1986. 242) – rávilágít az antropológiában a nyugati diszciplináris örökség ismeretelméleti meghaladásának eseményére, ugyanakkor kíméletlenül szembesít a helyzet következményeivel, jelesül a tudásterületi ismeret-reprezentáció minden elméleti és gyakorlati nehézségével.²¹ Az antropológiai megértés a „benszülöttek” saját világukra vonatkozó értelmezéseinek megértésfeladatákként a „Másik” ismeret-reprezentációja körül felhalmozódott elméleti problémákat új megvilágításba helyezte. Az ismeret-reprezentációs válság a korszak antropológiaelméleti törekvéseiben több szinten is kidolgozásra került. A következőkben három összefüggés – a *Writing Culture*-vitában a textualitás és a hatalom, a kultúra predikátumai és az „idegen” („Másik”) fenomenológiai paradoxonjának – részleteivel foglalkozunk.

Amint azt Rabinow a *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology* címmel jegyzett programértékű szövegében kidolgozta, a kortárs antropológiatudomány státuszát az ismeret-reprezentáció kérdése uralja. Rabinow a téma felvetést James Cliffordnak az antropológia textuálisan konstruált autoritásával kapcsolatos értelmezéséhez kötötte (Rabinow 1986. 243). Ennek lényege az, hogy az antropológiai kutatásfolyamat, a terepmunka során szerzett tapasztalatok, azaz maga az ismeretgyűjtés a kutató és a „benszülött” (a „Másik”) között lejátszódó dialógus terméke. A probléma az, hogy az erről tudósító beszámoló, az elemző, értelmező eljárás végleges nyelvi konstitúciója, tehát az ismeret-reprezentáció textuális szintje az „etnográfiai értelmezés szituatív aspektusait” kirekeszti. Pontosabban a szöveg maga bizonyíték arra, hogy

²⁰ Az antropológia és etnológia diszciplináris megnevezések az angolszász (itt Rabinow) és a francia (itt Foucault) nyelvhasználatban hozzávetőleges szinonimák.

²¹ „A »társadalomtudományokhoz« képest a pszichoanalízis és az etnológia inkább »ellentudományok«; ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy kevésbé »racionálisak« vagy nem olyan »objektívek«, mint a többi, hanem azt, hogy ezek az ellentétes irányba indulva a társadalomtudományokat visszavezetik ismeretelméleti alapjukra, és szakadatlanul »szétszedik« azt az embert, aki a társadalomtudományokban megalkotja és ismételtlen újraalkotja pozitivitását” (Foucault 2000. 423).

az antropológus „ott” járt, de egyúttal bizonyítéka annak is, hogy személye – az antropológiai ismeret egzisztenciális előfeltételeként értékelhető faktum – a „Másik” reprezentációjának már nem képezi tartalmi alkotóját, mintegy eltűnik abból. A tudományos írás a szerző számára nem csupán arra biztosít lehetőséget, hogy mintegy megvonja magát a szövegtől, melynek elsőrendű oka éppen személye és az abban képviselt intenciók. Rabinow azt is világosan rögzítette: az antropológiai szöveg mintegy természetéből következőleg és a szerzői szándéktól függetlenül azzal, hogy az önreferencialitás – az antropológiai jelenlét – kirekesztésével teremt távolságot attól, amit ábrázol, egyben önkéntelenül és minden szándékától függetlenül „uralma” alá hajtja az ábrázolás tárgyát képező „Másikat”.²²

A *Writing Culture*-vitaként elhíresült tudományos párbeszéd az antropológiában az 1980-as években végbement kritikai fordulat markáns részét képezte. Az azonos címmel megjelent tanulmánygyűjteményben Rabinow írása mellett több olyan szöveg olvasható, amelyek az antropológiai írás ismeretreprezentációs funkcióit és az ezekből levezethető ellentmondásokat elemezték. James Clifford a kötet bevezetőjében indoklasként és elméleti pozicionálasként a reprezentációs folyamat átláthatósága és a tapasztalatok közvetlenségének ábrázolása körüli tisztázó értékű elméleti munka szükségességét hangsúlyozta (Clifford 1986a. 2).²³ A téma fordulatértékét és a kritikai látásmód alkalmazásának megke-

²² „Clifford fő tétele az, hogy az antropológiai írás a terepmunka dialogikus jellegének elnyomására irányul és ezzel az antropológusnak a szöveg feletti teljes ellenőrzés lehetőségét nyújtja” (Rabinow 1986. 244).

²³ Nagyon érdekes tény, hogy az antropológiai ismeretreprezentációval kapcsolatos kételemek nem kizárólag a közismert *Writing Culture*-vita keretei között fogalmazódtak meg. Ettől teljes mértékben független és más szellemi gyökerekből táplálkozó eljárás mentén, de nagyon hasonló következtetésekre jutott Hubert Fichte. Fichte (1935–1986) írói munkássága elválaszthatatlan volt afrikai és közép-amerikai utazásaitól, az ott szerzett kulturális tapasztalatok nyelvi reprezentációjának kérdéséről, az ismeretközvetítés elméleti dilemmáitól. „Az író-kutatónak két választása van egy beavatási szertartás leírásának megközelítésekor. Vagy engedelmessékedik a vallási szabályoknak és maga is átmege a beavatási rítuson – ha így cselekszik, akkor köteles megfigyelni a vallási titkot. Következésképpen, ha teljesíteni akarja a tudományos leírás követelményeit, akkor a fogadalmi titok árulóává kell lennie – annak minden velejáró lélektani és társadalmi következményével egyetemben –, vagy az akadémiai diszciplínát kell elárulnia.” (Idézi Neumann 1991. 264.) Talán még hangsúlyosabban világítja meg a kulturális tapasztalat szöveges reprezentációjának elméleti, etikai és módszertani nehézségeit az 1976-ban keletkezett Xango egyik metaforikus szöveghelye. Az idézett szöveghely töredékes és stilisztikailag redukált nyelvhasználata tudatosan alkalmazott szerzői eljárás volt. „Mi vagyunk a győzők. Mi győztesként cselekszünk. Tudás hatalom. A fizikai érzékelés a győző érzékelése. Az antropológus győztesen tűnik elő az indián törzsek strukturális analiziséből. Az újságrportok az éhezés, a hermafroditák és a kivégzettek tróféái. A festő diadalmaskodik az anyag és az arcok felett. (Cézanne az egyetlen, aki végül anélkül győzdelmeskedett, hogy a vereség jeleként fehér foltokat hagyott a vásznon.) A regényíró győz a regényben; a bíráló leigázza a megbíráltat. Az avantgarde művész kételyének eszközével arat diadalt. Egy beszélgetésben két fronton aratunk győzelmet: a tárgy felett és a beszélgetőtárs felett, szavaink olyanok, mint egy francia, aki spanyolokat és indiánokat mészárol. Én Haitiből nem bukkanok fel győztesen. Jegyzeteim hibák lejegyzései, fals következtetések,

rülhetetlen feladatát világosan indokolta: „A kulturális reprezentáció diszkurzív aspektusai iránti érdeklődésünk nem a kulturális »szövegek« interpretációjára, hanem az ismerettermeléssel való kapcsolatukra irányul” (Clifford 1986a. 13).

Ha elolvassuk a kötet tanulmányait, jól látható, hogy az ismeretreprezentáció és az antropológiai kultúraábrázolás textuális gyakorlatai közötti összefüggések elemzése a kritikai fordulat egyik gerinctémájaként tűnik fel és további számos elméleti kérdés forrása.²⁴ Clifford, Rabinow és a kortárs kritikai szerzők felvétele szerint az ismeretreprezentációs válság feloldásának igénye a tudományterületen nem öncélú elméletgyártás, spekuláció vagy passzió, amennyiben tétje súlyos, lényegében az antropológiatudomány létjogosultságának igazolása.

Tudománytörténeti perspektívából úgy tűnik, hogy a tudomány ismerettárgyának – az általános értelemben vett szociokulturális „Másik” – reflektálatlan, tehát magától értetődő bizonyosságként megvalósított reprezentációja, és az ehhez szervesen kapcsolódó, a tudománytörténet korábbi korszakaiból megörökölt hit elillanása számos kényes kérdést eredményezett. Ezek közül a *Writing Culture* kritikai keretei között kiemelkedett a szerző-kutató saját tevékenységére irányuló elemző szándéka, ami igen tág összefüggésekben nyert teret.²⁵ Kérdés formájában összefoglalva: vajon az antropológiai szöveg autoritásának tükrében a „Másik” – mint a szerző részéről létrehozott fixált textuális alakzat – kiszolgáltatottsága, szociokulturális lényegének az ismeret és az interpretáció formájában történő felmutatása mennyiben esik egybe az antropológus saját magával szemben támasztott előzetes elvárásaival? Itt tehát nem csak az válik kérdésessé, hogy az, amit az antropológiai tudásban a „Másikról” tudunk, elmondható-e anélkül, hogy magunkról is beszéljünk, de az is talány, hogy mi az, ami mindezzel kapcsolatban egyáltalán – etikai megfontolásaink tükrében – kimondha-

elhamarkodott cselekvések. Ha valahol Wittgenstein csendje és diadalmaskodó elemzéseink és szintéziseink nyelve között volna egy másik nyelv, amelyben világosabbá volna tehető a változás mozgása, az egymásnak ellentmondó vélekedések, az érzékenység és összhang dilemmája, kétségbeesés és praxis, akkor ezt a nyelvet kellene használnom. Ez egy alapvetően más nyelv volna. Talán az indiánok és az afrikaiak rendelkeztek a kifejezőképességnek egy olyan eszközével, amely kevésbé hódító.” (Fichte 1984. 119.)

²⁴ Mary Louise Pratt a szerző személyes narratívájának az antropológiai szövegben megmutató példait az ön-reprezentáció eseteiként elemezte és felhívta a figyelmet az objektíváló szándék és a szubjektív nézőpont közötti ismeretelméleti feszültségre (vö. Pratt 1986. 27–50). Stephen A. Tyler a kortárs kognitív antropológia doyenje az antropológiai ismeretreprezentációt a szubjektív érzékeléstapasztalat és a kollektív kommunikációs jelkészlet közötti megfeleltetés összefüggésében határolta be (vö. Tyler 1986. 123). Talal Asad az ismeretreprezentációt egyfajta fordítási feladatként mutatja be, amely során az antropológus megpróbálja a terepről való hazatérést követően a tapasztalatait a saját kulturális kódrendszerére átültetni (vö. Asad 1986. 159).

²⁵ Az antropológiai megismerés klasszikus funkciója az eltűnőben lévő kultúráknak az egyetemes enciklopédikus tudásban való megőrzése volt. „Az etnográfia eltűnő tárgya, legalábbis jelentős mértékben a reprezentációs gyakorlat létjogosultságát szavatoló retorikai konstrukció: »megmentő« [savage] etnográfia a kifejezés legtágabban vett értelmében. A »Másik« a széthulló időben és térben elveszett, de a szövegben megmenekült.” (Clifford 1986b. 112.)

tó. Az ismeretreprezentáció alapvető kereteinek és etikai összefüggéseinek kifejtését a korszakban megvalósító, manapság már „klasszikusnak” tekinthető antropológiaelméleti szöveg helyén James Cliffordnak a kultúra predikátumaival kapcsolatban kidolgozott elképzelése.

Clifford kritikai programkötetének már a címe, *The Predicament of Cultures* is sokat ígérő elemzői szándékot sejtet.²⁶ A szöveg bevezetője és első fejezete aztán pontosan feltárja a szerző elképzeléseit. Clifford az antropológiatörténet fontos felismeréseként utalt a tudományterület ismerettárgyának meghatározása körüli zavarok kialakulására, valamint ezzel szöges ellentétben az antropológia-tudomány művelésének feltételeként rögzülő szemléleti kánon – a kutatásmódszertan eljárásrendje – megformálódására, amely események a húszas-harmincas években szinte egyszerre mentek végbe. De miről is van itt pontosan szó?

A téma kifejtését William Carlos Williams, egy New York külvárosában élő fiatalember 1920 körül írt versének elemzésével kezdte.²⁷ Williams költeményét egy lányról írta, akit munka közben lakásából figyelt meg. Úgy tűnt, legalábbis a megfigyelő, a költő szemszögéből, hogy a költeményt ihlető „kép”, „akit” Williams Elsie-nek keresztelt el, személyében mindazt képes megjeleníteni, ami a költőnek saját perszonális világát jelenti: családját, kezdő poétikai próbálkozásait, művészetét, a környező modern világot, amely ellenállhatatlanul szippantotta mindnyájukat magába (vö. Clifford 1988. 1). Kentucky hegyei, Jersey elszigetelt tavai, a kaland kedvéért vonatozó nemtörődöm férfiak, a parasztok hagyománya, néhány orvos család és számos Elsie, hogy csak néhányat emeljünk ki a hosszú, szinte lélegzetvétel nélkül hömpölygő versben megidézett képekből (vö. Clifford 1988. 1–3). Ezek mind Amerika, a dolgok, amelyek Amerikát alkotják, és amelyek a költő szeme előtt kezdenek széthullani, illetve egymással történő keveredésükben eredeti jellemvonásaikat elveszíteni.

Williams dadaista kísérletét Clifford az etnográfiai modernitás predikátumaként jellemezte. Azzal érvelt, hogy a költő lényegében a személyes egzisztenciális alaphelyzetében történő gyökeres változásokat érzékelve szembesült

²⁶ Clifford a címadáskor egy az elemzése céljait tekintve fontos szójátékkal élt. A *predicament* jelentése a kortárs angol nyelvhasználatban ugyanis összetett. Egyrészt a fogalom filozófiai (logikai) jelentésére utal. Arisztotelész *Organon* címmel összefoglalt, logikai írásait tartalmazó gyűjteményének első fejezetében, a *Kategóriák*ban dolgozta ki a predikátumok rendszerét. Arisztotelész a nyelv szavait három fő csoportra osztotta, és a predikátumok három típusába sorolta be. Az angolban a *predicament* első jelentése: kategória. Ugyanakkor az angol köznyelvi használatban és ugyancsak a görög eredeti etimológiai örökségeként a predikátum valamilyen kínos ügy, baj értelemben is használatos. A kultúra predikátumainak elemzése az antropológia perspektívájából tehát olyan, a tudománytörténetben kitermelődött problémás kategóriák vizsgálatát öleli fel, melyek elemzése a diszciplína alapvető ügye. Clifford részben metaforikus szójátéka a kritikai látásmód fordulatjellegét emeli ki, amennyiben a tudománytörténeti örökséggel történő szembenézésre ösztönöz. A kötetbe szerkesztett írások 1979 és 1986 között keletkeztek.

²⁷ William Carlos Williams (1883–1963) az amerikai imagizmus, a felfokozott képszerűség és tömör kifejezésekre törekvő avantgárd költészeti irányzat képviselője volt.

a modernitás könyörtelen gyökértelenségével, a gyorsuló mobilitással, amivel minden sors- és kortárs kénytelen volt szembesülni. Az egyén világából eltűnnek az autentikus, egyszerre primitív és szép helyek, az ember kapaszkodók nélkül marad. Clifford olvasatában Elsie személye és a kapcsolódó életérzés megfogalmazása az etnográfiai modernitás nyitánya, ami szemléleti fordulatot hordoz (követel). A költői szándék az univerzalitás megragadása a lokális partikularitásban, ami antropológiai értelemben a mikrovilágoknak a társadalmi makrofolyamatokhoz történő alkalmazkodási kényszeréből levezethető átalakulás, ezen változások rögzítésére irányuló kísérlet. A további részletektől elvonatkoztatva: mindaz, amit Williams sajátos költészeti nyelvezettel megfogalmazott, lényegét tekintve a társadalmi térben az egyén szemszögéből tetten ért radikális életélményre vonatkozó személyes reflexiója.²⁸

A belülről – mondhatni „émikusan” – feltárt világra vonatkozó ismeretek reprezentációja emlékeztet az antropológiatudományt kísérő és fokozatosan előálló sajátos helyzetre. Ennek lényege, amit maga az antropológia története is világosan tárt a tudományterület művelői elé, hogy idealizált ismerettárgya, az autentikus, lokális, jól leírható határokkal rendelkező intakt „hely”, eredetileg a primitív kulturális életvilág fokozatosan és végérvényesen eltűnt. Megfordítva, a lokális partikuláris „életvilágnak” a fokozatosan kiterjedő globális makrofolyamatokhoz való kényszerű alkalmazkodása úgy változtatta meg az antropológia ismerettárgyát képező színterek jellemvonásait, hogy maga a tudomány is – elméleti és módszertani értelemben egyaránt – alkalmazkodási kényszerhelyzetbe került. Ha kell, akkor az alkalmazkodás egyfajta végtermékeként fogható fel maga a tudásterület általános ismerettárgya, a szociokulturális „Másik”. Másként fogalmazva az antropológiatudomány ismerettárgyának fokozatos jelentésbővülése és az ezt felölelő tudománytörténeti folyamat a fokozatosan kitáguló globális szociokulturális térben kijelölhető orientációs pontok szükséglete iránti diszciplináris igény, ami a legáltalánosabb formáját a szociokulturális „Másik” paradigmatis értelmében nyerte el és a kritikai fordulat részeként került részletes kidolgozásra.

Clifford az etnográfiai modernitást az 1920-as évektől a kritikai fordulatig – tehát személyes elemzői jelenéig – terjedő időszakban a tudományterület elméleti kísérleteinek színtereként, de önmagát beteljesíteni képtelen és folyamatosan elhalasztódó célképzetként állította be. Emellett felhívta a figyelmet arra is, hogy szinte ugyanekkor, tehát amikor Williams poétikus diagnózisa keletkezett a húszas években, az antropológiatudomány jeles szerzői hosszú évtizedek módszertani szintézisének eredményeként kanonizálták a tudásterületi kutatási

²⁸ A költeményben megidézett képek részletes elemzését Clifford érdekes összefüggésbe állítva tárta az olvasók elé. A modern jellemző tulajdonságaként mutat rá ahistorikus karakterére, amennyiben a „világ” történetileg keletkezett autentikus alkotói a modernben elveszítik történetiségüket, mintegy a keveredés eredményeként feloldódnak (Clifford 1988. 5).

gyakorlat alapelveit. Ennek tükrében hogyan is alkalmazkodhatott volna az antropológiatudomány az ismerettárgyával azonos, de folyamatosan változó szociokulturális feltételrendszerhez, ha egyszer a rendelkezésre álló módszertani és elméleti eszközök az értelmezés tekintetében megkérdőjelezhetetlen autoritással bírtak? Clifford az etnográfiai autoritást mintegy a tudomány művelésének keretfeltételeként azonosította a módszertani autoritás jelenségével. Álláspontja szerint az ismeretelméleti következményekkel járó ideológiai értékű elköteleződésnek a részvevéses megfigyelés áll a fókuszpontjában. A részvevéses megfigyelés, azaz az „idegen” szociokulturális életvilág módszertanilag kizárólagosan hitelesnek kikiáltott „becserkészési” eljárása azonban magában foglalta az ismeretközvetítés, tehát a kutató személyes tapasztalatait reprezentáló írott szöveg jellemvonásainak általános kérdéseit is.²⁹ Clifford szerint a részvevéses megfigyelés módszertani kanonizálásának ismeretelméleti következményeivel az antropológiában csak megkésve, következetes reflexív igénnyel csak a kritikai fordulat részeként történt meg a szembenézés. Ez az oka annak, hogy az antropológiai írás – szöveg- és ismeretkonstrukció – autoriter jellemvonásait a tudomány ugyancsak sokára és önnön krízistapasztalatával összefüggésben ismerte fel.³⁰

De honnan ered az antropológusnak a tudománytevékenysége természetes részeként felvetődő autoriter gyakorlata? Miben áll az ismeretelméleti kapcsolat az antropológiai írásban kifejezésre jutó „hatalom” és a „Másík”-nak a szöveg keretei között megkonstruált karaktere között? A kérdések különösen fontosak akkor, ha tudjuk, hogy az antropológia tudománytörténetének egy nagyon kivételes korai időszakától eltekintve a kutató, hite szerint, a kulturális relativizmus érvényesítésével a „Másík” alakjában egy minden tekintetben egyenrangú felet tételez a maga számára. Clifford az írásban és a szöveg révén érvényesülő autoritás okait az antropológiában a kutatói szándéktól függetlenül működő predikátumokból vezette le. A predikátumok a tudománytörténetben megörökölt és rögzült gyakorlatok, amelyek egymást erősítő hatást fejtenek ki a tudománytevékenység művelése, a kutatói tapasztalatok írásban végrehajtott ismeretrepresentációja során.³¹

²⁹ Clifford utal Robert J. Thornton 1983-as, az etnográfiai narratíva kérdésével foglalkozó nagy hatású tanulmányára. A szerző, amint erre tanulmánya alcímében is utal – *The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology* – a kortárs antropológia tárgykörének kijelölését illető alapkérdésekkel foglalkozik. Thornton abból indult ki, hogy bár az írás és a tapasztalat, a monográfia és a terepmunka közötti megkülönböztetés lényeges, ezzel az antropológia a története során vajmi keveset foglalkozott. Álláspontja szerint az etnográfiai írás formája, retorikai konvenciói egyaránt elemzésre szorulnak: az antropológiai tevékenység részét képezik (Thornton 1983. 502–503).

³⁰ Clifford a *Writing Culture* és a *The Predicament of Cultures* témavilágát az antropológiában már régóta zajló erjedési folyamatok utánkövető elemzéseiként határozta meg (Clifford 2003. 12).

³¹ Clifford a predikátumok tudománytörténeti eredetét összekapcsolta az 1920-as években, az antropológia fontos módszertani legitimációs fázisában rögzült eljárásokkal, valamint a később klasszikus szerzőkké vált antropológusok, mint például Margaret Mead és Bronislaw

Clifford szerint a predikátumok közül egy kétségtelenül kiemelkedő jelentőséggel bír, és tulajdonképpen minden további predikátum ebből levezethető származtatott következményként fogható fel.³² Az *autoritatív állítás (authoritative assertion)* predikátuma arra az antropológus tevékenységét – az antropológiai munka lényegét – szabályozó maximára utal, mely szerint a tudós minden körülmények között arra törekszik, hogy tudását meggyőző módon tegye ismertté. Ez azt jelenti, hogy az antropológus egyáltalán nem képes úgy érvényre juttatni ismereteit – a tapasztalás, értelmezés és írás folyamatában –, hogy a megismerésben elsajátított tudásból kizárja a szubjektum involvációit (Fernandez 1990.

Malinowski tevékenységével. Az összefüggést hat tézisben rögzítette. (1) Az antropológia szakmává fejlődésének részét képezte az, hogy a kutatók a legújabb elemzésmódokkal és magyarázó eljárásokkal felvértezve végezték a terepkutatást, ahol az „amatőr bennszülöttek” tevőleges közreműködésére építve igyekeztek minél gyorsabban és hatékonyan a kultúra mélyebb rétegeibe behatolni. Mindezt a saját maguk számára összeállított normatív sztenderd – a kulturális relativizmus, a részvevés, a „bennszülöttek” iránti érzékenység stb. – érvényesítésének jegyében végezték. (2) Az új stílusú etnográfia hallgatólagosan elfogadott elve volt a „bennszülöttek” nyelvében való jártasság, ami egyszerre foglalta magában a nyelv magas szintű alkalmazásának készségét a kommunikációban, illetve a vernakuláris nyelvhasználat sajátosságainak ismeretét, amit egyfajta kulturális tudásként azonosítottak. (3) Ugyancsak módszertani normaként került rögzítésre a részvevéses megfigyelés. A terminusértékű összetétel alkotóelemei két ellentétesen pozicionált habitust feltételeznek. A részvevés a kutató aktív és involvált beállítódása, amely részben szubjektivitására támaszkodik, míg a megfigyelés módszertani értelemben a tudományos objektivációs magatartáselvárás egyfajta passzív, kívülálló gyakorlatoként értelmezhető. (4) Meghatározott elméleti absztrakciós eljárások a terepmódszerek remélt hatékonyságát növelő tényezőkként tűnnek fel, és mintegy uralkodóvá válnak az antropológiai kutatásgyakorlatban: genealógiai módszer, strukturális módszer. Ezek a hosszú távú, állomásozó terepmunka eredményeként a kultúra holisztikus megragadásának esélyével kecsegtetnek. (5) Mivel a kultúra totális leírása gyakorlatilag lehetetlen feladat, ezért az antropológia a reprezentatív intézmények – gazdaság, politika, rokonság stb. – tanulmányozásán keresztül egyfajta fogalmilag behatárolt, de a kultúrát teljes egészében átszövő tematikus mikrokozmoszra fókuszál, ami lehetővé teszi a kultúra egészére vonatkozó következtetések megállapítását. (6) Az antropológiai terepmunka alapvetően szinkronikus működésfolyamatok tanulmányozására összpontosít, ami a kutató és kutatás tárgyának egyidejűségéből indul ki. (Vö. Clifford 1988. 30–32.)

³² A predikátumok meghatározását, valamint az antropológiatudomány működésére gyakorolt korlátozó hatásukat illetően is számos kritika fogalmazódott meg Clifford eljárásával szemben. Az egyik leggyakoribb észrevétel éppen a teória kidolgozatlanságára vonatkozik, amennyiben a predikátumok működését Clifford nem az általa idézett és hivatkozott szerzők elméleti teljesítményének tükrében, hanem gyakran szubjektívnek tetsző és az életművekből önkényesen kiragadott részletek összefüggésében ismerteti: mondhatni diszciplína ellenes metakritikai pozícióból. Például kérdés, hogy Cliffordot mennyiben érdekelte volna Malinowski tudósszemélyisége, ha özvegye a hírhedt naplókát nem jelenteti meg. Mindenesre az tény, állítják a kritikusok, hogy a predikátumelmélet kidolgozásában Cliffordot a pszichológiai funkcionalizmus nem foglalkoztatta, amennyiben Malinowski fontos tudományos szövegeit teljesen figyelmen kívül hagyta, ahogy azt sem tekintette figyelemre méltónak, hogy az önéletrajzi ihletettséggű naplószövegek milyen politikai és társadalmi körülmények között keletkeztek. Ennek legfőbb oka, hogy Clifford az ismeretreprezentáció válságának problematikáját szigorúan az antropológus írástevékenységének összefüggésében veti fel, ami egyébként a *Writing Culture* „mozgalom” fő hajtómotorja (vö. Beidelmann 1989. 263–267).

823).³³ Az *autoritatív állítás* predikátuma az antropológus-kutató paradigmájának a tudománytörténeti összefüggések tükrében történő kritikai felülvizsgálatát követelte.

Az antropológiai megértő tevékenységet uraló *autoritatív állítás* predikátuma figyelmünket a tudásterületi sajátosságokból eredő ismeretrepresentációs paradoxonra irányítja. A paradoxon az antropológia bilokális karakteréből ered, és itt új megvilágításba kerül. Másként fogalmazva, érdeklődésünk tárgya az, hogy a szociokulturális „Másik” közvetlen megtapasztalásának előfeltételeként elgondolt „részvevés” során szerzett ismeret miként válhat olyan nyilvános tudássá, amelyben a tapasztaló alany – a kutató antropológus – az ismeretrepresentáció részeként kizárja szubjektivitását, amely ugyanakkor éppenséggel ismereteinek elidegeníthetetlen forrása.

A téma talán egyik legalaposabb kidolgozását Clifford 2003-ban kiadott és saját antropológiaelméletét elemző interjúkötetében – *On the Edges of Anthropology* – olvashatjuk. Az öt egymást követő interjúszöveg gerincét képező témákat Clifford külön-külön mint személyes antropológiai szemléletének kibontakozását jellemző tárgyterületeket jelölte meg. Ezek szerint a szerző gondolkodásának középpontjában álló és a szellemi fejlődését alakító legfőbb kérdések a következők: az antropológia tudománytörténete, a kortárs művészetekben végbement „etnográfiai” fordulat, az összehasonlító irodalmi látásmód elterjedése a humán tudományok teljes terrénumán, a dekolonializáció és az ezzel járó kulturális változások témavilágának széles körű nyilvánossága, valamint a kritikai nyitottság általános normává fejlődése. Antropológiai látásmódjának kibontakozásában az is meghatározó volt, amint ezt világosan rögzítette, hogy saját szerepét a tudásterület történeti kritikusaként gondolta el (Clifford 2003. 8). Ebben az összefüggésben mutatott rá az antropológiai tudás ismeretrepresentációja és a kutatói jelenlét közötti összefüggések logikai és ismeretelméleti ellentmondásaira.

A téma elemzésének klasszikus szöveghelye volt Maurice Leenhardt életművének filológiai alaposágú feldolgozása, amelyen keresztül Clifford bizonyította, hogy az antropológus a kulturális másság-tapasztalat elsajátítását nem valósíthatja meg kritikai érzékenységének és kulturális gyökereinek figyelembevételétől elvonatkoztatva.³⁴ Az 1906 és 1928 között Új-Kaledóniában kutató Leinhardt, aki jómaga egyfelől a kolonializmus kritikusa volt, másfelől viszont részese és haszonélvezője a koloniális világnak, Clifford értelmezésében kitűnő példája

³³ Fernandez rövid elemzése Clifford predikátumainak vázlatos és hatékonyan kategorizált összegzését tartalmazza.

³⁴ Maurice Leenhardt (1878–1954) etnológus és lelkipásztor, aki az Új-Kaledóniában élő kanak törzset kutató specialistaként írta be nevét az antropológia tudománytörténetébe. Hitvallásának tekintette a „bennszülöttek” és kultúrájuk megmentését. Igyekezett a helyi közösségekben elharapózó alkoholizmussal szemben felvenni a harcot és lefordította az Új-szövetséget a bennszülöttek anyanyelvére. Clifford a *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* címmel publikált könyvben állított emléket Leenhardtnak, illetve mutatott rá a kutató rendkívül bonyolult helyzetére (vö. Spindler 1989. 170–174).

annak, hogy az antropológiai tudás alapvetően szinkretikus természetű. Ehhez annak belátása is hozzátartozik, hogy a kutató a saját tudásterületén az objektív ismeretek reményének jegyében felvetett és az önmagával szemben támasztott saját tudományos elvárásainak – azaz hogy a kutatás folyamattevékenységének nem szabadna hatást gyakorolnia a kutatás tárgyára – képtelen megfelelni. Az antropológus a kutatás során szükségszerűen a kutatás eredményeit befolyásoló hatást fejt ki kutatásának a tárgyára, amennyiben elidegeníthetetlen tapasztalatként „beépül” abba (Clifford 2003. 9). A kutató, a „Másik” perspektívájából szemlélve, az életvilág reflexiót követelő tapasztaláseseményeként bukkan fel az ismeretlenségből, hogy aztán átmeneti – hosszabb vagy rövidebb – tartózkodást követően a „Másikat” tapasztalataival magára hagyja.

Az edges of anthropology (az antropológia peremvidéke) az antropológus tevékenységéből következő ellentmondásos helyzet rögzítését jelenti. Noha a kutató azzal, hogy saját világa „elhagyását” – az utazást – követően nyilvánosan vállalt küldetésének tekinti a „Másik”, az „idegen” világ hiteles bemutatását, ezzel egyben igyekszik elhatárolódni számos, a személyének tulajdonított konvencionális szereptől. „Nem vagyunk misszionáriusok”, mert elhatározásunk szerint nem akarjuk megváltoztatni a meglátogatott világot, és nem vagyunk „gyarmati hivatalnokok”, mert nem azért érkeztünk, hogy uralkodjunk, illetve nem vagyunk „utazók” sem, mert nem azért jöttünk, hogy csak úgy továbbálljunk. Clifford negatív meghatározási kísérletei, hogy tulajdonképpen melyek azok a jellemvonások, amelyek ontológiai értelemben és szándékai szerint nem tartoznak az antropológushoz, az antropológiai tevékenység lényegét tekintve zárójelbe tehetőek. Ugyanis a társadalomtudományi kutatói tevékenység részeként és a kutató akarata ellenére mindaz, aminek az elkerülésére tevékenységével az antropológus törekszik, éppen tevékenységének következményeként elkerülhetetlenül megtörténik.

Az autoritativ állítás predikátuma a kutató státuszának kritikai antropológiai felülvizsgálatára ösztönöz, és annak belátását eredményezi, hogy a kutató nem lehet nem misszionárius, hivatalnok és utazó: identitásának lényege ugyanis mindaz, aminek a tudásterület művelőjeként hitvallásából következően éppen az elkerülésére törekszik, és ebbéli szándékában eleve kudarcra van ítélve. Clifford a következtetéseivel az antropológus-kutató fogalmának kritikai újraértelmezését valósította meg a tudományterületen. A következtetések mentén egy újabb önreflexív kérdés megválaszolására ösztönzi kortársait: ugyanis már nemcsak az a talány, hogy kit nevezhetünk egyáltalán antropológusnak, de hasonló módon lényegessé vált annak a tisztázása is, hogy a tudománytörténeti előzmények ismeretében ki az, aki egyáltalán azt akarja, hogy antropológusnak nevezék (Clifford 2003. 18).

Az autoritativ állítás predikátuma mellett Clifford több predikátumot határozott meg, amelyek a tudományterületi megértő tevékenységben megkerülhetetlenek. Ezek címkézésével rögzítette az antropológiatudománynak a kritikai

fordulat keretei közötti megújulását akadályozó további és a diszciplína története során fokozatosan kitermelődött kategoriális formáit. Lássuk ezeket röviden!

A *keveredő modernitás* (*mixing of modernity*) predikátuma jelenünk azon sajátos viszonyaira utal, amelyek a szétterjedő és az élet minden területét meghatározó szociokulturális mobilitás eredményeként egyfajta globális kulturális gyökérlenségekben mutatkoznak meg. A *keveredő modernitás* értelmetlenné teszi a már sehol fel nem lelhető autentikus, a tiszta hagyomány, az antropológia eredeti ismerettárgyát képező „tiszta formák” iránti érzékenységünket. Ugyancsak fontos a *hiteles összegzés* (*adequate synthesis*) predikátuma, amely arra a gyakorta túlhangsúlyozott antropológiatudományi elkötelezettségre utal, hogy minden körülmények között és feltétlenül igyekszünk módot találni a kutatott kultúráról adott átfogó értelmezések megfogalmazásának. A szintézisre késztettség belső motivációja hozzájárul a részletek elkerülhetetlenül és akarva-akaratlanul bekövetkező elleplezéséhez, az antropológiai megértésben felmutatott értelemtartalom egyfajta önkényességéhez. Clifford aztán felvázolja a *jóhiszeműség* (*sincerity*) predikátumát, amely elsősorban a terepmunka etikai dimenzióit illeti. A *jóhiszeműség* arra az egyszerű, de világos tényre vonatkozik, hogy a kutató tevékenységében rá van utalva a vizsgált kultúra „benszülöttjének” tekintett informátorra. Pontosabban arra, hogy képessé kell tennie adatközlőjét, muszáj képeznie annak érdekében és addig, hogy válaszaival az egyébként a „benszülött” elől eltitkolt (mert legtöbbször elmagyarázhatatlan) tudományos célokat szolgálja. A *jóhiszeműség* tehát arra a logikai diszpozícióra vonatkozik, mely szerint a tudós az antropológiai megértő tevékenységben feltétel nélkül támaszkodik arra a meggyőződésére, hogy a „benszülött” képes az általa lényegük szerint ismeretlen kutatói célokat szolgálni. A következő a *megengedő fikció* (*authorizing fiction*) predikátuma. Ez a kitétel az antropológusnak a terepen „elszenvedni” kényszerült helyzetére utal, mikor is a kutatás során a perspektívák („hangok”) sokféleségével szembesül, az újabb és újabb megtapasztalt élethelyzetek, a személyes találkozások következményeként a „Másik” életvilága többszólamú tapasztaláshorizontként tárul fel. Az antropológiai megértő munka – a tudomány művelésének eredményeként elvárt koherens szöveg megalkotásának érdekében – szükségszerűen követel meg egyfajta szemléleti liberalizmust. Ez azt jelenti, hogy a kutató a perspektívák sokféleségét saját belátása szerint elrendezi, válogat köztük és hangsúlyokat jelöl meg. Végül, de nem utolsósorban ott van a *humanizmus* (*humanism in tension with surrealism*) predikátuma. Clifford meghatározásában a *humanizmus* arra az antropológiai megértő tevékenységet átható feszültségre vonatkozik, mely szerint az antropológiai megismerés az idegen világ befogadásához szükséges ismerőssé tételt, valamint ugyanazon közvetítésesemény részeként az idegenség megőrzését egyszerre és egyetlen mozzanatban szeretné megvalósítani.

Összegezve kijelenthető, hogy a predikátumok az antropológia ismeretprezentációs válságát egyidejűleg kifejezni és e válság meghaladását hátráltatni

képes tudománytörténeti megértésalakzatok, melyek a diszciplína határterületi alapkérdéseit állítják az elemzés középpontjába. Mondhatni az antropológiai tudás ismeretelméleti, etikai, logikai, formai és stilisztikai összefüggései itt párhuzamosan merülnek fel. Az összefüggések közötti eligazodás egyszerre követeli meg a filozófiai gondolkodás magas szintű absztrakciós gyakorlatát, valamint az eseti szociokulturális tények iránti módszertani érzékenység érvényesítését. Az antropológia tudománytörténeti öröksége és a globális szociokulturális valóságfolyamathoz történő alkalmazkodás kényszere ellentmondásos hajtóerőként feszülnek egymásnak. Clifford és alkotótársai megvilágításában a kritikai antropológiai elemzés a feszültség feloldásáért végzett erőfeszítés, az antropológia alapkategóriáinak, módszertani és elméleti adottságainak újraértelmezése, és egyúttal a diszciplína megújulásának záloga. Ebben az összefüggésben a predikátumok egyszerre képezik a kritikai elemzés tárgyát és akadályozzák annak végrehajtását.

II. AZ ANTROPOLÓGIAI ISMERETREPREZENTÁCIÓ ISMERETELMÉLETI KRITIKÁJA

A „Másik” ismeretrepresentációjának alapvető elméleti ellentmondásait a kortárs antropológia számára tanulságos módon és rendkívül érdekes formában vizsgálotta meg Bernhard Waldenfels. Igaz, Waldenfels munkásságát eddigi életművének tükrében és diszciplináris értelemben semmiképpen sem sorolhatjuk a kortárs antropológiához. Ugyanakkor részben az antropológia fellazuló diszciplináris határai, valamint a filozófia iránti elméleti nyitottsága, illetve Waldenfels eminens témái okán – melyek közül a „Másik” és az „idegen” paradigmatis értelmére irányuló fenomenológiai elemzések kiemelkedő társadalomelméleti jelentőséggel bírnak – a filozófus könyvei a két tudásterület közötti megtermékenyítő kapcsolatok kiváló példáiként is kezelhetők.³⁵

Waldenfels szerint az antropológia – a német gyakorlatnak megfelelően az etnológia kifejezésének szinonimájaként használja – tekintélyes tudománytörténetében az ismeretparadigma minden látványos fejlődése ellenére is megőrizte egy elemi vonását. A tudásterület végső soron mindig a szociokulturális „Másik” (az „idegen”) megértését, majd az ebben megragadott tapasztalatnak, tehát az autentikus „idegen”-értelemtartalomnak a saját kultúra számára történő közvetítését célozza. A tudós munkáját (szakmai létezését), a tudományt ugyanis a

³⁵ Waldenfels életművének akár csak érintőleges vizsgálata is túlmutat elemzésünk céljain. Csupán arra utalunk, hogy a francia fenomenológia kortárs német elemzőjeként – különös tekintettel Foucault, Derrida, Levinas és Merleau-Ponty életművére – komoly hatást gyakorol jelenünk társadalomelméletének fejlődésére. Valamint megfordítva, témaválasztásai, amelyek egybeesnek a kortárs antropológiaelmélet érdeklődését képező kérdésekkel, óhatatlanul és folyamatosan elkövetett „határsértések”.

könyv, a konferencia-előadás és a nyilvánosság fórumai legitimálják, tehát az ismeretek felmutatását számon kérő várakozás általános. Csakhogy az antropológiai tevékenység célja, amint ezt a kritikai szerzők egy csoportja felismerte, alapvetően paradoxon. Ugyanis ha az antropológus célja a szociokulturális „idegen”-nek a megértése eseményben történő „elsajátítása”, akkor ez szükségszerűen a kutató mint a kutatás alanya és a „benszülött”, tehát a kutatás tárgya közötti idegenség megszüntetését, a megértésben végrehajtott áthidalását feltételezi, ami összekapcsolódik az antropológia bilokális gyakorlatát megalapozó terepmunka tapasztalatával. Az antropológiai ismeret elsajátítása azonban nem öncélú esemény, hisz a tudományos törekvés eredeti értelméből következően tartalmazza a tudásnak a saját kultúra és környezet, valamint a tudományos közösség számára történő felmutatását. Könnyen belátható azonban, hogy az autentikus idegenség felmutatása mint a megismerés következménye a fenti várakozások mentén képtelenség, ha a „Másik” megértésének előfeltétele éppen az „idegenség” megszüntetése: ismeretrepresentációs paradoxonhoz jutunk. A kérdés tehát az, hogyan lehetséges a szociokulturális idegenség megszüntetése a megértés procedurális elemeként és megőrzése az ismeretrepresentáció részeként, azaz a tudomány önmagával szemben támasztott alapkövetelményeként.³⁶

A „Másik” („idegen”) ismeretrepresentációjának, pontosabban reprezentálatatlanságának általános problémáit Waldenfels elegáns és alapvetően fenomenológiai indíttatású elemzéseiben foglalta össze. A témát eredetileg az először 1977-ben napvilágot látott, majd számos kiadást megélt, *Topographie des Fremden* címmel megjelent kötetben a jelenség eszmetörténeti súlyának körülírásával vezette be (vö. Waldenfels 1997. 16–65). Az „idegen” a fenomenológiai gondolkodás alaptémája, amit „Husserltől, Scheler-től, Heidegger-től és Schütz-től kezd-

³⁶ A kortárs antropológiaelméletnek a reprezentációs paradoxon, egyáltalán a tudományterületi ismeret státuszát meghatározó reprezentacionalista vitáját kritizáló üdítő és eredeti szellemi kísérlete az ontológiai antropológia. Az analitikus elmefilozófiai hagyományból az 1990-es évek második felében kinőtt *extended mind* (kiterjesztett értelem) tézis a megismerés-folyamat működését igyekezett új megvilágításba helyezni. A megismerésben az értelem, a test és a környezet egymástól nem elszigetelt szférái a megismerés-folyamatnak. Másként fogalmazva a környezet az értelemre gyakorolt hatását a megismerés kognitív alaprendszerként kell látnunk. A környezetben meghatározott külső ismerettárgy a megismerő értelem számára tevékenységének oka és indoka. Az antropológiai megértő tevékenységre lefordítva mindez azt jelenti, hogy a terepkörnyezetben az általános ismerettárgyként megjelölt „Másik” és az ennek a sajátyszerűsége szerint történő felmutatását diszciplináris célként rögzítő antropológus nem egymással szemben, mintegy ellentétpontokként tételeződnék. Az ontológiai antropológia megközelítésében a megismerés-esemény kognitív struktúrája a tudománytörténetből reprezentációs kényszerként megőrkölt ismeretelméleti csapdát feloldja. A fordulatként elkeresztelt újabb elméleti irány a kritikai antropológia által feltárt reprezentációs paradoxon kérdését egyfajta téves alapvetésből, az antropológus és a paradigmatis „Másik” fogalmához hozzárendelt téves kiindulásból, ontológiai szembenállásukból vezette le. Az ontológiai fordulat hívei szerint a reprezentacionalizmus csapdájának egyik lehetséges feloldási iránya Geertz interpretív elméletének újraértelmezése (vö. Sivado 2015. 83–99).

ve egészen Sartre-ig, Merleau-Ponty-ig, Lévinasig és Derridáig” a 20. századi filozófia legjelesebb szerzői tanulmányoztak (Waldenfels 1999. 5). Waldenfels az „idegen” fenomenológiai értelemtartalmának reprezentációjához rendelhető ellentmondásokat az antropológiai (etnológiai) megértő-tevékenység összefüggésében külön vizsgálat tárgyává tette (vö. Waldenfels 2004. 91–116). Felhívta a figyelmet arra, hogy az „idegen” tudományos reprezentációjára szakosodott etnológia saját tárgymeghatározását illető nehézségei más tudásterületek, többek között a filozófia számára is tanulsággal szolgálhatnak. Cseppet sem nyilvánvaló ugyanis, hogy az „idegen” azonos azzal, akit az idegennek gondolunk, vagyis a tapasztalat és az erre vonatkozó ismeretképző gyakorlat között ellentmondás áll fenn: az etnológus és az „idegen” (a „Másik”) fenomenológiai értelemben szemben állnak egymással. Waldenfels itt, az ismeretelméleti alaphelyzet rögzítésekor, az interszubbektivitás fenomenológiájának egyik husserli alaptézisére támaszkodott.³⁷ Az etnológus és az „idegen” közötti kölcsönös tapasztalásese-ményben (terepmunka) tételeződő és az ismeretközvetítésben adódó nehézségek a reprezentáció fogalmában rendelkezésre álló „többszólamúság” vagy jelentéstellítettség elemzése mentén értelmezhetőek. Waldenfels kifejtése a német nyelv etimológiai lehetőségeinek kiaknázására épült, de érvelésének szemléleti lényege számunkra is jól nyomon követhető.

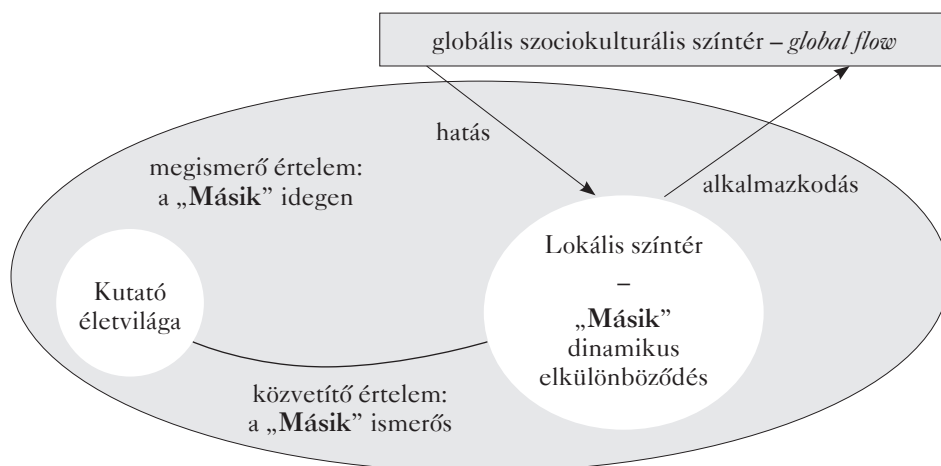
A témát elemző tanulmányában a reprezentáció fogalmának négy alapjelentésére hivatkozott. Először is véleménye szerint a reprezentáció: „*képzet* [*Vorstellung*], vagyis [...] egy tárgyra vonatkozó mentális aktus vagy állapot, amely a tárggyal szembehelyezkedik, s a tárgyat többé-kevésbé adekvát módon adja vissza” (Waldenfels 2004. 93). A meghatározás az ismeret és az ismerettárgy egymástól való eredendő elszakítottágának ambivalens természetére utal. A „Másik” szubjektív képzetével szemben az elképzelt tárgy, illetve a valóság áll. Waldenfels megkülönböztetésében a reprezentációt másodsor „valaminek a *megjelenítéseként* [*Gegenwärtigung*] értelmezzük, ami időben és térben nincs jelen, tehát meg-jelenítjük” (Waldenfels 2004. 94). Lehetséges-e a „Másik” tiszta prezentációja vagy a „jelenítése”, ami egyúttal mindig és elkerülhetetlen módon – ahogy Waldenfels fogalmaz – „el-jelenítés” (*Ent-Gegenwärtigung*)? Másként, a reprezentáció eseményében teremtett, az eredetitől eltérő és a megfigyelő szándékoltóságától, valamint szubjektív képességeitől függő változat létrehozatala magában foglalja-e az eltérés tényére vonatkozó reflexiót vagy ennek értelem-tartalmát? Harmadszor, a reprezentáció „*ábrázolást* [*Darstellung*] jelöl, amely [...] a nyelvi jel és a tárgy vonatkozását hozza létre” (Waldenfels 2004. 95). Ezek szerint – eredetileg a husserli szemiotikakritika felelevenítésének jegyében – a

³⁷ „Amint tudjuk, az interszubbektivitás fenomenológiája kezdettől fogva arra tett kísérletet, hogy a mindenkori és a másik közti viszony taglalásától a leghatározottabb módon távol tartson minden olyan egészt, amely a sajátot és az idegent eleve egyesíti magában” (Tengelyi 1999. 27).

tapasztalás során a tárgy helyett érzékelt kép- és jelsorozatok egy lezárhatatlan utalásrendszer foglyává teszik a megfigyelőt, aki a közvetítésre késztetettség áldozataként kiszolgáltatott helyzetén nem tud változtatni. A „Másik” helyett valójában a „Másik” kontextuális reprezentációival találkozunk. Negyedszer, de nem utolsósorban a reprezentáció „lehet *helyettesítés* [*Stellvertretung*] is” (uo.). A helyettesítő, ami más vagy mások helyett áll, nem engedi megjelenni azt, amit helyettesít, oly módon, hogy kizárja jelenlétét.

Waldenfels az etnológia (antropológia) területén a „Másik” („idegen”) ábrázolásával kapcsolatban felvázolt ismeretelméleti paradoxont nem egyszerűen tudományterületi sajátosságként mutatta fel, hanem egy általános xenológia-tudomány kidolgozását logikai értelemben ellehetetlenítő fenomenológiai adottságként. Érvelése szerint a „Másik” tapasztalata kizárja az „idegenség” megőrzésének lehetőségét. „Ha az igaz, hogy a »Másik« tapasztalata azt jelenti, hogy »*hozzáférhetőség ahhoz, ami eredetileg hozzáférhetetlen*«, akkor hogyan tehetnénk hozzáférhetővé anélkül, hogy ne csökkentenénk és számolnánk fel idegenségét?” (Waldenfels 2007. 16). Az (etnológia) antropológia az „idegenség”, a szociokulturális „Másik” eminens tudománya, amelyet ismerettárgyához való viszonyulását tekintve minden más társadalomtudománnyal szembeállítható alapállás jellemez. Ugyanis, amint Waldenfels kifejti, míg a tárgyának megismerését tekintve minden tudomány célja annak értelemtartalmán keresztül lényegének elsajátítása, addig az antropológiai megértésesemény bekövetkezése az ismerettárgy lényegének megsemmisülését vonja magával: az antropológiai megértés *sui generis* megszünteti a „Másik” idegenségét. Úgy tűnik, mintha az etnológia (antropológia) tudományos célképzetének beteljesítésével önmaga felszámolására törne (uo.).

Fontos látni, hogy a „Másik” eminens tudományaként jellemzett etnológia xenológiai tulajdonságait, illetve belső ellentmondásait Waldenfels nem spekulatív elemzéseken keresztül, hanem a tudományterület kortárs folyamatainak alapos ismeretében jellemezte. Álláspontja szerint a tudomány működését meghatározó ismeretelméleti paradoxon jól kinyomozható az egyik legtekintélyesebb szerzőnek tekintett Lévi-Strauss antropológiájában is. Waldenfels rámutat, hogy az etnológiát a francia strukturális antropológia doyenjének munkássága nyomán egyfelől univerzális tudományként művelik. Mindez arra vonatkozik, hogy a transzkulturális struktúrák és kódok kutatása a „Másik” általános és az „idegenség” bármely variánsának lényegeként megragadható általános értelem-tartalom megértését jelenti. Másfelől az etnológiát a „Másik” tudományaként gyakorolják, ami az empirikus szituativitás korszakról korszakra, térségről térségre, helyről helyre történő alakváltozékonyságát és ennek megértését célozza. A fenti kettősség a tudományterületen egyidejűleg végbemenő ellentétes mozgások. A transzkulturális struktúrák nyomozásának tudományideája, mintegy a „Másik” fenomenológiai terének feltérképezése mentén – nos, ez olyan törekvés, amely a nyugati gondolkodás szemszögéből a tudománynak a tárgyához való



hozzáférési lehetőségét általános összefüggéseiben próbálja meg tisztázni. Ezzel szemben, ha az ember belép a tanulmányozott kultúra fizikai terébe – a terepmunka keretei között elmélyül abban –, akkor kénytelen lemondani a „saját” kultúra referenciális vonatkozásairól. Az etnológia szerkezeti kettőssége a lényeglátás módszertani megkettőzésének lehetőségére apellál. A tudóstól a „Másik” életvilágához való antropológiai viszonyulás egyszerre követeli az átfogó pillantást, a megfigyelő tekintet távlatosságát – az egyetemes struktúrák iránti fogékonyságot – és a közeli, a mikroszkopikus részletek, a „Másik” eseti alakváltozatai iránti érzékenységet. Mintha a két tekintet, az antropológia két alapvetően eltérő tulajdonságú és intenciójú beállítódása olykor keresztezné ugyan egymást, valójában azonban soha nem fedi egymást. Az ismeretrepresentációs paradoxon dinamikájának és hatásrendszerének feltárása létkérdés, amennyiben Waldenfels szerint több, mint a tudományterület egyszerű „elbizonytalanodása”: a létjogosultságára vonatkozó tényleges fenyegetéssel szembesülünk.³⁸

Waldenfelsnek az etnológiai ismeretrepresentáció ellentmondásait részletező fenomenológiai-fogalmi elemzése és a Clifford, illetve alkotótársai által kritikai megközelítésből feltárt tudományterületi krízis ismeretelméleti okai közötti kapcsolatok – noha más-más szemléleti hagyományra alapozott értelmezésekről van szó, mégis – szembeötlőek. Az antropológiai ismeretrepresentáció ismeretelméleti kritikája ugyanakkor egy további fontos összefüggésben, az „ismeret-

³⁸ Waldenfels az etnológia (antropológia) identitásválságának ismeretelméleti jelentőségű bizonyítékaként utalt az idős Lévi-Strauss álláspontjára. 1988-ban *A japán kultúra helye a világban* címmel szervezett konferencián Lévi-Strauss a kultúrák inkommenzurabilitásának tudományelméleti tételében az antropológiai megértés korlátairól beszélt. Ezek szerint egy „Másik” kultúra azért nem ismerhető meg a maga tiszta formájában, mert vagy feláldozzuk az objektív logikai igazság kulturális szabályainak oltárán, vagy elmerülünk benne, és ezzel feladni kényszerülünk a saját kulturális sztenderdet, többek között magát a tudomány ideáját (vö. Waldenfels 2007. 18–19).

tárgy” (a „Másik”) dinamikus elkülönbözödésének jelenségeként azonosítható bonyolult – a jelenünkben is zajló – értelmezéskísérltetben öltött testet, és a nyolcvanas évektől napjainkig húzódoó viták sorozatát eredményezte. Miről van szó?

III. AZ ISMERETREPREZENTÁCIÓS PARADOXON ÉS A „MÁSİK” DINAMIKUS ELKÜLÖNBÖZÖDÉSÉNEK HATÁSÖSSZEGZÖDÉSE

A „Másik” dinamikus elkülönbözödése metaforikus körülírása annak a jelenségnek, ahogy az antropológia ismerettárgya a tudomány és a tudós megismerő tevékenysége elől folytonosan kitér, mintegy elhárítja azt, hogy a megértő akarat becserkészsze. A jelenség háttérében nem ismeretelméleti, hanem az időszakot jellemző tényleges társadalmi és kulturális folyamatok állnak.

Az antropológia általános ismerttárgyának helye, tehát a „Másik” lokális szociokulturális életvilága – specifikációitól (szituatív jellemvonásaitól) elvonatkoztatva – a globális hatásviszonyoknak kitett folytonos és elkerülhetetlen alkalmazkodási kényszerhelyzetbe került (Gupta–Ferguson 1997. 4).³⁹ Az antropológus tevékenységterét képező lokális életvilágok – a közösség és benne az egyén – a 20. század utolsó évtizedeiben felgyorsuló globális folyamatok hatására a hatékony alkalmazkodást előmozdító adaptív stratégiák kidolgozására kényszerültek. Valójában az alkalmazkodás tétje a kulturális, az identikus és gyakran az egzisztenciális „túlélés”.⁴⁰ A globális hatásviszonyokhoz való alkalmazkodáskényszer az antropológiatudomány fejlődésére két jól azonosítható ponton gyakorolt befolyást.

Egyrészt világossá vált, hogy a lokális színtér viszonyaira irányuló megértő magatartás mindig szembesülni kénytelen az után-követés kényszerítő következményeivel, amit az egyidejűleg bekövetkező dinamikus elkülönbözödés helyzeteként írhatunk le. A lokális színtér átalakulása az antropológiai megértés ismeretapasztalata szerint folyamatos fluxus, áttűnés, az átmenet változékonyságát tetten érni vágyó értelem elbizonytalanodása.⁴¹ Mondhatni, az antropológia

³⁹ Az 1997-ben *Anthropological Locations* címmel napvilágot látott tanulmánygyűjtemény bevezető fejezetében Gupta és Ferguson nagyszabású tudománytörténeti elemzésben tárgyalták fel az antropológiai terep-paradigma fejlődésfázisait, valamint kritikai újraértelmezésének megkerülhetetlenségét. Tézisük szerint a „gyorsan változó” színtér a fix közösségek és az ezeknek helyet adó stabil lokális kultúrák eltűnéséhez vezetett, amihez az antropológiatudománynak alkalmazkodnia kell.

⁴⁰ A téma felvetése elválaszthatatlan Arjun Appadurai munkásságától. Az indiai származású és az Egyesült Államokban élő antropológus a globális hatásfolyamatoknak a lokális színterekre gyakorolt hatásmechanizmusait leíró elméleti elemzések meghatározó szerzője.

⁴¹ „Napjaink globális léptékű interakciós folyamatainak középponti problémája a kulturális homogenizáció és a kulturális heterogenizáció közötti feszültség” (Appadurai 1990. 295). Az antropológiatudomány kortárs körülményeinek tisztázása szempontjából megvilágító értelmű kijelentés két következtetést enged meg. Appadurai rámutat arra, hogy a globális szociokulturális hálózatosodás egyrészt a lokális színterek közötti kiegyenlítődoés irányába ható folyamat. Ugyanakkor az azonos hatáselvű globális makrofolyamatok lokális leképződése,

működésének színtere, a lokális és világosan körülhatárolható terep – az autentikus és „kvázi” intakt hely, a „benszülött” – eltűnése a globalizáció hatáskövetkezményeihez történő alkalmazkodás eredményeként nem megszünteti, sokkal inkább gyökeresen megváltoztatja az antropológiatudományt a saját ismerettárgyáról alkotott képzetét. A folyamatosan változó, dinamikusnak elkülönböződő hely viszonyainak megértésében a tudománytörténeti időben felhalmozott elméletek és módszerek csak részlegesen alkalmas elemzési eszközök. Kritikai értelemben a dinamikusnak elkülönböződő kultúra bármely leírási kísérlete a határozatlansági reláció figyelembevételével történik.

Az ismerettárgy – a „Másik” – elkülönböződését feltáró elméleti elemzések megmutatják az ismeretrepresentációs válság elmélyülésének okait, valamint világosan rámutatnak az antropológia „hagyományos” – a tudománytörténetben létrehozott elméleti és módszertani – eszközeinek korlátaira. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a „Másik” permanens elkülönböződése, a globális hatásviszonyokhoz való alkalmazkodás nem a tudásterület tárgyának „megsemmisülésére” vonatkozó beismerés, sokkal inkább egy új/régi ismeretelméleti probléma feltárása, amit a kritikai antropológia szerzői módszeresen tanulmányoztak.

A régi/új téma a modern antropológia alaphabitusát leíró két terminuspár, az idiografikus-nomotetikus és a szinkronikus-diakronikus értelmezési terében merül fel. A kérdés az, hogy lehetséges-e a kutatás alanyának és tárgyának – az antropológusnak és a „Másik”-nak – a megértő egymásra vonatkozását az antropológiai megértésfolyamat eredményeként, azaz hiteles, a sajátságos felmutató és egyidejű tudásként érvényre juttatni. Egyáltalán, mi a hiteles tudás mércéje az antropológiában, ha tudjuk, hogy minden az ismerettárgyra vonatkozó megállapítás „igazságértéke” kétséges, amennyiben a „Másik” és az életvilágának dinamikus elkülönböződése a kutató a tereptapasztalatként rögzített illékony értelmezői perspektíváját a tapasztalat-szintéről (terep) történő kilépés pillanatában teljes egészében zárójelezi. A lokális szociokulturális életvilág, a tér (terep) és az ezt „keterező” idő képzetrendszerének – a megismerés eseményben érintett antropológus és az interlocutor – elkülönböződése az antropológiai ismeretrepresentáció ismeretelméleti kritikájának megkerülhetetlen összefüggései.

Összefoglalva kijelenthetjük, hogy az antropológiai ismeretrepresentáció kérdésével kapcsolatban a nyolcvanas évek elméleti törekvéseiben kirajzolódó kritikai állásfoglalás két kiemelkedő vetülete, az ismeretrepresentációs paradoxon és az ismerettárgy dinamikus elkülönböződéseként leírt jelenségek egyfajta hatásösszegződése figyelmünket arra ösztönzi, hogy a terep-fogalomnak az antropológiai megértésfolyamatban játszott szerepét felülvizsgáljuk. Már csak azért is, mert – ahogy ezt Clifford és a kortárs antropológusok többsége meggyőződéssel vallotta – a kritikai fordulat nem egy személyiséghez vagy kutatók egy

pontosabban az ezekhez történő alkalmazkodás szituatív gyakorlatai a szociokulturális színterek elkülönböződésének és megtöbbszörződésének kedvező tendenciák.

szűk csoportjához köthető folyamat, hanem a tudásterületi gondolkodásmód új pályára állítása, ami módszertani, elméleti és etikai értelemtartalmú önreflexiót is feltételez: különös tekintettel az antropológiai megértő tevékenység kitüntetett helyét, a terep fogalmát és az ott végzett kutatói tevékenységet illetően. A törekvés szellemi háttere az antropológiai ismeretparadigma lényegét kifejező kritikai tételben pontosan tetten érhető: „az etnográfiai (antropológiai) igazság belső lényegéhez tartozik, hogy részleges és tökéletlen” (Clifford–Marcus 1986. 8). El kell fogadni, hogy amit a kutató tapasztalatainak birtokában a „Másik” szociokulturális mibenlétéről elmondhat vagy el tud mondani, az a tudományos objektivitással szemben támasztott általános követelményeknek csak részlegesen felel meg. A Clifford által egy más összefüggésben idézett metaforikus példa jól világít rá a jelenségre.

Az etnográfusok (antropológusok) mindinkább olyanok, mint az a Cree indián vadász, aki Montrealba ment a bíróságra tanúvallomást tenni arról, hogy vadászterületének pusztulását a James öböl új vízierőműve okozza. Leírta az életmódját. Ám amikor az esküre vezették, igencsak hezitált: „*Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazságot... Csak azt tudom elmondani, amit tudok.*” (Uo.)

IRODALOM

- Appadurai, Arjun 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory Culture Society*. 7. 295–310.
- Asad, Talal (szerk.) 1975. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- Asad, Talal 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 141–164.
- Beidelmann, Thomas O. 1989. Clifford, James: The Predicament of Cultures. *Anthropos*. 84. 263–267.
- Clifford, James 1986a. Introduction. In uő (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 1–26.
- Clifford, James 1986b. On Ethnographic Allegory. In uő (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 98–121.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Cultures*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Clifford, James 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Clifford, James 2003. *On the Edges of Anthropology. Interviews*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Crapanzano, Vincent 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes 2001. *Anthropology with an Attitude*. Stanford, Stanford University Press.
- Fernandez, James 1990. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art by James Clifford. *American Anthropologist*. 92/3. 823–824.

- Fichte, Hubert 1984. *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Foucault, Michel 1991. *A diskurzus rendje*. Ford. Romhányi Török Gábor. *Holmi*. Július, 868–889.
- Foucault, Michel 2000. *A szavak és dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris.
- Foucault, Michel 2001. *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz.
- Geertz, Clifford 1996. Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról. Ford. Lovász Irén. In Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég. 126–169.
- Gupta, Akhil – Ferguson, James 1997. Discipline and Practice: „The Field” as Site, Method and Location in Anthropology. In uőök (szerk.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press. 1–46.
- Hacking, Ian 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge – London, Harvard University Press.
- Marcus, George E. – Fischer, Michael M. J. 1999. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Neumann, Klaus 1991. Hubert Fichte as Ethnographer. *Cultural Anthropology*. 3. 263–284.
- Pratt, Mary Louise 1986. Fieldwork in Common Places. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 27–50.
- Rabinow, Paul 1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 234–261.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Shostak, Marjorie 1981. *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. New York, Harvard University Press.
- Shostak, Marjorie 2000. *Return to Nisa*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Sivado, Akos 2015. The Shape of Things to Come? Reflections on Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of Social Sciences*. 45. 83–99.
- Spindler, Marc R. 1989. The Legacy of Maurice Leenhardt. *International Bulletin of Missionary Research*. October, 170–174.
- Tengelyi László 1999. Törvény és feleletkényszer. *Gond*. 20. 18–40.
- Thornton, Robert J. 2000. The Rhetoric of Ethnographic Holism. In George Marcus (szerk.): *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham and London. 15–34.
- Tyler, Stephen A. 1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 122–140.
- Waldenfels, Bernhard 1999. A felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata. Ford. Tengelyi László. *Gond*. 20. 5–17.
- Waldenfels, Bernhard 1985. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1997. *Topographie des Fremden Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2002. Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung. In Iris Därmann – Christoph Jamme (szerk.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft. 151–182.
- Waldenfels, Bernhard 2004. Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. Ford. Teller Katalin. In Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen, Csokonai. 91–116.
- Waldenfels, Bernhard 2007. *The Question of the Other*. Hong Kong, Chinese University Press.
- Waldenfels, Bernhard 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.