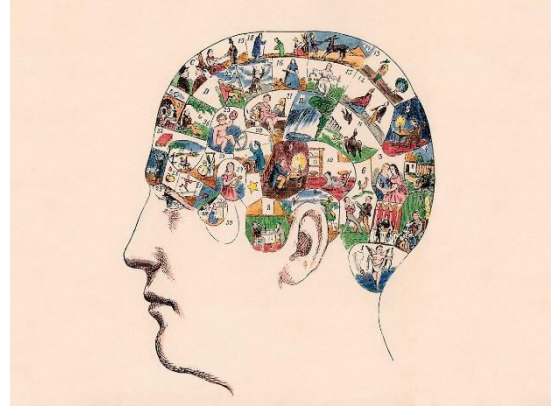


Érzékeny zónák – Az univerzális fogalmak relativizációja

Racionalitás

KÉSZÍTETTE: Szántó Diana

A racionalitás fogalmát igen bonyolult elmagyarázni. Hogy egészen pontosak legyünk: elméletileg egyszerű azt felfogni, hogy az emberek másképp gondolkoznak, mint mi, ám amikor a gyakorlatban teszik ezt, akkor megdöbbenünk rajta. Elképedünk, mert amit mondanak vagy tesznek az teljesen abszurdnak tűnik számunkra. Bármilyen szubjektív



szemszögből nézve, amit racionálisnak mondunk, az megkérdőjelezhetetlenül objektívnak tűnik, szinte természetadtának, minden magyarázatot nélkülözőnek. Minden, ami ez ellen a hamis objektivitás ellen megy, az egyszerűen és felháborítóan irracionálisnak érződik! Helyes ez a megérzésünk? Létezik egyetlen egyenes gondolatszál a sok gondolatszál között, amely különbözik a többitől, amely kiemelkedik, mint az egyetlen helyes gondolkodásmód, amely ott áll függetlenül a gondolkodó tömegektől, amely várja, hogy felfedezzék és ünnepeljék, mintha csak a Szent Grált találták volna meg? Ha ez így van, létezik egy rangsor a világ tudásrendszereiben a felfedett igazságok alapján, és ha igen, ki szabja meg a mércét? Fordított esetben, ha elhisszük, hogy a különböző gondolkodásmódok megalapozottak lehetnek a saját kontextusukban, ráadásul releváns tudást képesek létrehozni, akkor hogyan döntjük el, kinek van igaza és kinek nem, például a klímaváltozást hirdetők és az azt tagadók között?

Egy fiatal, női magyar szociális munkás meséli el a történetét:

Egy fiatal, női magyar szociális munkás meséli el a történetét:

„Roma család: 50 éves apa, 42 éves anya, valamint gyerekek: 10 éves kisfiú, 12 és 14 éves kislány. Egy roskadozó, egyszobás, égre néző házban laknak; az apa TB-t kap, 22 000 forintot, míg az anya csak a családi pótlékot. Hosszútávú terveik között szerepel a lakás felújítása. A család meglehetősen szerény körülményei ellenére a ház mindig tiszta és a gyerekek rendszeresen járnak iskolába. Rendszeresen tartom a családdal a kapcsolatot a rossz pénzügyi helyzetük miatt, valamint azért, mert a párnak nincs közös gyermeke. Kapcsolatba léptem a családdal és értesítettem őket, hogy

élelmiszercsomagot fognak kapni. A beszélgetésünk során kiderült, hogy a csomag épp jókor jön, ugyanis az apa fiútestvére nemrég meghalt, és mivel más rokona nem volt, így a családnak kellett gondoskodnia végső nyugalomba helyezéséről. Ők fogják állni a temetés költségeit. A halotti torra a legalább harminc főre elegendő torta árához már kölcsönkértek körülbelül 30 000 forintot. Ezek hülyék, gondoltam magamban. „Miért kell ilyen nagyszabású eseményt szervezni?” - kérdezem (anélkül, hogy bármilyen sértő szóval illetném a családot). Azt mondják: „De Emese néni, tudja, hogy van ez...” Azt mondják, hogy rossz szemmel néznének rájuk, ha nem a helyes módon járnának el, és ennek a kára több lenne, mint a 30 000 forintos tartozás. Próbálok megérteni, de nehéz.”

Figyeljük meg a használt melléknevet: a szociális munkás automatikusan „hülyének” titulálja a családot. Tudja, hogy valószínűleg ez nem helyes, ezért megtartja magának a véleményét, mégis bosszantja a dolog: a család ugyanis valóban ostobán viselkedik egy olyan (racionális szerint?) magától értetődő kritériummal szemben, amelyeket ő egyetemesnek vél. Ez alapján szerinte a racionalitás azt diktálná, hogy a család igényeit „helyesen” előrébb helyezzük a rangsorban. Mi lehetne annál fontosabb, mint hogy a családot a hónap végéig el tudjuk látni élelemmel? Az, hogy létezik egy olyan hallgatólagos rangsora a szükségleteknek, amelyben a családot alkotó egyének anyagi és biológiai biztonsága abszolút prioritást élvez minden más egyéni és kollektív szükségletekkel szemben, fontos kulturális feltevés. A kulturális feltevések láthatatlan iránytűkként működnek a „kulturális identitás hagymájának” legbelső rétegében megbújva: nem kell a saját logikájukat felfedni ahhoz, hogy a szociális életben mérvadó útmutatókként működjenek. Egészen addig rejtve maradnak, amíg nem vonják kétségbe őket, például amikor ételről vagy temetésről beszélgetünk. Bizonyos esetekben azonban a kulturális feltevéseket kidolgozott elméletek teszik megfoghatóvá. Ez a helyzet a Maslow-piramissal is, amely olyan intuitív (racionális?), hogy a szociális munkás tanulók csak ritkán vonják kétségbe, amikor először tanulnak róla. Az egész emberiség számára univerzális törvényként írja le az anyagi szükségletek prioritását a szociális, mentális és spirituális szükségletekkel szemben. A szociális munkás megítélése tehát a saját kulturális értékein alapszik (amelyeket egy individualista, anyagi társadalom tagjaként tett magáévá), amelyet megerősít a szakmai kánon (amelyet az egyetemen tanult). Durva véleménye a család viselkedéséről saját sérülékenységgel magyarázható: az, hogy a család megkérdőjelezi az ember alapvető szükségleteinek univerzalitását, alapjaiban veszélyeztet valamit a szakmai

identitását: egy olyan értéket, amelyet annyira megáénaak tett, hogy valószínűleg már a saját identitásának is a része.

Az ő oldalukról a család elvárja, hogy a szociális munkás megértse az ő logikájukat - ez teljesen más szükségletek rangsorán alapszik. Azt mondják, hogy: „...tudja, hogy van ez”. És valószínűleg így is értik. Nem tudják azt felfogni, hogy valaki olyan szinten figyelmen kívül hagyja a szociális élet kötelességeit, hogy azt a tényt, hogy valaki pénzt kér kölcsön, hogy eleget tehessen ezeknek a szabályoknak, irracionálisnak tartson. Magától értetődőnek tartják, hogy a tágabb közösséget összetartó rituálék előnyt élveznek a nukleáris család azonnali anyagi szükségleteivel szemben, és ez a tény annyira egyértelmű, hogy nem szorul további magyarázatra. Michael Stewart, brit antropológus, aki a magyar roma közösségeket tanulmányozta az 1980-as években {Stewart, 1997} leírta, hogy a közös rituális lakmározások az összetartozást nem csak kimutatták az összetartozást, hanem közösségi tevékenység által létre is hozták azt. Mivel a kiterjedt család egy sokkal inkább körülölelő összetartozást fejez ki, mint a nukleáris család, így a rituális igényeket is prioritizálni kell. A (nem-roma) szociális munkás és a roma család két különböző racionalitást mutatott be, amelyek, egymás szemszögéből nézve, teljesen irracionálisnak tűnhetnek.

Ez az ellentét azonban csak látszólagos, és kevésbé tükrözi a roma-nem roma ellentétet, mint azt gondolnánk. A szereplők nem érvénytelenítik teljes mértékben a másik választását (a család érti annak fontosságát, hogy legyen elég pénzük a hónap végéig, valamint a szociális munkás is más körülmények között valószínűleg egyetértene a családi hagyományok fontosságával). Az egyet nem értésük a fontossági sorrenden alapszik. Ez a különbség jellemzi azt a feszültséget, amely az individualistább és közösségibb társadalmak között áll fenn. A társadalomban nincsenek abszolút individualisták és abszolút közösségiek. Minden társadalom olyan egyénekből áll, akik tisztában vannak saját egyéni érdekeikkel és készek harcolni érte. Minden társadalom számára fontos a közösség és a közösségi élet. A különbség nem abszolút, hanem inkább relatív: nem az összetevőkben rejlik, hanem inkább az egyéni keverékükben, ami a vidéki és városi, a szegény és középosztálybeli, a Nyugati és Keleti, valamint az Északi és Déli kultúrákat szembe állítja egymással.

A fent említett esetben a két összeütköző racionalitás nem különbözik radikálisan, sőt nem zárják ki egymást, hanem a látszólagos összeférhetetlenségük két különböző értékrendszert (vagy morális gazdaságot) mutat, amelyek ugyanazon összetevőkből állnak, csupán máshova

helyezik a hangsúlyt. De minden bizonnyal léteznek olyan példák, ahol olyan valóban ellenkező racionalitások ütköznek, amiknél nem lehetséges az összeegyeztetés, ugye?

Íme egy újabb történet, ezúttal egy francia szociális munkástól. Egy külvárosi szomszédságban dolgozik, ahol nagyarányban laknak bevándorlók, akik a Madagaszkártól nem messze fekvő Comoros-szigetéről érkeztek. A sziget francia gyarmatként működött, majd 1975-ben elnyerte függetlenségét. Ennél fogva Franciaország az egyik legfontosabb végállomása a szigetről érkező nemzetközi migránsoknak. A szociális munkás azért lépett kapcsolatba a családdal, mivel az iskolában az egyik gyerekükkel, egy tizenéves lánnyal problémák adódtak. A szociális munkás megtudta, hogy a lány az anyjával és az öccsével él. Az apja elhagyta őket és a szintén Comoros-szigetéről származó második feleségével él, ugyanabban a szomszédságban. A párnak közös gyermekeik is voltak, akik velük éltek. Teljesen váratlanul a lány a másik háztartásból elkezdett kimaradni az iskolából és a jegyei is romlottak. Az iskolatársaival is durván kezdett viselkedni. A tanárok áthárították a dolgot a szociális munkásra. Ekkor lépett kapcsolatba a szociális munkás az anyával. Meglátogatta a családot otthonukban, amelyet meglehetősen rendetlennek talált. Az anya szemmel láthatólag nem értette a látogatás okát és biztosította a szakértőt, hogy a lánya rendes kislány és hogy sokat segít otthon. Néhány látogatás után a szociális munkás egy másik valóságot fedezett fel. A lány elkezdett otthonról is megszökni, ami miatt az anyja aggódni kezdett és nem tudta, mit csináljon. A szociális munkás legnagyobb meglepetésére, az anya a lány apjának lánytestvérétől kért tanácsot telefonon, aki még mindig a Comoros-szigeteken élt - ahelyett, hogy valaki közelebbihez fordult volna. Az apa alkalmanként látogatta őket, de rossz viszonyt ápolt mind az anyával, mind a lányokkal. Eddig a pontig minden viszonylag szokványosnak tűnt: semmi meglepő, egy klasszikus mozaik család zavaros története, ahol problémák merülnek fel a gyerekek nevelésben. Amin a szociális munkás végképp kifakadt az volt, amikor az anya előállt a saját elméletével arról, hogy mi okozza a gondokat. A szociális munkás így fogalmazott:

„Az anya nagyon dühös volt. Azt mondta, hogy a férje második felesége felelős mindenért. Megvolt róla győződve, hogy a riválisa volt az, aki féltékenységből szemmel verést alkalmazott, és így megátkozta. Megcáfolhatatlan bizonyítékként még azt is megemlítette, hogy a gáztűzhelye is tönkrement. Minden kétséget kizárólag azt gondolta, hogy a gáztűzhelyet a másik nő átkozta meg. Ezen a ponton kezdtem gyanakodni, hogy mentális problémái lehetnek, úgyhogy javasoltam, hogy keressen fel egy pszichológust.”

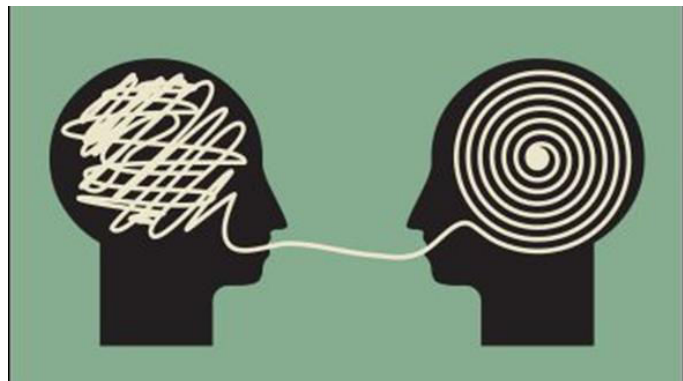
Ez a szociális munkás ugyan nem mondta ki vagy utalt arra, hogy a másik fél „hülye” lenne: egyszerűen csak arra a következtetésre jut, hogy ügyfelének elment az esze. Egy tapasztalt szakemberről van szó, aki már korábban több Comoros-szigeteki családdal dolgozott már együtt. Tisztában van a szemmel verés fogalmával - ez egy olyan kulturális hiedelem, amelyben nem csak a Comoros-szigeteki, de számos más mediterrán térségbeli ember is hisz. Az elemzés során azt mondta, hogy meg tudja azt érteni, ha mások elhiszik, hogy egyes gonosz emberek ereje hatással lehet más emberekre - az olyan embert viszont, aki abban hisz, hogy egy ember ilyen hatással lehet egy tárgyra, patológiai esetnek tartja. Más szavakkal, pszichológiai értelemben ugyan megtanulta racionalizálni a boszorkányságban való hitet, azonban ez a racionalizálás nem segíti őt olyan esetekben, amikor az állítólagos „vudu áldozat” nem egy személy, hanem egy élettelen tárgy.

Amikor elkezdünk beszélgetni vele az esetről, kezdtek eszébe jutni olyan részletek, amelyeket korábban irrelevánsnak tartott. A valóságban a történetben szereplő anya nem vált el. Még mindig házas volt a férjével, akinek most már volt egy második felesége. Gyakorlatilag a férj többnejű volt, a két feleség és a gyerekek összejártak a férjjel, azonban mivel a francia rendszer nem ismeri el a többnejűséget, ezért az önkormányzati szervek erőszakkal szétválasztották a családot és két különálló lakásban helyezték el őket, valamint csak a kisebbik gyermekkel rendelkező második feleséget ismerték el, mint törvényes feleség. Ez az eljárás rengeteg feszültséget szült, kötelezve a férjet, hogy két háztartást tartson fenn (amire egyértelműen nem állt készen), és szembe állítva a két feleséget. A szociális munkás nem említette ezeket a körülményeket, mivel nem tartotta rendhagyónak a közigazgatási eljárást. Számára ez teljesen „normális” volt. Ennél fogva nem sejtette, hogy kapcsolat lehet a családi gondok és a szociális szolgáltatások szerepe között. Számára csak az anya viselkedése volt irracionális. Fel sem merült benne, hogy a családi diszfunkciónak bármi köze lehet a közigazgatási lépésekhez, amelyeket (nagy valószínűséggel) az egész család teljesen irracionálisnak tartott. A reakcióját megmagyarázza egyrészt az a tény, hogy képtelen volt elemezni a családi helyzetet - ellenkező esetben megkérdőjelezte volna a közigazgatási eljárás racionalitását -, másrészt az, hogy félt megismerni az okkultizmus valóságát ahelyett, hogy csak egy pszichológiai állapotként írta volna le.

Ez a történet mutatja, hogy bár a racionalitás határai nem olyan egyértelműek, az irracionális területe viszont ott kezdődik, ahol a másik tényállásai, megnyilvánulásai és cselekedetei megrengetik az ítélő szerepében lévő ember hitrendszerét. A mi racionalitásunk

más ember irracionális, és fordítva. Azonban így is lehetséges a fordítás. Ez a „kulturális pszichológia” {Devreux, 2013} missziója, amely a transzkulturális találkozások tárgykörét vizsgálja, a mentális problémákról szóló népi hiedelmeket saját kontextusukon belül racionálisnak értékeli, mellyel nem csak a páciens kulturális univerzumáról, hanem az interkulturális találkozás természetéről is felfed valamit. A kulturális pszichológusok a hagyományos pszichoanalitikusokhoz hasonlóan a jelentést kutatják, ők azonban nem csak a jelentés különböző rétegeit képesek megérteni, hanem a jelentés különböző rendszerei által összefogott különböző realitásokat is. Ennél fogva ők nem egy univerzális kezelést írnak elő, hanem minden páciensüket az etiológiai elméletek logikája alapján kezelnek. Kulturális pszichológiai szempontból teljesen racionálisnak tűnhet a szemmel verés és a gáztűzhely közti kapcsolatról szóló elmélet; sokkal többet árul el a francia jogi rendszernek alávetett családi kapcsolatokról, mint az anya elmeállapotáról. Egy kulturális pszichológus „kezelése” sokkal inkább szólna az átok megtörésére tett javaslatról, mint hogy tagadja az anya világának valóságát.

A látszólag irracionális állítások ezután felfedhetnek érvényes dolgokat az objektív létező világról; így, ha megértjük, hogy a valóság jelentések rétegeiből áll, akkor a jelentés is elérhetővé válik számunkra. Azonban, ha csak a saját jelentés rendszerünk az



egyetlen kritérium, amely alapján megkülönböztetjük az irracionálíst a racionálístól, lehetséges, hogy nincs objektív különbség a relativitáselmélet és a szemmel verés elméletének ismeretelméleti státusza között? Ha ezt elfogadjuk, akkor a Holdon élő kis emberekről szóló történet tűnik valóságnak, és az Apollo 11 Holdra szállása pusztán mítosznak. Ez a fajta relativizmus hasznos lehet kulturális párbeszéd során. Kétséges, hogy az emberiség képes lett volna a nyíl megalkotására, hát még űrhajó készítésére a valóságról alkotott, erős antirelativista szemlélete nélkül.

Hogyan igazolható akkor az, hogy a látszólag irracionális állításokat tevő emberek képesek racionális cselekvésekre? Pontosan ez a probléma foglalkoztatta Lucien Levy-Bruhl is {Levy-Bruhl, 1923}, aki a racionalitás elméletének egyik első kigondolója volt, és aki olyan korábbi antropológus generáció tagjai közé sorolta magát, akik – például Taylor vagy Frazer –

úgy gondolták, hogy radikális különbség van a nyugati modern és premodern, vagyis a nem-nyugati gondolkodás között.

Amikor az Amazonas-medencében élő Bororo etnikai csoportról ír, értetlenül áll azelőtt, hogy ezek az emberek teljes meggyőződéssel állították, hogy egy bororo ember egy ara madár, másszóval, hogy az ember egyenlő a papagájjal. Egy ilyen kijelentés Taylor vagy Fraser számára a prelogikus gondolkodás bizonyítékát jelentette volna, azonban Lévi-Bruhl szerint a Bororo emberek csupán egy döntést hoztak: szándékosan figyelmen kívül hagyják a logikus gondolkodás legfontosabb szabályát, az ellentmondásmentességet. Ha az A egyenlő x-el, a B egyenlő y-al, és az x nem egyenlő y-al, akkor önellentmondás nélkül nem jelenthető ki az, hogy A egyenlő B-vel. Az ellentmondásmentesség elve helyett a Bororo emberek mást vallanak: a részvétel elvét, amely kimondja, hogy a lények (akár élő, akár nem) lényege közös. Ennél fogva a Bororo emberek meg sem próbálnak úgy gondolkodni, mint a nyugati emberek, hogy elbukjanak; ehelyett ők másképp gondolkodnak. Az elmélet etnocentrikus konnotációja ellenére - amellyel hallgatólagosan a logikus gondolkodást a nyugati (tudományos) gondolkodással azonosítja, míg az általa „primitív mentalitásnak” nevezett gondolkodást ezzel nem egyenértékűként értékeli - Lévi-Bruhl megérzésének azaz érdeme, hogy lehetővé teszi különböző jelentésrendszerek egyidejű létezését. Elgondolása szerint azaz állítás, hogy az ember egy papagáj, nem állhat ugyanazon ismeretelméleti alapokon, mint azaz állítás, mely szerint az ara papagáj tollaiból tollkoronát lehet készíteni. Ezt a megkülönböztetést ő hibásan teljes társadalmak jellemzésére használja. Végére is, a Bororo emberek számára nem idegen mindkét kijelentés, míg olyan emberek, akik hozzá közelebb állnak, képesek voltak úgy úrhajót létrehozni, hogy közben teljesen elfogadhatónak tartják azt az elképzelést, hogy a kenyér egy Jézus nevű ember húsából származik. Lévi-Bruhl ugyan tévedett abban, hogy az ellentmondásmentesség egy civilizációs jellegzetesség, azonban helyesen ismerte fel a szimbolikus gondolkodás sajátosságát. Mások is átvették azt a felismerését, amely szerint különböző gondolkodás formák létezhetnek, amelyek nem feltétlen ugyanazon a mentális elvek szerint működnek.

Ilyen gondolkodó volt Claude Lévi-Strauss is, aki a strukturalizmus atyja, és a kognitív antropológia



egyik alapító alakja volt. A kognitív antropológia az emberi gondolkodás természetével foglalkozik. Lévi-Strauss *Savage Mind (A vad elme)* {Lévi-Strauss, 1966} című művében megkülönbözteti a „vad” és a „házasított” elmét, két gondolkodás formát - azonban azt is világossá teszi, hogy evolúciós értelemben nem minősíthetünk: minden társadalomban jelen van mindkét példa, és mindkettő hasznosnak bizonyulhat, mivel megoldást kínálnak bizonyos, bár valóban különböző problémákra. A házasított elme szisztematikus és a formális logika szabályait követi. Praktikus problémák megoldására hasznos, legyen szó tollkoronák készítéséről vagy az úrhajó feltalálásáról. Ezzel ellentétben, a vad elme az úgynevezett bricolage koncepciója mentén működik, vagyis, hogy bármilyen elérhető nyersanyagból dolgozik (Lévi-Strauss ragaszkodik ahhoz az elgondoláshoz, hogy bármi szolgálhat szellemi táplálékul) próbálgatás révén, amely során úgy tevődnek össze az alkatrészek, hogy azok bizonyos kontextusban értelmet nyernek. A vad elme abban hasznos, hogy a látszólag kaotikus univerzumba rendszert vigyen az által, hogy a dolgokat bizonyos szempont szerint kapcsolja össze, és ezt a kapcsolatot aztán más tárgyaknál is alkalmazza. Lévi-Strauss szemiotikus perspektívából nézi a Bororo emberek ara madaras kijelentését, amikor felteszi a kérdést: ha az ara papagáj a jelző, mi a jelzett? A strukturális antropológiával összhangban úgy talál értelmet a kijelentésben, hogy azt feltételezi, hogy az kevésbé a természet megfigyeléséből indul ki, mint az univerzum megfigyelhető részeire kivetített elme szerkezetéből. Mi több, az eredeti szövegkörnyezetben, ahonnan Lévi-Strauss kölcsönözte a kijelentést, a Bororo férfi nem csak arról beszél, hogy a népe tagjai ara madarak, hanem egy szomszédos csoportról, a Trumai emberekről is beszél. Őket egy vízi emlőshöz, a vízidisznóhoz hasonlítja. Így, Lévi-Strauss értelmezésében, a Bororo férfi valójában azt mondja, hogy a Bororo emberek olyan viszonyban állnak a Trumai emberekkel, mint az ara papagáj a vízidisznóval (ezzel természetesen az ő csoportjának felsőbbrendűségét fejezi ki, mivel a Trumai embereket sokszor kinevetik). Az első szembeállítás az univerzum olyan metonimikus rendszerezését teszi lehetővé, ahol egy kapcsolat egy sor kettős kapcsolatot jelöl, legyen az a fent és lent, az ég és a föld, vagy a férfi és a nő szembeállítása. Lévi-Strauss szerint a számtalan jelző használata egyetlen jelzetre a totemizmus jellegzetessége. Egy másik kognitív antropológus, Dan Sperber szerint ez a szimbolizmus definíciója. Úgy gondolja, hogy a tudományos gondolkodással ellentétben a szimbolikus párbeszéd a maximális hipotézisek felállításához a tapasztalásból csak töredék információt tart meg, és nem teszi őket próbára. {Sperber, 1977:4}



Ez a definíció lehetővé teszi Sperber számára, hogy meghatározza, mi nem számít szimbolikusnak: olyan fajta érvelés, amely megpróbál a „lehető legtöbb információra magyarázatot szolgáltatni a lehető legkevesebb hipotézissel, amely (egyben) nyitott a falszifikációra is”. Tudjuk, hogy Karl Popper számára a tudományos gondolkodást a falszifikacionizmus különbözteti meg, vagyis annak lehetősége, hogy egy állításról bebizonyosodjon, hogy hamis {Popper, 1959}. A tudományos gondolkodás tévedhet, mivel az valami objektívát próbál állítani egy objektívan működő világról, míg a szimbolikus gondolkodás nem ismeri a hibát, mivel az objektív világot használja fel arra, hogy valami szubjektívát állítson. Lévi-Bruhl ugyan valóban helyesen ismerte fel a Bororo kijelentés egyedülálló racionalitását, de vele ellentétben Lévi-Straus és Sperber nem feltételezték azt, hogy a mágikus/totemista/szimbolikus gondolkodás a primitivizmus jele lenne bármilyen értelemben, vagy hogy a civilizált/praktikus/háziasított/technikai/tudományos gondolkodás a modern ember kiváltsága lenne. Sperber hangsúlyozza, milyen „erős szinten jelen van a szimbolizmus a saját kultúránkban” (Sperber,1977: 2), valamint Lévi-Strauss rámutat arra a tényre, hogy mindkét gondolkodásmód jelen volt már az újkőkorszakban is és őseink mindkettő szerint jártak el. Lehet, hogy létezett náluk a mágia, azonban a tudományos módszerek nélkül nem lettek volna képesek, a „fazekasságra, szövésre, mezőgazdaságra és az állatok háziasítására”. „Ennél fogva, ahelyett, hogy szembe állítanánk a mágiát a tudománnyal, inkább helyezzük el őket párhuzamosan, mint kétféle módját a tudásnak, amely elméleti és gyakorlati eredményei nem egyenlőek....de nem abban a fajta mentális működésben, amit mindkettő feltételez, és amelyek jobban különböznek azokban a fajta jelenségekben, amikre vonatkoznak, mint amennyire természetükben különböznek.” (26-27). Lévi-Strauss itt négy fontos megállapítást tesz: 1. valóban nem egy, hanem legalább kétfajta érvelés létezik 2. ezek a fajták megtalálhatóak minden társadalomban, minden korszakban 3. egyik sem felsőbbrendűbb a másikhoz képest 4. mégsem alkalmazhatóak ugyanolyan módon. Sperber nagyon hasonló következtetésre jut. Azt írja: „A nyelv általános használata során kategóriákat használ, hogy a világról kijelentéseket alkosson. Ezzel szemben a szimbolikus gondolkodás a világról alkotott kijelentéseket használ, hogy meglévő kategóriák között kapcsolatot teremtsen.” (Ibid:7)

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy a szimbolikus gondolkodást a tudomány gondolkodástól az objektivitáshoz fűződő viszonyuk különbözteti meg. A technológiai fejlesztésekhez és a tudományhoz vezető gondolkodás az objektív igazságot tükrözné, szemben a

szimbolizmussal, amely az objektivitás követelményeinek béklyója nélkül próbál valami fontosat elmondani a világról. Azonban ez a fajta viszonyulás a különböző „gondolkodásmódok” kérdéséhez csak máshova helyezi a problémát, mivel egy logikai kiskapuhoz vezet: Hogyan ismerjük fel az objektív valóságot? Tudományos gondolkodással! Mi a tudományos gondolkodás? Az objektív valóságon alapuló gondolkodás.

Ebből a szószaporításból lépett ki Thomas Khun {Kuhn², 196} forradalmi, a *Tudományos forradalmak szerkezete (1962)* című könyvével, amiben megerősítette, hogy az objektív valóság ugyan létezik és minden tudományos gondolkodás célja annak felfedezése, a tudományos paradigmák (iskolák, melyek a világról való bizonyos módon, bizonyos korszakban történő gondolkodására tanítanak) radikálisan különböznek egymástól úgy, hogy közben nem feltétlen érvénytelenítik egymást. Zavarba ejtő módon, a tudományban is különböző valóságok létezhetnek egymás mellett akkor is, ha látszólag kölcsönösen ki kellene zárniuk egymást. Mind a newtoni, mind az einsteini fizika valós, bár látszólag teljesen más elvek szerint működnek. Ennél fogva a tudományról is többféle módon lehet gondolkodni. A tudomány előrelépés nem a tudás felhalmozásával történik, hanem a paradigma forradalmak által, amikor mindent, ami korábban már elhangzott új alapokra helyeznek. Ami történik két paradigma váltás között az nem más, mint „normális tudomány”, vagyis a tudomány célja nem a forradalmasítás, sokkal inkább az üres helyek kitöltése a hatalmas kirakóson, a tudományos képzelet megerősítése mintsem annak megújítása. „Normális” időkben egy tudományos elmélet a tudományos közösség egyre nagyobb elfogadásával válik igazsággá egészen addig a pontig, amíg egy vakmerő elme nem kezd kényelmetlen kérdéseket feltenni megfigyeléseken alapuló anomáliák vagy egy elmélet kapcsán – szerencsés esetben, ez vezet az új paradigmához. Amennyiben elegendő tudós csatlakozik a gondolkodás új hullámához és hozzájárulnak ahhoz, hogy kidolgozott elméletté váljon, az új paradigma „normális tudománnyá” válik. Ha szociológiailag meggyőző is, ha így tekintünk a tudományra, filizófiai szempontból meglehetősen aggályos a dolog, ugyanis ez azt sugallja, hogy az egyetlen módja annak, hogy megértsük az objektivitást az, ha sikerül (legalábbis egy időre) közös nevezőre jutni egy olyan közösség tagjaival, akik mind saját szubjektivitással rendelkeznek. Érzékeljük a problémát: félő, hogy a világunk objektív, köbevésett valósága homoksivataggyá válik, ha elveszítjük az objektivitásba vetett hitünket.

Szükségszerűen így van ez? Az objektivitás egy elérhetetlen eszme? Ha mindent megghiúsít a szubjektivitás, hogyan lehetünk bizonyosak afelől, hogy a gáztűzhelyek nem bokrosodnak

meg néha, mint a rémült lovak? Husserl, a fenomenológia alapítója {Husserl, 1963} biztosít minket: nem csak hogy létezik a valóság, de el is érhető számunkra, nem a szubjektív készülék (az agyunk) ellenére, amivel érzékeljük, hanem általa – pontosabban, számos agy összefüggéstelensége miatt. A világ megismerhető, mivel 1. a szubjektív tapasztalataink objektív kapcsolatban állnak a külvilággal 2. a szubjektivitások interakcióba lépve kölcsönösen megerősíthetik egymás tapasztalását. Amikor azt mondom, hogy tudom, hogy ez a zöld, magas fa 3 méterre áll tőlem, akkor úgy értem, hogy ha a helyemben lennél, 3 méterre tőle te is ugyanolyan magasnak és zöldnek találnád azt a fát, mint én, feltéve, ha a fákról szóló elképzelésünk ugyanaz. A világon lévő dolgokról szóló kollektív tudást az emberek ugyanazon életben-világban való részvétele hozza létre. Nem a saját felfogásunk, hanem az a képességünk segít minket megerősíteni a külvilág létezésében, hogy mentálisan képesek vagyunk „helyet cserélni másokkal”.

Szóról szóra követve Husserlt és a fenomenológiát egy új dilemmához jutunk. Lehetséges, hogy amikor Comoro-szigeteki nő azt mondja, hogy megátkozták a gáztűzhelyét, vagy amikor egy Bororo ember azt állítja, hogy ő egy ara papagáj, akkor ők nem csak szimbolikusan beszélnek, felfedve ezzel egy egyébként megbújó jelentést a valóságról, vagy ők objektívan beszélnek arról a világról, amiben résztvesznek? A fenomenológia azt a problémát vizsgálja, hogy hogyan ismerhetjük meg az életet olyan világokban, amelyek nem egyeznek azzal, amiben szocializálva lettünk. Csavarva egyet a dolgon, azt is állítja, hogy a különböző szocializációs folyamatok különböző életvilágokat hoznak létre, mivel minden világ beszélők, gondolkodók és hívők közösségétől függ, akik kollektívan alkotnak egy specifikus tudást a világról az által, hogy együtt beszélnek, gondolkodnak és hisznek. A későbbi kritikusokkal ellentétben, Husserl lelkesen olvasta Lévi-Bruhl munkásságát. Így ír a Primitive mentality (Primitív mentalitás) szerzőjéről: „Valóban lehetséges, fontos és nagyszerű dolog átadni másnak azt a feladatot, hogy „élje bele magát” (Einfühlen) egy zárt emberi természetbe, hogy egy élénk és alkotó szocialitásban éljen, hogy a homogén szociális élete által létrehozott világán keresztül értse meg, egy olyan világot, amely nem „a világ reprezentációja”, hanem az **igazi létező világ** (saját kiemelés). Ezáltal képesek vagyunk felfogni, azonosítani és gondolkodni az ő módjuk szerint (Arten), behatolva a logikájukba és lételméletükbe is.” (idézet: Keck) {Keck, 2020}

Husserl számára, és valószínűleg már Lévi-Bruhl számára is, a Bororo emberek nem csak egy újabb reprezentációját hozták létre az egyetlen valós világnak, hanem egy olyan lételméletileg

egyedi világban éltek, ahol magától értetődőnek számít a madár és az ember közötti lényegi azonosság. Ha a szemiológia a jelentés kérdésével foglalkozik, akkor az ontológia a létezés természetével. Azt az elgondolást, hogy a világról eltérő elképzelésekkel bíró emberek valóban élhetnek különböző világokban az ontológia értelmében, némileg meglepő módon megerősítette az orvosi antropológia - az antropológia egy olyan ága, amely olyan valóságos és elvileg univerzális dolgokkal foglalkozik, mint az emberi biológia. Az orvosantropológusok rájöttek, hogy azok a csoportok, akiknek egyedi kifejezései vannak a rendkívül specifikus, kulturálisan kötött tünetekre vagy tünetcsoportokra, képesek azonosítani ezeket a tüneteket, mert valóban érzik ezek hatását a testükön. Ilyen a *nervoso* nevű betegség, amely hatalmas népeiségeket érint Dél-Amerikában, és amely fejfájást, szívdobogást, idegességet és gyengeséget okoz. Scheper-Hughes {Scheper-Hughes, 1993} a *nervoso* betegséget többé-kevésbé a szegénység okozta gyötrelemként azonosította. Jóllehet, a brazil szegényeknek, akikkel beszélgetett, nem volt szükségük ilyen intellektuális magyarázatra, hogy mikor is szenvednek *nervoso* betegségben, ahogy nekem vagy Önnek sem lenne szüksége rá, ha épp fejfájásunk lenne. Ugyanezt a gondolatot, ha tovább visszük, ha feltételezzük azt, hogy lehetséges valakit szemmel verni, akkor lehetséges, hogy a szemmel verés tüneteit produkálja (idegesség, gyengeség és megmagyarázhatatlan balszerencse sorozat), ami egészen más, mintha azt mondanánk, hogy valaki, aki ideges, gyenge és balszerencse sorozata éri az nem más mint a szemmel verés átka.

Ha ez emberek másképp beszélnek a világról az azért van, mert más tapasztalataik vannak. Ezt a történetet Pauline meséli el, aki orvosként dolgozik egy gyermekvédelmi önkormányzati szervnél Franciaországban:

„Az egyik vidéki faluban, ahol dolgozom, egy hét gyerekes család került hozzám, akik nem rég vándoroltak be Marokkó egyik hegyvidéki térségéből. Csak az apa beszélt valamennyire franciául. A legfiatalabb gyermek nem rég született, nehéz szülés volt. A kisfiú csípőficammal született, ami miatt abdukciós nadrágot kellett viselnie. Megszerveztük a megbeszélést a tolmáccsal. Az anya elmondta nekünk (a tolmácson keresztül), hogy a gyereke szülés közben szerezte a sérülést. Ezek után a gyermek nagy pszichikai és fizikai problémákkal küzdött.”

Figyeljük meg Paulin hallgatólagos, csak szintaktikailag észrevehető elméletét, amelyben valahogy összeköti a gyermek fizikai fogyatékoságát, az anya el nem fogadásra képességét,



és a gyermek későbbi pszichés problémáit. Ez a hallgatólagos elmélet ellentétben áll az anya (hallgatólagos) elméletével, aki a jelek szerint összeköti a gyermek (fizikai és mentális) problémáit az orvos által levezetett szülési tapasztalatával.

Az orvosnak rosszul esik az anya megjegyzése, miszerint a „gyermek megsérült”. Ezt ő ugyanis vádként értelmezi. Valamint úgy érzi, hogy az anya részéről irracionális (talán felelőtlen is?), hogy így próbálja értelmezni a gyermeke másságát ahelyett, hogy elfogadná a tényt: veleszületett fogyatékosról van szó. Első ránézésre az anya és az orvos közti egyet nem értés az esemény és annak a gyermek életére gyakorolt hatásának értelmezéséről szólt. De ennél többről van itt szó. A verbális megnyilvánulások felszíni különbségein túl ott rejlik egy mélyebb különbség a két ütköző életvilág között. Egy a gyermekvédelmi szervvel történt beszélgetés során az anya elmesélte, hogy ő a hetedik gyermeke. A többi gyermekét még Marokkóban szülte, ahol a család női tagjai vették körül. Soha nem tapasztalt komplikációkat. Hetedik alkalommal is könnyű volt a teherbeesése és büszke volt arra, hogy ezúttal egy kórházban szülhet majd. Azonban a szülést nagyon nehéznek találta. Egyedül érezte magát és nem érezte magát kényelmesen, hogy egy szülőszéken kell szülnie. A spatula használata fájdalmas volt. Elborzadt az abdukciós nadrág láttán, amelyet különösen barbárnak tartott. Nem volt senki, aki elmagyarázta volna, hogy mi történt és miért. Mivel nem beszélt franciául, még az orvosi személyzettel sem tudott beszélni. Azok az orvos által levezetett szüléssel járó körülmények, amik az orvosok számára normálisnak számítanak, számára meglehetősen abnormális és abszurd körülményeknek számít. Ez az ellentét elsősorban nem a jelentésről, hanem elsősorban az átélt tapasztalatról szól. A saját otthonában szülni Marokkóban, vagy egy franciaországi kórházban szülni két össze nem hasonlítható tapasztalat. Bár az orvos ezt valószínűleg felfogja, mégis megfoghatatlan számára a marokkói anya fájdalmas szülési tapasztalata a kórházban. Egy híres esettanulmányában egy bevándorló gyermek rossz sorsáról a nyugati egészségügyi rendszerben {Fadiman, 2007}, Fadiman egy hasonló közvetítetlen szakadékot ír le egy hmong nő szülési tapasztalatairól az otthonában Laoszban és egy amerikai kórházban. Mindkét esetben az orvosi személyzet képtelen arra, hogy felfogjon egy az övéktől más világot, mely miatt nem csak hogy nem tudják megérteni a pácienseiket, de abban sem tudnak segíteni, hogy a páciensek kevésbé érezzék magukat idegennek.

Az antropológiában az úgynevezett „ontológiai fordulat” során erősen újra megjelent az a gondolat, miszerint a társadalmak nem csak az egyes egyetlen világra alkalmazott

világnézeteikben különböznek, hanem a különböző világokra alkalmazott számos világnézetükben is. Az „ontológiai fordulat” hívei bizonyos tekintetben visszatérnek a fenomenológia megállapításaihoz: a „kultúrák” (bármilyen bizonytalan is ennek a szónak a definíciója) közötti különbség nem csak ismeretelméleti, hanem ontológiai is. Valójában a dolog ennél sokkal bonyolultabb. Az antropológia öröksége nagyrészt azon az elgondoláson alapul, hogy számtalan kultúra létezik, amelyek különböző módokon kapcsolódnak ugyanazon világhoz. Ez az állítás univerzális ellentétet feltételez a természet és a kultúra között. Vannak azonban olyanok, akik ellenzik ezt a nézetet: Marilyn Strathern, Philip Descola vagy Viveiros de Castro olyan antropológusok, akik megkérdőjelezzik ennek a megkülönböztetésnek a jelentőségét bizonyos kulturális univerzumok nagyon is megfogható, empirikus megfigyeléseire alapozva (Strathernnél például Pápua Új-Guineában; de Castrónál és Descolanál pedig az Amazonas területén). Viveiros de Castro {Viveiros de Castro, 2012} meggyőzően mutatja be, hogy az amerikai őslakosok szerint emberek és állatok ugyanabban a humanizált világban élnek (az ő világukban az állatok maniókás sört isznak, maniókát esznek és kunyhókban élnek), azonban más perspektívából látják egymást (és egymás világát): amikor az ember vért lát, a jaguár sört, és így tovább. Ennél fogva az emberek és az állatok nem abban különböznek, hogy hol a helyük a kultúrában és a természetben, hanem hogy milyen a perspektívájuk. Azonban ez a különbség is relatív, ugyanis a testhez hasonlóan a perspektívák is kicserélhetők: egy jaguár emberré válhat, és egy ember is válhat jaguárrá. Az amazóniai indián nem „kulturálisan relatív”, hanem „természetszerűen relatív”¹ - állítja de Castro. Több kultúra helyett egy kultúrát lát, míg a természet számos formát ölthet. Világos, hogy amikor Castro azt mondja, hogy az amerikai őslakosok számára nincs alapvető különbség a jaguár és az ember között, akkor nem szimbolikus nyelvet használ: nem azt mutatja be, hogyan értelmezik az amerikai őslakosok a saját világukat, hanem egy olyan felkavaró világot mutat be az olvasók számára, ahol a nyugati modern ember ösztönei nem működnekⁱ.

Amennyiben komolyan vesszük az amerikai őslakosok világnézetét és nem csak úgy értelmezzük, mint a szimbolizmus egy formáját (amivel gyakorlatilag irracionálisnak nevezzük), az messze nyúló politikai következményekkel járhat. Például így hozzávehetnénk az Emberiség nagy könyvébe az emberi jogok mellé a természet jogait. A kecsua és ajmara nyelvekben Patchamamaként ismert, a természet jogainak védelmét az ecuadori és bolíviai

¹ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>



alkotmány rögzíti. Számos ökológus szerint ez a látszólagos antropomorfizmus nem visszalépés a múltba (és bizonyos szinten egy primitív mentalitásba), hanem egy út a jövőbe (jelezve egy magasabb emberi tudatosság szintjét).

Ha a nyugati gondolkodás a bennszülött tudás rendszereket egyenértékűként ismeri el más tudás rendszerekkel, valójában komoly politikai téttel bír. Nem csak azért, mert erkölcsi okokból, valamint dekolonizációs szempontból nehéz az ismeretelméleti egyenlőtlenséget igazolni, hanem mert a nyugati kapitalizmus által okozott számtalan krízist figyelembe véve sokkal nehezebb intellektuálisan fenntartani a technológiai-tudományos érvelés felsőbbrendűségét (amivel a nyugati kapitalizmus egyenértékű), mint korábban. (Az „univerzummal” ellentétben) a *pluriverzum* a nyugati ismeretelméleten és ontológián túli világok sokaságát hangsúlyozza. Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria és Alberto Acosta szerkesztésében megjelent, a „Pluriverse: A Post-Development Dictionary” (Pluriverzum: Egy fejlődés utáni szótár){Kothari, 2019} címen megjelent kötet szerint a pluriverzum nem egy leíró, hanem egy normatív kifejezés, melynek tárgya egy harc, „ellenállás az igazságtalansággal szemben, valamint a természettel való harmonikus együttélés útkeresése”. A pluriverzumért folytatott küldetés a társadalomtudományokban növekvő dekolonizációs hullám része, amely a kritikus újragondolását hirdeti annak a nézetnek, miszerint az egyetlen elfogadható és érvényes tudás forrás az univerzalista, karteziánus, dualista világnézet hegemoniája. A dekolonizációs kritika a tudás és a hatalom szoros kapcsolatát emeli ki, amelyből a tudás és gyakorlat ellen hegemonikus formáinak felfedezésével ígér felszabadulást. A nyugati kanonizált racionalitás ilyen radikális szintű kritikájához egy sor krízis vezetett, amelyek az iparosodás utáni kapitalizmust érték: a feltartóztathatatlan ökológiai katasztrófa, a demokráciát és azon túl a társadalmat érintő még alattomosabb krízis. Annyira nyilvánvaló a világ vezető nagyhatalmainak kudarca ezeken a területeken, hogy teljesen kézenfekvőnek tűnik azaz ötlet, hogy a megoldás más tudásforrásból kell, hogy jöjjön. Ennek köszönhető az a növekvő érdeklődés, már-már romantikus hit az alárendelt, peremvidékről származó nem-nyugati világnézetek és tudás formák politikailag bomlasztó, ökológiailag és erkölcsileg gyógyító gyakorlatai iránt. Mindazonáltal, bármilyen megalapozott is ez a kritika, nem nélkülöz minden veszélyt. (Európán kívül és belül) a tekintélyelvhez közeli hagyományos ideológiák különösen hajlamosak kritizálni a nyugati ismeretelméleti hegemoniát azért, hogy nacionalista, visszatekintő politikai kultúrát építsenek, amely általában magában foglalja azok kitasztását

és kivégzését, akik nem illeszkednek a mitológiai múlt újraépítésének illúziójába. Ennél fogva nem meglepő az ájurvéda orvoslás magasztalása, a nyugati imperializmus elítélése, valamint a muzulmán közösségek növekvő üldöztetése Indiában Modi uralma alatt.

Jelenünkben, amikor az álhírek előzőlik a médiát, az összeesküvés elméletek új erőre kapnak, és a tényeket a politikusok és szövetségeseik annyira relativizálják, hogy a kommentátorok korszakunkat már csak tények utáni társadalomnak írják le, fontosabb, mint valaha, hogy elhiggyük, hogy az objektív valóság létezik és



megismerhető. Ez a gondolat azonban nem zárja ki azt a felismerést, hogy a valóságnak több rétege lehet és több úton is eljuthatunk annak felfedezéséig. Ezek az utak néha annyira különböznek, hogy a mi szemszögünkben néha a másik útja teljesen irracionálisnak tűnhet... egészen addig amíg egy ponton a végtelenben nem keresztezik egymást ezek az utak. Ilyen valószínűtlen találkozás történt például akkor, amikor a kvantum fizika felfedezte az összefonódás jelenségét, amely annak a látszólag egyértelműen fantáziaszülte lehetősége, hogy egy tárgy egyszerre legyen és ne legyen ugyanazon a helyen, ugyanabban az időben, valamint, hogy két egymástól messze lévő tárgy egymásra hatással legyenek a távolságot legyűrve.

Az irracionalitás egy súlyos vád, amivel az emberek megtagadják olyanoktól a teljesértű emberséget, akiket nem értenek meg vagy nem értenek velük egyet. Egy érv, cselekedet vagy vélemény, amit egyszer irracionálisnak bélyegeztek, elzárják a megértés lehetőségétől. Az irracionalitással azon túl, hogy úgy ahogy van elutasítjuk, nem tehetünk mást. Ilyen merev elutasítás mellett nem sok hely marad a párbeszédnek vagy bármiféle ötlet kialakulásának – mindkét oldalon. Ahelyett, hogy fejet hajtunk az első reflex előtt, többet nyerhetünk abból, ha feltesszük a kérdést: mi az a kontextus vagy perspektíva, amiben ez a kijelentés vagy cselekedet értelmet nyerhet? Milyennek tűnik belülről az a világ, ahol ez értelemmel bír? Valamint, amennyiben optimisták vagyunk, mert hisszük, hogy lehetséges a kommunikáció a két világ között, hiszen az emberek „helyet cserélhetnek”, akkor azt a kérdést is feltehetjük: Mennyi esély van arra, hogy lefordítsuk ezeket?



ZELDA project is co-funded by the Erasmus+ Programme of the European Union.
Grant agreement no. 2019-1-IT02-KA2014-063370.

Irodalomjegyzék

- Stewart, M. (1997). *The time of the Gypsies*. New York: Francis and Taylor.
- Devreux, G. (2013). *Essai d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Levy-Bruhl, L. (1923). *Primitive mentality* Macmillan.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sperber, D. (1977). *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. : University Press.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Husserl, E. (1963). *A General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Collier Books.
- Keck, F. (2020). Les hommes peuvent-ils « être » des oiseaux ? Retour sur l'énigme de Lévy-Bruhl *Terrain (en ligne) Questions*.
- Scheper-Hughes, N. (1993). *Death without weeping : the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press,
- Fadiman, A. (2007). *The spirit catches you and you fall down.*: Farrar Straus & Giroux Inc.
- Viveiros de Castro, E. (2012). Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *HAU, Masterclass Series* (1), 45–168.
- Ashish Kothari, A. S., – Escobar, A. – Demaria F. – Acosta, A. (Ed.) (2019). *Pluriverse: a Post-Development Dictionary*. New Delhi, India Tulika Books.

ⁱ A de Castro által leírt „természetes relativitásról” a Ciro Guerra rendezte kolumbiai film, az „El abrazo de la serpiente” (A kígyó ölelése) nyújt csodálatos filmes élményt.