

MIÉRT ÉRDEMES AZ ANTROPOLÓGIÁNAK (MÉGIS) ODAFIGYELNIE AZ EVOLÚCIÓELMÉLETRE?

[DOI 10.35402/kek.2020.3.5](https://doi.org/10.35402/kek.2020.3.5)

„Fáradtan ösvényikből a napok
Egymásba hullva összeomlanak;
A Mind enyész, és végső romjain
A szép világ borongva hamvad el.”
(Vörösmarty Mihály: *Csongor és Tünde*)

Tudománypoétikák

A képzelet legalább annyira a kutató, mint a művész eszköze. A felismerés, hogy e pusztulásnak nem nézői, hanem okozói vagyunk, jócskán kibillenti esztétikai tapasztalatunkat, s talán újra fogékonnyá tesz az apokaliptikus víziók romantikus ábrázolásai iránt. Csakhogy Vörösmarty kozmoszában, a felvilágosodást megcsúfolva, az embernek csak átmenetileg van kiemelkedő szerepe a világ alakulásában, végső soron nem több, mint „a légy fia”. Kozmikus távlatból egészen máshogyan fest a megsemmisülés, mint itt a Földön, melynek értelmezésére a poszthumanista gondolkodók az Antropocén bővülő szótárával tesznek kísérletet.

Kié az Antropocén, és mit tehet a társadalomtudomány, teszi fel a kérdést Mészáros Csaba (2019). A fogalom elterjedése és széleskörű használata nem hagy kétséget afelől, hogy máshogyan lett érintett az antropológia (is) a léte és a létezőkre való rákérdezésben. „De van-e szótárunk, aminek segítségével egyáltalán a megfelelő kérdéseket feltehetnénk?” (Wentzer-Mattingly 2018:146). A kultúra és természet, természet és társadalom, test és elme, szubjektum és objektum szembeállításának a „nyugati” gondolkodástörténetben felszínre bukott bűne csak úgy oldható fel, ha új történeteket mesélünk,¹ pontosabban, ha máshogyan meséljük újra a történeteket.

Kínálkoznak részben a nyelvújítások szövegfabrikáló megoldásai, a dekonstrukció stratégiái, illetve a más tudományterületekkel való fúzió. Ez gyakran olyan szövegeket eredményez, melyek vakmerően értekeznek a mikroorganizmusokkal való endobiotikus kapcsolat és a szubjektum társadalmi-történeti szituáltságának összefüggéseiről, nemcsak az embert, de a nyelvi regisztereket is assemblageként kezelve. Míg ez a szubverzió a bölcsész- vagy társadalomtudományi területről érkező olvasóból finom bizsergést válthat ki, addig a természettudósoknak kinyílik a bicska a zsebükben, és levonják a következtetést, hogy „a kedves Donna (ti. Haraway) éppen az a balos, szélsőségesen feminista

Absztrakt

A nem-emberi élőlények mindig is tagjai, résztvevői voltak az emberi közösségeknek, azonban a nyugati kategóriarendszerek következtében jellemzően szimbolikus-materiális konstrukcióként kaptak helyet, fenntartva a természet-kultúra dishotómiát. Szövegemben amellet érvelek, hogy a szocialitás kiterjesztése, az emberen kívüli aktorok beemelésével hozzájárulhat az antropológia saját örökségének újraértékeléséhez és új kutatási irányok, értelmezési keretek kialakításához, melyek képesek bekapcsolódni az Antropocén fogalma mentén kibontakozó diskurzusokba. Mindezt nem a Latour-féle ANT, hanem a szemiotika és az evolúcióból újabb megközelítéseihez számbavételével kísérlem meg bemutatni, mivel arra szeretnék rámutatni, hogy az ember antropológiai koncepciói sosem voltak függetleníthetők ettől a két területtől.

Abstract

Although non-human beings were always members of human communities their role were usually confined to symbolic-material constructions maintaining western notions of nature-culturedichotomy. In this essay I argue that extending sociality beyond the human can contribute of shifting theoretical concepts, frames and approaches of anthropology in the era of Anthropocene. Instead of latourian ANT I count on contemporary interpretations of semiotics and evolutionary theory because concepts of the human in anthropology had been previously affected by these fields from the beginnings.

1 Lásd Donna Haraway: *Story Telling for Earthly Survival*. 2019 A dokumentumfilmet rendezte: Fabrizio Terranova.

konstruktivista, akinek eszmetársai ellen a Sokal-paródia irányult” (Csányi 2007).²

Haraway stílusa az antropológusok között sem mindenkinek lopja be magát a szívébe. Az egyébként relációnista megközelítést valló szerző, Tim Ingold, aki következetesen foglalkozik negyven éve a fentebb említett dichotómiák kimozdításával, diplomatikusan annyit jegyzett meg Harawayról egy videón is rögzített előadásában,³ hogy „túl jól” ír. Iróniája feltehetőleg azokra a szövegképzési eljárásokra vonatkozik, melyek célja Hornborg kritikája szerint annyira imaginatívvá stilizálni a prózát, amennyire lehet, telezsúfolni sejtelmes célzásokkal, költői metaforákkal és szabadjára engedett asszociációkkal (Hornborg 2017). Persze, hogy mi a túl sok vagy a túl kevés, az nézőpont kérdése. Máshol éppen Ingold jelenti ki, hogy a költészetnek nagyon is van létjogosultsága a tudományban: „A költészethez hasonlóan, az antropológia a nevelődés eredeti értelemben vett keresése, mely messze áll attól a jelentéstől, amit az iskola intézményével való összeolvadás eredményezett” (Ingold 2014: 388). Míg Haraway egy posztstrukturalista-feminista-dekonstrukciós hagyományból, addig Ingold egy fenomenológiai háttérből bontja ki saját beszédmódját. Mindketten a legtöbbet idézett szerzők közé tartoznak a kortárs antropológiában, és mindketten ellenállnak annak a kategorizálási kísérletnek, ami munkásságukat a posztthumán, a multispecies ethnography vagy más, mostanában használatos gyűjtőnevekkel próbálná összefogni.⁴

2 Valójában nehéz megítélni, hogy Csányit Donna Haraway vagy György Péter zavarja elsősorban: „néhány éve a biológiából kaptam ilyen baráti oktatást egy napilapban György Pétertől, aki szerint a biológia amúgy is csak egy társadalmi konstrukció, ne képzeljem, hogy az állatokon kívül alkalmazni lehet bármire” (Csányi 2007).

3 Anthropology beyond humanity. Előadás felvétele. (Letöltés: 2020.01.19.) <https://www.youtube.com/watch?v=kqMCytCAqUQ&t=4001s>

4 A teljesség igénye nélkül Lien és Pálsson megpróbál egy listászerű áttekintést nyújtani a megnevezési kísérletek spektrumáról: „‘more than human’ (Whatmore 2002), ‘posthumanism’ (Smart & Smart 2017) ‘posthumanist performativity’ (Barad 2003), ‘becoming with’ (Haraway 2008), ‘multispecies ethnography’ (Kirksey & Helmreich 2010), ‘ethnography of life forms’ (Hartigan 2015), ‘co-domestic’ (Fijn 2011), ‘more than human sociality’ (Tsing 2013), ‘biosocial becomings’ (Ingold & Pálsson 2013), the ‘anthropo-not-seen’ (de la Cadena 2015), the ‘non-human turn’ (Grusin 2015), and ‘co-species histories’ (Tsing et al. 2017)”. (Lien-Pálsson 2019:4).

Úgy gondolom, néhány alapvető kérdésben mégis egy platformon vannak, ez pedig a szocialitás kiterjesztésének igénye az emberen kívülre, melynek konceptualizálásához természettudományos eredményeket és elméleteket is integrálnak. A következőkben a teljesség és a szigorú rendszerezés igénye nélkül szeretnék felvetni néhány olyan szempontot, ami az antropológia evolúcióelmélethez való viszonyának tisztázásán keresztül hozzájárulhat ehhez a problémához, és arra is rávilágíthat, mi indokolja egyáltalán ezt a kiterjesztést.

Az ember természete(i)

Nem hiszem, hogy sok társadalomtudóst megbotránkoztat az a vélekedés, miszerint a darwini elmélet a szociál/kulturális antropológusok számára irreleváns, ezért a közömbösségtől a főbiáig terjedő elhatárolódás mind tudományosan legitim hozzáállás, ahogyan azt Lakatos leszögezi egy, az evolúciós pszichológiát kritizáló fejezetben (Lakatos 2008:182). Az „emberi természet” szociobiológiai, evolúciós pszichológiai (vagy korábban szociáldarwinista) magyarázatai iránti jelenlegi érdektelenség Lakatos szerint abból az alapállásból fakad, hogy az emberi természet sajátossága egyetlen jellemzőben ragadható meg: ez a kultúrateremtő- és elsajátító képesség, egy ennél általánosabb vagy inkább részletekbe menő emberi természet feltételezése egyszerűen felesleges.

Ezzel azonban véleményem szerint csak semlegesíteni próbál egy különben nagyon is gyanakvással kezelt kérdést. Egyfelől a szociokulturális antropológusok „különösen kritikusakká váltak azoknak a faji és kulturális hierarchiáknak, valamint politikai egyenlőtlenségeknek a naturalizálásával szemben, amivel az evolúciós megközelítések az emberi sokféleséghez viszonyultak” – írja Yanagisako (idézi Schultz 2009:225). A redukcionizmus mint a természettudomány, a holizmus mint az antropológia adekvát megközelítése ésszerű status quo-nak tűnik, és az antropológia felosztásával az evolúció kérdéseit a biológiai- vagy paleoantropológiának utalják ki.

Az ilyen határmegvonó pragmatizmus hagyományosan a diszkontinuitás mellett teszi le a voksot abban a régi vitában, hogy az Ember és az Állat között folytonosságot, vagy szakadékot

kell-e feltételezni,⁵ s elfogadjuk az emberiség biológiai egységét a következő egyenletként: a természet egy, a kultúra számos; a számos kultúrában megnyilatkozó emberi természet maga a kultúra, hangsúlyozva, hogy „az ember képében a természet teljesen egyszeri, sehol másutt meg nem ismert projektuma áll előttünk” (Gehlen 1976:15). Nem véletlen, hogy teljesen eltűntek azok a korai kísérletek, melyek az emberi közösség mellett az élővilág más képviselői felé is hasonlóan odaadó figyelemmel fordulnak: Morgan munkáját⁶ az amerikai hódokról inkább csak kuriózumként emlegetik, míg más kutatók, mint Donald Thomson tudatosan szétválasztották és természettudományos ismeretterjesztésként prezentálták terepmunkájuk során gyűjtött megfigyeléseiket (Lien-Pálsson 2019:14). Ebben a modern ismeretelméleti rendszerben a természethez és kultúrához komplementer módon közelítenek, így „a társadalomtudományokban az a kérdés, hogy mi a természet, mi a medve, a búza vagy éppen mi a tó, elsősorban olyan formában merült fel, hogy ezek az entitások kulturálisan/társadalmilag miképpen értelmeződtek, konstruálódtak” (Mészáros 2019:148).

Ingold szerint az antropológusok hajlamosak egy furcsán ambivalens hozzáállást tanúsítani a nem-emberi állatokkal szemben, egyrészt felismerik, hogy a természet ember általi uralásának gondolata mélyen gyökerezik a nyugati gondolkodásban, míg más kultúrák nem osztják ezt a hierarchiát. Azt is felismerik, hogy az állat és ember fogalmi kulturális konstrukciók, melyek térben és időben változó definíciókat jelentenek. E mögött azonban egy kimondott-kimondatlan feltételezés áll, miszerint az ember ad értelmet a világnak, mely a maga nyers materialitásban „odakint” van (Ingold 1994:11).

„A ’természet’ ideje és tere folytonos; mi tesszük diszkontinuussá saját emberi céljaink érdekében, s ezt számos különféle módon végezzük. Valójában ez teszi az ’emberi kultúra

változatosságát’: az a sokféle mód, amellyel az emberi lények felszabdalgják állati tapasztalataik folytonos világát” (Leach 1996:84). A Leach-tól származó passzus felfogható az antropológus ars poeticájaként is, hiszen maga a megfogalmazás olyan poétikai minőséget hordoz, mellyel az antropológusok kivételes jelentőségű kérdésekben nyilatkozni szeretnek: „az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat” – fejezi ki hasonló költőiséggel Geertz (Geertz 1994:196). Csakhogy míg az antropológusok azzal küzdenek, hogy a különböző hálókat egymásra olvassák, a légy gyakran kimarad a képzetből. A pók hálója a légy számára készül, az emberpók hálója saját maga számára. Ezzel ironikus módon az ember a maga teremtette „második természetbe”, a kultúrába van bezárva, az állat (ki) a természetbe.

Az antropológia általános kategóriáit az utóbbi években újra kritika alá vonják az ontológiai antropológia képviselői, így az antropológia maga is ontológiaként válik láthatóvá (Wentzermattingly 2018). Ami Leach érvélesztését különösen érdekessé teszi, hogy nehéz szétválasztani érvélesztésében az evolúcióelméletet a filozófiai antropológiától, melynek legjellegzetesebb eszköze a (világban szegény) állat és az (önmagát a kultúrán keresztül kiteljesítő, nyitott) ember szembeállítása.

Az állati és emberi „lét” között feltételezett diszkontinuitásban Leach a darwini evolúcióelmélettel próbál valamilyen óvatos viszonyt kialakítani: „minden olyan viselkedési formánk, amely más állatfajoktól elválaszt minket, valószínűleg inkább genetikai örökségünk, mint kulturális neveltetésünk része. A nehézség csak az, hogy nem tudjuk pontosan, melyek ezek a jellemzőink” (Leach 1996:103). Az ítéletalkotás nehézsége tehát részben abban állna, hogy hiányzik egy igazolt igaz tudás az öröklés versus neveltetés vita tisztázásához, melynek segítségével végre objektíven kategorizálni lehetne „jellemezőinket”. Ennek hiányában még mindig eredményesnek mutatkozik az ember-állat szembeállítás, amelyben a „mi” közös emberségünk az ő hiányaikon keresztül nyer megerősítést:

„Ha úgy véled, hogy csak egy állat vagy a sok közül, híján mindenfajta halhatatlan léleknek, ám ugyanakkor képesnek tartod magad morális ítéletekre, fel kell tenned a kérdést: vajon a macskák és egerek, madarak és rovarok ugyancsak képesek-e morális ítéletekre” (Leach 1996:82). Mivel Leach retorikusnak szánta a kérdést, maga a megfogalmazás sugallja a megoldást. Az állatok között

5 Ebben a kérdésben Darwin egyértelműen a kontinuitás álláspontját képviselte, a különbségek fokozati jellegét hangsúlyozva. Bereczki szerint ez a legutóbbi kutatások fényében épp ellenkezőleg, tévedésnek bizonyul: „A megfigyelések és kísérletek adatainak az újraelemzése, továbbá az újonnan végzett kísérletek feltételeinek szigorítása azt a benyomást kezdte kelteni, hogy mégiscsak létezik az a Rubicon, amelyet az állatok nem képesek átlépni”.

6 Henry Lewis Morgan: *The American Beaver and his Works*. Megjelent 1868-ban.

nincs lényegi különbség:⁷ a macska és a szúnyog fajspecifikus különbségei elmosódnak, ha az emberrel állítjuk szembe, az állatokat a „genetikusan programozott” ösztönök irányítják, az embert azonban a nyelv kiszabadítja a „természet” fogságából, és a kultúrán keresztül a „csoport által meghatározottá” teszi (Leach 1996:91). A gondolatmenet ezzel zsákcába jut: hiszen azt már megállapította Leach, hogy különbözőségünk „feltehetőleg inkább genetikai”, ezt azonban nem ismerjük. Ahogyan azt Szokolszky Ágnes megjegyzi, a genetikai magyarázat hosszú időn át alkalmas volt arra, hogy kitöltse az űröket, melyekre a (természet tudományos) kutatások nem tudtak meggyőző válaszokat adni, miközben maga az öröklés *versus* nevelés vita azóta egy inadekvát kérdésfeltevésnek bizonyult (Szokolszky 2004:150), melyre alább még vissza fogok térni.

A kontinuitás-diszkontinuitás dilemma nem pusztán az objektív tudományos megismerés számára jár hozadékkal, hanem politikai és gazdasági stratégiák erjesztőjeként életbevágó következményeket hordoz mindazok számára, akik a demarkációs vonal túloldalára kerülnek (Wentzer-Mattingly 2018:145). A kontinuitás és diszkontinuitás tulajdonképpen nem eldöntendő ténykérdés, hanem interpretációs lehetőség (bár Stanley Fish meggyőzően érvelt amellett, hogy az úgynevezett tényeket is megelőzik az interpretációk, lásd Rabinow 1996:52). Nem a világ dolgainak esszenciális tulajdonságai, hanem a viszonyok aspektusai artikulálódnak benne: egyszerre van jelen a folytonosság és elkülönülés, és a kettő közötti oszcillálásban van a jelentések lehetősége. Ha azt állítjuk, az antropológus „az emberi kultúra változatosságát” vizsgálja, vagyis a világot kulturális szigetekre szabdalja, mihez kezdünk azzal, hogy az emberek, a valóságos emberek egy folytonos világban léteznek, és ez a folytonosság (is) az előfeltétele mindenfajta kapcsolatnak? (Ingold 2004:69) Választani az állat és ember, az egyetlen és számos világ, természet és kultúra, adott és konstruált között Ingold szerint mind annak a közös orientációnak a leágazásai, amelyek az individuális emberi lényt kivetik világban való létezésének viszonymátrixából, hogy aztán ezt a

7 „With the sole exception of the human species – which can objectivize itself as such, thanks to the reflective privilege conferred upon it by its interiority – the members of all species are thus reputed not to know that they belong to an abstract set that the external gaze of some systematizer has picked out from the web of living creatures in accordance with classificatory criteria of his own choosing” (Descola 2013:254).

világot a fejében alkossák újra (2004). Vajon nem az következik-e mindebből, hogy az antropológiának (a szociokulturális ágának) még radikálisabban kellene a kulturális relativista megközelítést képviselnie, és amennyire lehet, önreflexíven viszonyulni saját ontológiai előfelvetéseihez, és hogyan Lakatos javasolta, minél nagyobb távolságot tartani az evolúciós magyarázatoktól?

Hogyan lett a kultúrából szöveg

A kognitív nyelvészet tapasztalatai szerint a metaforikusság szorosan összefügg fogalomalkotásunkkal, „hétköznapi fogalomrendszerünk, mind a gondolkodás, mind a cselekvés tekintetében, alapvetően metaforikus természetű (Lakoff-Johnson 2003:3), a metaforák és analógiák legalább annyira összefüggnek a tudományos gondolkodással, mint a varázslással. Minden tudományterület számos fogalmat appropriál saját modelljei számára (Pál 2004), melyeknek egy többé-kevésbé koherens rendszerré kell csiszolódnia. Nem ritka, sőt logikus, hogy távoli helyekről kölcsönöznek az egyes tudományterületek, hiszen éppen ebből fakad a metaforák expresszív ereje, ami aztán fokozatosan annyira szervesül az adott fogalmakészlettel, hogy már senki nem gondol többé arra, hogy az örökség fogalma a biológiában csak a 19. század óta vált bevetté, és a jogból ered (Pálsson 2013:25), míg az eugenika elsősorban egy modern társadalmi projekt volt, biológiai metaforákban megfogalmazva (Rabinow 1996:98).

Ironikus módon az antropológia/etnográfia kultúrával és emberi természettel kapcsolatos értelmezése a kezdetektől összekapcsolódik az evolúció elméleteivel, a kiterjesztés és az analógia között ingadozva (Ingold 1986:30). Az a jól hangzó antropológiatörténeti narratíva, ami a kulturális relativizmust szembeállítja az „evolucionista”, az evolúcióelméletet (valamiféle) nyíltan magába olvasztó antropológiai iskolákkal, nem teljesen helytálló, mivel a kulturális relativizmus maga is egy darwini elképzelésből bontakozik ki.

Az evolúció elméletének a 19. században nem egy, hanem számos egymással versengő és egymásnak ellenmondó elképzelése volt, melyek sok, már jóval Darwin előtt elterjedt elképzeléseken alapultak, és amelyeknek egy része alól maga Darwin sem tudta kivonni magát (Kampis 2006). Darwin elismeréssel hivatkozik Tylorre saját, az emberi leszármazással foglalkozó munkájában, míg Tylor

evolucionizmusa nem a darwini, hanem a lamarcki felfogáson alapul (Ingold 1986:42). Tylor Spencert plagizálással vádolja, Boas pedig elüldözteti a félreértést, hogy Tylor, Spencer és mások Darwin munkája alapján, a biológiai evolúcióból vezetnek le saját elméleteiket, ám ironikus módon éppen Boas volt az, aki a darwini perspektívát elüldöztette (Ingold 1986:30). Boas, aki a faj hasonlatot a kultúrák sokaságára használta (Ingold 1986:33), felismerte, hogy a kulturális jegyek biológiai fajokhoz hasonlítása (Tylor eljárása) olyan esszencializmushoz vezet, melyet maga Darwin sikeresen kikerült. Darwint visszhangozva Boas kijelenti, hogy a vizsgálat kiindulópontja az individuum, ami a populáció alapegységét alkotja, akinek történeti egyedülállósága morfológiai és viselkedési sajátosságainak kombinációja. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy Boas „a felesleges elméletek alkotása helyett terepmunkára” buzdította kollégáit (Sárkány–Somlai 2004:23), az összehasonlító történeti módszer kritikájában ugyanis éppen a darwini evolúcióelmélet helytálló elvei tükröződnek: a szükségszerű fejlődés feltételezett törvényének, valamint az unilineáris evolúciónak a megalapozatlansága.

Az antropológia kialakulása és önálló tudományterületként való elkülönülése egybeesik a kolonializmus kiterjedésével, de a modern nemzetállami keretek és nacionalizmus eszmekörének kibontakozásával is.⁸ A nyelv ebben meghatározó identitásformáló szereppel bírt (Gal–Irvine 1995:967), míg az emberi evolúció vizsgálatában a nyelvhasználat, mint unikálisan emberi képesség továbbra is az egyik legfontosabb érv és a legtöbbet tárgyalt kérdés. Mindkét jelenség egyaránt szerepet játszott abban, hogy a 20. század folyamán a kultúra és nyelv (illetve azzal metonimikus viszonyban: szöveg) minél szorosabb összefüggésben értelmeződjön, és az antropológiai praxis önmeghatározásában elhalványuljon a faj-, és megjelenjen a fordítás-metafora. Azonban a jelentésátvitelnek megvannak a maga következményei. Miközben az egyik fogalommal tesszük érthetővé a másikat, ezen

8 A 19. század gondolkodói a nyelvet mint természeti képződményt fogják fel, ez a naturalizáció teszi olyan alkalmassá politikai egységek és igények alátámasztására, miközben egy különálló, a szociális kontextusról leválasztható nyelvtudomány megalapozásához vezet, a diszciplináris határok máig érvényes felosztása és a nemzetállamok nyelvi ideológiája tehát egy töről fakad, így a társadalomtudósok gyakran nem kellő kritikával kezelték a nyelvészeti kategóriákat, mikor társadalmi csoportok elemzésére és lehatárolására használták azokat (Gal–Irvine 1995:969).

a megfeleltetésen keresztül el is vonunk belőle valami (vagy valaki másnak) lényegeset. Érdemes hát fordított nézőpontból is feltenni a kérdést: mit takar ki a kultúra szöveggel való azonosítása?

Amikor a kultúra társadalmi örökségként való felfogását fokozatosan átveszi a kultúra mint szöveg felfogása, egy olyan jelentéseltolódásról van szó, mely hasonlatból metaforává, majd modellé nőtte ki magát (Asad 2004:97). Malinowski – aki terepmunkája során megtanulta a helyiek nyelvét – még csak párhuzamot von egy bennszülött nyelv elsajátításának és az idegen kultúrában való tájékozódás elsajátításának folyamata között (N. Kovács 2004), az 1950-es évektől viszont egyre gyakrabban és kiterjedtebb értelemben használják az antropológus tevékenységének magyarázatára, aki két szinten is „fordít” egyik kultúráról a másikra; először ekvivalens kategóriákat kell találnia a saját gondolkodásmódjában, majd szöveggé kell azt formálnia olyan olvasók számára, akik nem rendelkeznek tapasztalattal az ekvivalens kategóriák referenciáiról, vagyis az idegen kultúráról (Asad 2004:99; N. Kovács 2004:7). Ingold szerint ez a felosztása a világnak sajátosan lehatárolt kulturális szigetekre, egyszerűen az antropológia önigazolásához szükséges, mellyen saját magának jelölte ki az egyes részek közötti fordítás feladatát (Ingold 2004:64).

A kultúra szövegalapú felfogása a geertz-i szimbolikus antropológiában bontakozik ki modellértékkel. Az érzékletes analógia, miszerint a bali kakasviadal olyan élmény a bali emberek számára, mint „amit más vérmérsékletű és más hagyományokkal rendelkező népeknek a Lear király és a Bűn és bűnhődés ad” (Geertz 1994:181), nem csupán a laikus olvasó felvilágosítása azt illetően, mi a kulturált módja a katarzis megélésének Balin. Nem véletlen, hogy egy szövegalapú művészeti produktummal von párhuzamot. A kakasviadal eseménye Geertz számára „egyfajta szöveg, mely más szövegekhez hasonló módon (és egyben más szövegek segítségével) értelmezhető” (Szűcs 2004). A kultúra szöveggé váló kezelése és így az antropológus számára kínálkozó értelmezői pozíció szerint interpretációk (a bali emberek olvasata) interpretációit hozza létre (vagy még azoknak is az interpretációit, amiről majd az olvasók is létrehozzák a saját interpretációikat).

Szépen összegzi ezt Bauman, felvetvén a kérdést, van-e posztmodern szociológia? „Nem képzelhető el olyan külsődleges szempont, amelyből ez az egymás mellett létező sokféleség egyszerűsíthető lenne. Ezért inkább a Geertz által megfogalmazott 'sokrétű leírás' (thick description) az egyetlen elfogadható

kognitív stratégia: a számunkra idegen tapasztalat jelentésének megtalálása az azt megalkotó hagyomány (életforma, életvilág, stb.) 'mélykutatása' által, majd annak lefordítása – amilyen kis veszteség árán csak lehet – egy, a saját hagyományunk (életformánk, életvilágunk) által befogadható formában” (Bauman 1993:16). A kultúrát szöveggként kezelő, a nyelvi kiindulású metaforából következően csak a szimbolikus dimenzióra koncentráló, a természettudományoktól nem csak modellként, de referenciaként is elhatárolódó posztmoderneknek kevés mondanivalójuk van természetről, anyagi kultúráról és annak előállításáról (Smart 2011:332). A geertz-i hermeneutikai megközelítéshez akár folytatólagosan, akár kritikailag kötődnek azok, akiknek az írás, narratívák és reprezentáció, valamint ezen keresztül az antropológia önreflexiója áll vizsgálódásaik középpontjában. Egyes képviselői, mint James Clifford, Rabinow kifejezésével élve, egyfajta „textuális meta-antropológiát” művelnek (Rabinow 1996:38), azokat a szövegszerkesztési eljárásokat elemzik, amelyek az antropológiai autoritást és ezen keresztül a kulturális másságról szóló autentikus reprezentációt megteremtik, azaz „felmutatják a jelentéseket”. (Pl. a bali kakasviadal leírásán keresztül jut arra Clifford, hogy inkább a reprezentáció előjogáról van szó, a megértés kisajátításáról, mely összefügg az elbeszélői fogások ügyes alkalmazásával (Rabinow 1996:39–40).

A posztkolonialista és feminista kritika joggal mutat rá maguknak a nyelveknek az egyenlőségére ebben a fordítási projektben, és megerősíti azt a következtetést, hogy a fordítás metafora inkább igazolja a tudományos praxist és neutralizálja az ezzel járó hatalmi pozíciót, mint magyarázza a kultúra mibenlétét (Asad 2004:123). Ez a kritika azonban inkább magára a fordítás mint feladat metaforára vonatkozik, és kevésbé érinti magát a kultúra és szöveg viszonyát. Éppen ezért a „kinek a hangja” és „ki a szerző” problémái foglalkoztatják, továbbra is a nyelvi reprezentáció kérdéseit állítva a középpontba. Ez vezet pl. az olyan kísérleti szövegalkotási technikákhoz, ahol a polivokális biztonságítja a marginalizált társadalmi csoportok és tárgyiasított, elszemélytelenített antropológiai adatközlők emancipációját.

A nyelv ilyen értelemben továbbra is a kultúra, vagy az identitás ideáltipikus vonatkoztatási pontja marad, és mivel egyszerre alkalmas a kultúra működésének és az embert az állatvilágból kiemelő unikális voltának magyarázatára, innen már kézenfekvő arra a következtetésre jutni, hogy minden

jelentés emberi, míg az emberen kívüli (alatti) világnak csak az ember ad valódi (szimbolikus) jelentést, a szó emelkedett értelmében. A kakasokról nincs sok mondanivalónk, véres arénájuk csupán a lokális identitások projektív felülete. A „humanista” posztmodernnek szimbolikus és interpretatív antropológiája azért nem tud mit kezdeni a szimbólumok egymásra referáló rendszerén túli világgal – így az emberi lényektől különböző lényekkel, melyeket a természet folytonos terében tételez –, mert a szemiotikának csak a szimbolikus dimenzióját azonosítja magával a jelentéssel. Geertz saját kultúra koncepcióját szemiotikaiként jellemzi, és valóban a szemiotikából származó szimbólumfogalom segítségével igyekszik (meglátásom szerint) elkerülni egy átbiztosított kultúrafelfogást, kijelentve, hogy „a szociobiológia saját zűrzavarában kimúlásra ítélt, degeneratív kutatási program” (Geertz 1994:314).

Azt a törekvést tehát, hogy az antropológus tevékenységét és az antropológia mint tudomány jellegét elhatárolják a természettudományos kritériumoktól, és az interpretáció hangsúlyozásával egy egészen más minőséget rendeljenek az antropológiai szövegekhez, nem a tudományos kritériumok megkerülésének, hanem egy redukcionista szemlélet (illetve egy behaviorista megközelítés) kikerülésének igénye indokolja. Ironikus módon, amikor az állati kultúrák kérdésére kerül sor, a társadalomtudósok azok, akik készséggel fogadnak el nagyvonalú általánosításokat és az ösztönökre alkalmazott mechanikai metaforákat. Ingold kisé sarkos megfogalmazása szerint a biológia és a kultúra komplementerként kezelt viszonyából könnyen az következik, hogy az embereket az első a gének számára, a második a kultúra számára fenntartott közlekedési eszközként kezeli, az elmét pedig kulturális tartalmak konténerként (Ingold 1986:293).

Geertz maga nem volt ignoráns a kurrens evolúcióbizológiai elméletekkel szemben, és ahogyan Ortner rámutat, saját kultúrafelfogásának kialakításában nem felejtette el számba venni azokat. Geertz az elme evolúcióját illető kérdésekben elég józannak és kritikusnak bizonyult, ahogyan az jól látszik *The Growth of Culture and the Evolution of Mind* című szövegéből. Ami a geertz-i kultúrafogalomban meghatározó jelentőségű volt Ortner szerint, lehetővé tett egy olyan megközelítést a jelentés-képzés hangsúlyozásával, melyben a cselekvők ágenciája kiemelt szerephez jut a szükségletek, érzelmek és vágyak adott helyen és időben

konstruált voltának hangsúlyozásán keresztül (Ortner 1999). Csakhogy állatok, növények és gombák, mikroorganizmusok (vagy épp folyók) esetében a „hangadás” szimbolikus jelentőségű, emancipatorikus gesztusa és metaforája éppen a hiányt emeli ki, és a nyelvre vezet vissza a jelentés és a valódi ágencia birtoklásának lehetőségét, „elhomályosítva bármilyen interaktív dimenziót és az ebből fakadó tudás kibontását” (Lescureux 2006:465).

A jelentés természete

Míg a modern szemiotika egyik felfogása szorosan összefonódott Saussure nevével és munkásságával, amelynek eredménye egy szemiotikával átszőtt nyelvi strukturalizmus lett (Szívós 2012:49), addig az amerikai Charles Sanders Peirce egy semmilyen más tudományterületnek nem alárendelt szemiotikát dolgozott ki, amely lehetővé tette a jelviszony sokkal általánosabb, „nyelvi imperializmustól” megszabadított megalapozását (lehetővé téve a szemiotikai horizont kitágítást pl. a természettudományok felé).

A strukturalista jelfelfogásban Saussure a „szimbólum sajátosságait az általában vett jel tulajdonságaiként vezeti be, mondhatni nagyrészt a szimbólum felől határozza meg a jel fogalmát” (Szívós 2012:82), ezzel szemben a jelek peirce-i hármas felosztása indexre, ikonra és szimbólumra – nem a nyelvre, még csak nem is az emberi nézőpontra alapozott. Geertz a peirce-i szemiotika szimbólumfogalmából indult ki saját kultúrafelfogásának kialakításakor, és mivel a szimbólumok „publikus” természete volt meghatározó érvelésében, más irányból, de szintén a szimbólum számára sajátítja ki a jelentés fogalmát. Természetesen nem azt állítom, hogy a szimbólumoknak ne lenne központi szerepe az emberek közötti viszonyokban. Éppen a szimbólumok alkalmazásának képessége és használata az a problémakör, ahol természettudósok, pszichológusok és társadalomtudósok jól megférnek együtt (lásd a Kapitányék által szerkesztett *Jelbeszéd az életünk tanulmányköteteket*).

Mégsem mondanám, hogy ami a szimbólumon túl van, érdektelen az ember számára. A peirce-i felosztásra támaszkodó bioszemiotikai kutatások szerint az indexikus jelviszony az élővilág működésének alapvető szervezője, de az ikonikus jelviszony is széles körben elterjedt, és bár a szimbolikus valóban az ember saját terrénumának tűnik, óvatosan kell

bánnunk a kizárólagosságokkal.⁹ A jeltípusoknak nemcsak tipologizálása és egyenkénti definiálása, hanem egymáshoz való viszonyának tisztázása is elengedhetetlen, komplex infrastruktúráként és időbeli megalapozottságában is. A szimbolikus jelviszony az indexikus és ikonikus jelviszonyokból „nő ki”, és mind kognitív, mind materiális értelemben az előző kettő nélkül nem létezik (Deacon 1997, 2016).

Deacon magának a szemiotikai konvencióknak az elsajátítását elemezve vázolja fel, hogyan ágyazódik be a szimbólumok értelmezésének elsajátítása a kisgyermeket körülvevő játékos és instrumentális interakciókba. A kognitív ugrások hierarchikusan kötődtek: az ikonikushoz nem szükséges az indexikus, de az indexikushoz az ikonikus ismétlődése igen. Éppen ezért ahhoz, hogy a gyermek képes legyen arra, hogy a szimbólumokhoz egyáltalán hozzáférjen, már meg kellett értenie a hasonlóságon alapuló ikonikus viszonyokat és a rámutatáson alapuló indexikus viszonyokat. Így képessé válik arra a ráismerésre, hogy a szimbolikus viszony egy alapvetően más minőséget képvisel, egy „rendszer a rendszerben” elvként újraszervezi a már elsajátított tudásformákat (Deacon 2016).

De, ha lényegében konszenzus van arról, hogy a szimbolikus jelentésképzés csak az ember esetében válik életének természetes velejárójává, nem épp a szimbolikus antropológiát igazolja-e? „Az ember gondolkodása a szimbólumok révén társas aktus lett, hiszen a szimbólumoknak csak csoportos gondolkodás, megértés, kommunikáció révén lehet értelmük. [...] Az emberi agy egy olyan szerkezet, amely szimbólumok csoportprocesszálásának eszköze” (Csányi in: Jelbeszéd, 39). Deacon, bár arra jut, hogy az emberi agy adaptálódott a „szimbolikus niche”-hez, azt is hangsúlyozza, hogy a nyelvi „képesség”, ahogy más szimbólumrendszerekkel való manipuláció képessége, nem egyszerűen az indexen és ikonon túllépő tudást jelenti. A virtuális természetű szimbólumok indexikus és ikonikus módon referálnak egy közös, fizikai valóságra. „A gondolatnak nem a nyelvi forma ad jelentést, hanem az átvitt tapasztalat, amely lényegétől elválaszthatatlanul testi jellegű – akciókra, sikeres és sikertelen cselekvésekre, elszenvedett hatásokra, az organizmus és a környezet struktúráinak közös

⁹ A ceffélék és emberszabásúak szimbólumhasználatával kapcsolatos kutatásokba ennek a szövegnek a keretei között nincs mód elmélyülni, bár arra intenek, hogy itt sem éles határokat, hanem spektrumot érdemes feltételezni.

működéseire vonatkozik” (Kampis 2002), melynek során tudatos és öntudatlan módon számtalan interakcióban veszünk részt fajtársainkkal és más élőkkal (vagy éppen élettelen entitásokkal), így az ember vizsgálata valójában sosem elválasztható ettől a diverz kapcsolatrendszerrel. Ha a jelentést kiszajátítjuk az emberi kultúra és emberi értelem, cselekvőképesség számára, elnémitjük azokat a dinamikus viszonyrendszereket, melyek a nem-emberi entitásokkal való kapcsolatainkat jellemzik, elmosva, „how reciprocal interpretations of behavioral and environmental signs have built up the respective knowledge of coevolving humans and animals” (Descola 2014).

A peirce-i szemiotikának tehát alapvető jelentősége van abban a vonatkozásban is, hogy a jelentésalkotás kiterjeszhetővé válik az egész élővilágra, ahogyan az a bioszemiotika megjelenésével nyilvánvalóvá vált (Szívós 2012:338). A jelbeliséget viszonyban elnyert funkcióként kell felfognunk, tehát a jelentés mindig interpretációként jön létre. „Az élet maga” –, ahogy Geertz hivatkozik rá, tehát alapvetően szemiotikus folyamat, mondja Kohn (Kohn 2013:59), melyben nem csak az ember interpretál, de nagyon nyitott folyamat, éppen az interpretáció szükségszerűen szubjektív volta miatt. (Ilyen értelemben az etológus is interpretációk interpretálásával foglalkozik). Mielőtt naiv antropomorfizmusnak hihetnénk ezt a megfogalmazást, Neuman (2006) szerint fontos megértenünk, hogy a jelfolyamatok az élet minden aspektusában jelen vannak, az organizmusok között és azok belső, biológiai szerveződési szintjei között egyaránt. Az élőlények jelentésképző rendszerek. Az interpretáció magában hordozza a félreértés lehetőségét, és minél összetettebb egy élőlény idegrendszere, annál inkább kitágul a jelfeldolgozás spektruma (Szívós 2012:338), illetve a világról alkotott absztrakciós modellek összetettségét (Csányi 1995:23).

Az emberen túlit is magában foglaló szemiozsis integrálására az antropológiában Kohn kísérlete (How Forests Think) volt az utóbbi évek egyik legnagyobb hatású munkája. Éppen ezért tanulságos lehet Descola kritikája, aki szerint a következetes lépés az lenne, ha Kohn nem csak azt mutatná be, hogyan interpretálják a Runa indiánok más – nem-emberi – ágensek interpretációit, hanem hogy az etológiának vagy a növényi kommunikáció kutatásának, a biomimetikának vagy a kognitív kutatásoknak (a teljesség igénye nélkül) mi mondanivalója van minderről (Descola 2014).

A szociobiológiától a bioszocialitásig

Bár Descola elvárása Kohn felé talán embertelen vállalkozásnak tűnhet, kritikájában visszatér az a motívum, hogy az antropológiának nem elég saját „nyugati” ontológiai előfeltevéseit elővigyázatosan kezelni, mindeközben másik lábával mégis a nyugati tudományos diskurzusok talaján kell állnia. Az antropológiából erre egy olyan válasz érkezett a fejlődési rendszerelmélet beemelése révén (lásd Ingold–Pálsson 2013), ami kritikus a neo-darwinista megközelítéssel szemben, és megpróbálja kikerülni a természet-kultúra, öröklés-nevelés ellentétként való megfogalmazását, felülírva azt az elképzelést, mely szerint az biológiai és szociálintropológia megközelítései ellentétesek (Fuentes 2018).

A Susan Oyama nevéhez köthető fejlődési rendszerelmélet (FRE) egy radikálisan új megközelítést jelentett a korábbi géneközpontú evolúcióelmélet-hez képest, az egyedfejlődést és az egyed életciklusát emelve a fókuszba. Ez a folyamat alapú felfogás a funkcionalista magyarázatokkal szemben összhangban van azzal a törekvéssel, mely a kultúrát nem a biológiára „ráépülő”, azt az emberi tapasztalattól leválasztott és csakis (viszonylag) objektív természettudományos magyarázatokon keresztül hozzáférhető valóság-rétegeként kezeli, hanem a mozgás, növekedés, változás folytonosságában, a kölcsönösen meghatározó viszonyok szövedékében ragadja meg a személyt (Ingold 2013:8).

Az élet ilyen értelemben „bioszociális”, mivel a viszonyok kölcsönösségéből fakadó szocialitást az organikus növekedés és lebomlás, a dinamikus önszerveződés révén a biológiával azonos síkra emeli, azonban az összetétel inkább kifejezésbeli kényszerűség. Az összetételek ugyanis azt sugallják, mintha a kultúra és biológia különálló tartomány lenne, összekapcsolásuk pedig valamilyen hibrid dolgot eredményezne. A FRE-t követő megközelítés éppen ezzel ellentétben, „minden korábbi kísérletnél határozottabban lép fel a fejlődési folyamatok és források igen tág tárházának az evolúciós folyamattal való lényegi összekapcsolásának programjával” (Nemes – Molnár 2004:277). A biológiai és a szociális így nem komplementerek, hanem egy és ugyanaz a tartomány (Ingold 2013:9), ahol minden szintnek megvan a maga komplexitása, és nem lehet kijelölni egy határvonalat, ahol azt mondhatnánk, itt kapcsolódik be a kultúra mint második természet.

Természetesen ehhez elengedhetetlen az öröklés fogalmának kiterjesztése. Ahogyan a jelentés nem csak szimbolikus, az öröklés nem csak genetikusan.

kiterjesztett öröklődés modelljében „a fejlődéshez hozzájáruló tényezők között nincs olyan különbség, ami a magyarázatban az egyik kitüntetett voltát igazolni tudná” (Nemes – Molnár 2004:283), így az epigenetika, a niche-konstrukció, a koevolúciós folyamatok és a viselkedésformák továbbadása a genetikai információval együtt alkot komplex mátrixot.

Persze az antropológiából sem hiányzott ez a fajta érzékenység, ahogyan azt Mauss egy rövid, de annál inspirálóbb esszéjében megfogalmazta a 30-as években (*A test technikái*). E szövegben – mely a test és társadalom viszonyáról való társadalomtudományi gondolkodást szerteágazó irányokba indította el, és a performativitás, megtestesítés elméletei révén újra az antropológiai figyelem középpontjába emelte a '90-es évektől –, Mauss kijelenti, hogy nem létezik a „természetes” viselkedés, s minden viselkedés a szociálisan közvetített tanulás megtestesülése. „A társadalomnak köszönhető, hogy létezik a kész mozdulatok biztonsága” (2000:446), mondja, s ez a biztonság a társadalmi (főleg gyermekkorban végbement) tanulás következtében immár tudattalan rutinként testesül meg, helyes, természetes, szép, megfelelő, hatékony vagy egyszerűen csak transzparens mozdulatsorokban, de amint egy másik társadalmi vagy történeti praxissal összehasonlítva jelenik meg, hirtelen láthatóvá válik sajátos kivitelezettsége. Mauss a technikát úgy határozza meg, hogy hagyományos és hatékony cselekvés, ebben pedig nincsen különbség a mágikus, vallásos, szimbolikus cselekvés vagy bármilyen más tevékenység között, ahol az ember saját testét, mint „szerszámot” használja. „A gesztusok kompetenciájának mimetikus elsajátítása intézményesített normákat, értékeket és hatalmi viszonyokat foglal magába”, mondja Wulf (2007:93), s ezen keresztül nyílik meg az a kölcsönhatás, ami a rituális cselekvéssorozatok „fizio-pszicho-szociológiai összetételeivel” (Mauss 2000:444) kapcsolatban a helyes végrehajtás, a hatékonyság és a szubjektív érzetek között fennáll. Mauss esszéjét azzal zárja, hogy feltételezhetően a misztikus állapotok mélyén is olyan test-technikák állnak, melyeknek megfigyelésében még nem mélyültünk el eléggé.

Úgy gondolom, Mauss gondolatmenetéből egyértelmű, hogy nem a „kultúrába zárt” ember, hanem az élettani-kulturális egészként felfogott ember az esszé témája. A testközpontú, organizmikus evolúciós szemlélet és a tapasztalat testi alapú szerveződése, ami Kampis szerint az újabb evolúciós pszichológiában, a kognitív nyelvészetben és az elmefilozófiában „embodied mind” kifejezéssel

adható vissza, összhangban van a bioszocialitás gondolatával. „A természet, mellyel születünk, és amelyet kiteljesítünk, teljességgel bioszociális, az emberi tevékenységekben megtestesülő” (Pálsson 2013:24).

Mindez nagyon érdekes, de nem az-e az antropológia feladata, hogy arról nyújtson koherens beszámolót, hogy „a legbensőségesebb sajátságainkál megragadott, kicsiny és viszonylag lokalizált embercsoportok miként szervezik meg önnön létezésüket, és miként adnak értelmet az őket körülvevő világnak”? (Zonabend 1994:6) Ilyen szempontból nem irreleváns-e, hogy mit gondol Susan Oyama vagy épp Tim Ingold az evolúcióelmétről? Az eddigi gondolatmenetből az következik, hogy nem. Láttuk, hogy az antropológusok sosem tudták kivonni magukat koruk evolúcióelméletének nézetrendszerei alól, még akkor sem, ha szándékosan az anti-antievolucionista stratégiát követték (Schultz 2009), ahogyan az evolúcióbiológiában „mind a mai napig érvényesülő dualisztikus (a természet-nevelés distinkción alapuló) gondolkodásmód” (Nemes–Molnár 2004:287), illetve az alkalmazott (mechanikus, gépi) metaforák és nyelvi reprezentációk összjátékaként kialakuló terminológia episztemológiai következményei is jól láthatóak. A memetika például nem tudott a kulturális minták terjedésének megalapozott elméletévé válni, mert a gént tekintette az alapegység analógiájának. Ez egy ma már megkérdőjelezett genetikaszemlélet oldalhajtsa, és talán a modern ipari tömegtermelés, ami egymással identikus termékeket hoz létre, megtevesztő metaforikus bázist nyújtott a memetika számára. Amikor „imitálunk, azt másoljuk, ami a mém fenotípusa... Így még egy mechanikus imitáció sem felel meg a génreplikációnak. Ha azonban az imitáció nem mechanikus, ha az imitátor értékelésén múlik, mit kell imitálni, akkor az imitáció kontextus- és tartalom-érzékeny folyamat, nem pedig pusztán másolás” (Jablonka-Lamb 2006:211, idézi Schultz 2009:229).

Egyáltalán nem mindegy tehát, hogy az antropológus milyen előfeltevésekkel és kategóriarendszerrel érkezik a terepre (legyen az Budapest vagy a szibériai tundra). Az embodiement és a bioszocialitás egyfelől magával vonja azt, hogy az antropológus saját testéhez mint a tapasztalat és megértés eszközához viszonyul, másrészt a szocialitás kiterjesztésének segítségével személyeket, dinamikus viszonyrendszert láthat ott, ahol eddig természeti háttérrel látott, bár adatközlői személyekre hivatkoztak, legyenek azok nagymamákként

megnevezett tavak (Mészáros 2019), ősként számon tartott és elgyászolt diófa (Jackson 2018) vagy a másnapi vadászatról álmodó kutya (Kohn 2013). Éppen az egyéni célok, különbségek, képességek, pozíciók és lehetőségek miatt minden ember és minden élőlény sajátos kreatív ágenciával bír (és éppen az ettől való megfosztás intézményesül a modern ipari farmgazdálkodásban, mely az állatok sosem látott mértékű nyomorát hozta magával, melyet térben és láthatóságban ki kell szervezni a fogyasztó horizontjából).

Multidiszciplináris bizalom

A különböző hagyományokban más-más felosztás szerint strukturálódó antropológia erőssége Fuentes szerint éppen az állandó dialektikusság és véleménykülönbség, ami lehetővé teszi, hogy egy integratív, intellektuálisan bőkezű tudomány maradjon, ami képes kezelni a komplexitást és szükségyszerű bizonytalanságot (Fuentes 2018). Ehhez, ahogyan története során számtalan más tudományterületre hatást gyakorolt (nem beszélve a képzőművészetről), folyamatos termékeny csereviszonyban kell állnia akár látszólag távol eső diszciplínákkal és módszertanokkal is.

A szocialitás kiterjesztett felfogása nem az egyetlen, kizárólagos és talán nem a legközvetlenebbül hasznosnak tűnő viszonyulás, mely a globális kihívásokra és krízisekre próbál valamilyen választ nyújtani, de három olyan hozadéka biztosan kínálkozik, ami hatással lesz, s már most is hatással van az antropológiai elméletek és gyakorlatok irányára.

Először is, az antropológia újraértékeli és olvassa saját örökségét (ahogyan azt tette már számtalanszor, például a posztkoloniális és feminista kritikák nyomán), mely a „klasszikusok” esetében más dimenziók kiemelését, illetve kevésbé kanonizált szerzők felfedezését vonja magával, egy visszafelé követett hagyomány keresésével és felszínre emelésével. Másodszor, olyan új értelmezési kereteket nyújthat, ami a korábbi paradigmában eleve fel sem merülő kérdésekre irányítja a figyelmet, és új összefüggések, az összeszövődések más módjait és hierarchiáit képes értelmezni. Harmadrészt, korábban különállóként kezelt tudományterületek képviselői között az együttműködések, szerveződések, dialógusok korábban nem tapasztalt mértékű intenzitása figyelhető meg, a főemléskutatóktól az ornitológusokon át a mikrobiológusokig vagy akár az élettelen

entitásokat, jelenségeket vizsgáló kutatókig számos kísérlet születik a kollaborációra.

Mindez annak a gyakorlatára is kihat, hogyan kell nem csak egymás eredményeire támaszkodva, de együtt kutatni. Rabinow (1996:167) beszámol a biokémikus Tom White-tal való együttműködésének történetéről, melynek kezdetén az egymás iránti kölcsönös bizalom és a másik képességeinek, szakismeretének elismerése meghatározó mozzanat volt. A kölcsönös bizalom az együttműködés során elengedhetetlen, és nem a kritikátlan elfogadást, hanem azt a nyitottságot értem alatta, ami fogékonytá teszi a résztvevőket egymás megközelítéseinek, beszédmódjának megismerésére.

Felhasznált irodalom

- Asad, Talal 2004 A kulturális fordítás fogalma a brit társadalomantropológiában. In N. Kovács Tímea szerk. *A fordítás mint kulturális praxis*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 97-131.
- Bauman, Zygmund 1993 Van-e posztmodern szociológia? *Replika* 9–10:7-22.
- Bereczkei Tamás 2010 Darwin öröksége a pszichológiában: ami „átjön”, és ami „nem jön át”. *Magyar Pszichológiai Szemle*, (65) 1:7-24. <https://doi.org/10.1556/mpszle.65.2010.1.2>
- Csányi Vilmos 2007 A természettudományos gondolkodásról. *Magyar Tudomány*, 2:132-140. <http://www.matud.iif.hu/07feb/03.html>
- Csányi Vilmos 1996 Gondolkodás, gondolkodás szimbólumokban. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk*. Osiris-Századvég, Budapest, 23-41.
- Deacon, Terrence W. 1997 *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. W.W. Norton & Company, New York, 69-101.
- Deacon, Terrence W. 2016 On Human (Symbolic) Nature: How the Word Became Flesh. In Etzelmüller, Gregor – Tewes, Christian ed. *Embodiment in Evolution and Culture*. Mohr Siebeck.
- Descola, Philippe 2013 *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press, Chicago and London. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>

- Descola, Philippe 2014 All too human (still): A comment on Eduardo Kohn's How forests think. HAU: *Journal of Ethnographic Theory*, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau4.2.015> (Letöltés: 2020.05.28.)
- Fuentes, Augustín 2018 Towards integrative anthropology again and again: disorderly becomings of a (biological) anthropologist. *Interdisciplinary Science Reviews* (43) 3–4:333–347. <https://doi.org/10.1080/03080188.2018.1524236>
- Gal, Susan – Irvine, Judith T. 1995 The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference Author(s). *Social Research* (62) 4:967–1001.
- Geertz, Clifford 1994 Sűrű leírás. In *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 170–199.
- Gehlen, Arnold 1976 *Az ember*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Hornborg, Alf 2017 Dithering while the planet burns: Anthropologists' approaches to the Anthropocene. *Reviews in Anthropology* (46) 1:1–17. <https://doi.org/10.1080/00938157.2017.1343023>
- Ingold, Tim 1986 *Evolution and social life*. University Press, Cambridge.
- Ingold, Tim 1994 Introduction. In Uő ed. *What is an animal?* Routledge, London.
- Ingold, Tim 2004 A fordítás művészete egy folytonos világban. In N. Kovács Tímea szerk. *A fordítás mint kulturális praxis*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 47–72.
- Ingold, Tim 2014 That's enough about ethnography! HAU: *Journal of Ethnographic Theory* (4) 1:383–395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Ingold, Tim 2013 Prospect. In Ingold, Tim – Pálsson, Gísli ed. *Biosocial Becomings*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139198394>
- Jackson, Michael D. 2018 *Forms of life and life itself: Reflections on human relations with ideas, artworks, and other species*. Letöltés: 2020.04.04. HAU, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/700981>
- Kampis György 2002 A gondolkodó test. *Magyar Tudomány*, <https://epa.oszk.hu/00700/00775/00038/33-41.html> (Letöltés: 2020.01.19.)
- Kampis György 2006 Bevezető tanulmány. In Darwin, Charles *A fajok eredete*. Typotex, Budapest.
- Kohn, Eduardo 2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520956865>
- Lakatos László 2008 Biológiai imperializmus. In Némedi Dénes szerk. *Modern szociológiai paradigmák*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Lakoff, George – Johnson, Mark 2003 (1980) *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago and London, 3–10. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226470993.001.0001>
- Leach, Edmund 1996 *Szociálanropológia*. Osiris, Budapest, 74–105.
- Lescureux, Nicolas 2006 Towards the necessity of a new interactive approach integrating ethnology, ecology and ethology in the study of the relationship between Kyrgyz stockbreeders and wolves. *Social Science Information* (45) 3:463–478. <https://doi.org/10.1177/0539018406066536>
- Lien, Marianne Elisabeth – Pálsson, Gísli 2019 Ethnography Beyond the Human: The 'Other-than-Human' in Ethnographic Work. Letöltés: 2020.01.24. *Ethnos*, <https://doi.org/10.1080/0141844.2019.1628796>
- Mauss, Marcel 2000 A test technikái. In *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 425–446.
- Mészáros Csaba 2019 Kié az Antropocén? *Replika* 113:145–164. <https://doi.org/10.32564/113.8>
- N. Kovács Tímea 2004 Kultúrák, szövegek és határok: a fordítás. In N. Kovács Tímea szerk. *A fordítás mint kulturális praxis*. Jelenkor Kiadó, Pécs.
- Nemes László – Molnár Péter 2004 Gén, információ, reprezentáció. In László János – Kállai János – Bereczkei Tamás szerk. *A reprezentáció szintjei – Kognitív szeminárium*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Neuman, Yair 2006 Why do we need signs in biology. *Rivista di Biologia/Biologia Forum*, 98:497–513.
- Ortner, Sherry B. 1999 Introduction. In Uő ed. *The Fate of Culture*. University of California Press, Berkeley.

- Pál Eszter 2004 „Társadalmi evolúció” és „organizmus” avagy: mire jók a metaforák? In Sárkány Mihály – Somlai Péter szerk. *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban*. Napvilág Kiadó, Budapest, 95-116.
- Pálsson, Gísli 2013 Ensembles of biosocial relations. In Ingold, Tim – Pálsson, Gísli ed. *Biosocial Becomings*. Cambridge University Press.
- Rabinow, Paul 1996 *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Sárkány Mihály – Somlai Péter 2004 A haladástól a kontingenciáig. In *Az evolúció elméletei és metaforái*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Szívós Mihály 2012 *A jeltől a kódig. Rendszeres szemiotika*. Loisir Kiadó, Budapest. <https://doi.org/10.17107/KH.2016.13.189-195>
- Szívós Mihály 2016 Bioszemiotika, egy fiatal tudomány. Rövid történeti áttekintés és néhány alapvető problémakör felvázolása. *Kaleidoscope*, (7) 13:189-195.
- Schultz, Emily 2009 Resolving the Anti-Antivolutionism Dilemma: A Brief for Relational Evolutionary Thinking in Anthropology. *American Anthropologist* (111) 2:224-237. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01115.x>
- Smart, Alan 2011 The Humanism of Postmodernist Anthropology and the Post-Structuralist Challenges of Posthumanism. *Anthropologica* 53:332-334.
- Szokolszky Ágnes 2004 Öröklés-környezet: mit is jelent az is? In Pléh Csaba szerk. *Bevezetés a pszichológiába*. Osiris, Budapest, 134-160.
- Szűcs Balázs 2004 *A jelentések nyomában*. MTA PTI, Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest. Letöltés: 2020.5.28. <https://mek.oszk.hu/01700/01709/01709.htm>
- Wentzer, Thomas Schwartz – Mattingly, Cheryl 2018 Toward a new humanism. An approach from philosophical anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (8) 1–2:144-157. <https://doi.org/10.1086/698361>
- Wulf, Christoph 2007 *Az antropológia rövid összefoglalása*. Elektronikus változat. Enciklopédia Kiadó, Budapest.
- Zonabend, François 1994 Előszó. In Descola, Philippe – Lenclud, Gérard – Severi, Carlo – Taylor, Anne-Christine ed. *A kulturális antropológia eszméi*. Osiris-Századvég, Budapest, 5-11.