

## TÁJÉKOZÓDÁS

### A NYELVMEGÉRTŐ SZOCIOLÓGIA VÉDELMEBEN – Peter Winch megértés-koncepciójának kritikáiról –

SIVADÓ Ákos

Miskolci Egyetem, BTK, Filozófiai Intézet, Szociológiai Intézet  
H-3515 Miskolc, Egyetemváros; e-mail: akos.sivado@gmail.com

**Abstract:** In his highly influential book (*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, first published in 1958), Peter Winch introduces an alternative concept of interpretive social science, in which the focus is shifted from the actors' subjective motives to the common elements found in every understandable action: language games and rule following. This Wittgensteinian, linguistic version of interpretive social science has had its vast array of critics throughout the years: according to some of them, it neglects the practical side of sociology; while others claim that it fails to properly answer the questions raised by the translation from one language game to another, or that it renders critical social theory impossible. In my article, I try to critically reflect upon these critiques themselves, showing that the Winchian theory does not overlook the practice in understanding the different forms of life; that with slight modifications it is able to cope with the problem of translating, and that it doesn't aspire to be the critical theory that many of its critics would like it to be.

**Összefoglaló:** Peter Winch 1958-ban megjelent nagyhatású könyve (*A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*) a megértő társadalomtudomány olyan alternatív koncepcióját nyújtja, melynek alapján a megérteni kívánt aktorok szubjektív sajátosságairól (az általuk megélt élményekről vagy az általuk konstituált cselekvésértelmezésekről) a hangsúly a cselekvésekben meglévő közös mozzanatra helyeződik: a nyelvjátékokra és a szabálykövetésre. Ezt a wittgensteini alapokon nyugvó lingvisztikai megértő tudományt az évek során számos olyan bíráló érte, melyek szerint az a szociológia gyakorlati oldalát háttérbe szorítja, nem oldja meg a nyelvjátékok közötti fordítás problémáját, nem ad lehetőséget a bírálatra, a társadalomkritikára. Cikkemben megkísérlem ezen kritikákat magukat is kritikai reflexió tárgyává tenni, bemutattva, hogy a Winch-i elmélet nem hanyagolja el az életformák gyakorlati, praxis-oldalát annyira, mint azt feltételezik róla, bizonyos módosításokkal képes szembenézni a fordítás okozta nehézségekkel, és nem lép fel olyan radikális társadalomkritikai igénnyel, mint amelyet neki néhányan tulajdonítani igyekeznek.

\* Köszönettel tartozom Demeter Tamásnak kritikai észrevételeiért és tanácsaiért, melyek nagy segítséget jelentettek a tanulmány írása során; hálás vagyok továbbá Weiss János segítségéért és javaslataiért.

**Keywords:** Peter Winch, understanding, social theory

**Kulcsszavak:** Peter Winch, megértés, társadalomelmélet

Peter Winch megértés-konceptiójának középpontjában az „életformák” és „nyelvjátékok” wittgensteini fogalma áll. A társadalom tagjai cselekvéseik, interakcióik során interszubjektíve kialakított szabályokat követnek, s cselekvésük értelme is ezen szabálykövetés (vagy az attól való eltérés) alapján konstituálódik. Amikor valamilyen beszédhelyzetben vagyunk, amikor használjuk a nyelvet – nyelvjátékokban veszünk részt (s számtalan ilyen nyelvjáték résztvevői lehetünk az egyszerű köszöntéstől kezdve a történetmesélésen át egy tudományos hipotézis megfogalmazásáig). Egyvalami azonban mindegyikben közös: *társas* kontextust involválnak, mivel nem képzelhető el olyan nyelv létezése, melyet egyetlen emberen kívül senki más nem ért vagy nem érthet meg. Egy nyelvjáték megléte tehát szociális előfeltételhez kötött – egy *életformához* tartozik: „...egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni” (Wittgenstein 1998: 19.§).

Winch kiindulópontja Wittgenstein képe a szabálykövetésről: a szavak jelentését használatuk adja meg, használatuk pedig a nyelvjáték szabályaihoz kötött. Szabályokhoz, melyek társas kontextust involválnak, azaz nem lehetnek egyetlen ember által megfogalmazottak és követettek. Ezt a szabálykövetést terjeszti ki Winch a társas érintkezések, a társadalmi jelenségek vizsgálatára is – és vezeti be a „jelentéssel bíró viselkedés” fogalmát. Winch hosszas leírást ad a társadalom- és természettudományok által alkalmazandó kutatási módszerek különbözőségéről (éles kritikával illetve Mill és Pareto pozitívista alapokon nyugvó szemléletét), ám végkövetkeztetése eltér a megértő szociológia Max Weber által képviselt irányától: míg Weber a cselekvő által „szubjektíve szándékolt” értelmet szeretné megérteni, addig Winch azon tényezők vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, melyek minden esetben *közösek*. Ez a közös tényező pedig a nyelvhasználatban megvalósuló szabálykövetés, ez az a mozzanat, melyet az életformák vizsgálata során a társadalomtudósnak meg kell próbálnia rekonstruálni és megérteni.

A jelentéssel bíró viselkedés jelentését ugyanis az határozza meg, hogy abban helyesen vagy helytelenül követnek egy szabályt – a társadalomtudós feladata pedig ezen szabályok és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi viszonyok megértése. A társadalmi viszonyok és a nyelv kapcsolata kiemelkedő fontosságú: a Winch-féle megértés fontos tétele, hogy eszméink, társadalmi viszonyaink és nyelvünk elválaszthatatlanok egymástól. A nyelvjátékok során konstituálódó szabályok voltaképp meghatározzák társadalmi viszonyainkat – s amennyiben a társadalomban változások történnek, új eszmék jelennek meg, úgy változik a nyelvhasználat, „nyelvünk és társadalmi viszonyaink egyazon érme két oldala.” (Winch 1988: 117). A szabálykövetés megértésének elsődleges módja ezért a nyelvmegértés maga, mivel „ha egy szó jelentését megmagyarázzuk, használatát írjuk le, használatának leírása pedig arra a társadalmi érintkezésmódra terjed ki, amelyben használatos.” (Winch 1988: 117). A társadalmi viszonyok tehát nyelv és praxis egybefonódásaként érthetők meg – s e viszonyok jellegüket tekintve *bensőknek* mondhatók, mivel annyiban léteznek, amennyiben fogalmaink vannak róluk (nem beszélhetünk például a szolgaság fogalmáról anélkül, hogy ne feltételeznénk az úr fogalmát is ezzel együtt). A megértő társadalomtudós feladatát nem véletlenül hasonlítja Winch (Wittgenstein alapján) az idegen kultúrával találkozó

antropológuséhoz: a társadalomtudósna (így a szociológusna is) meg kell értenie a cselekvésekre befolyást gyakoroló szabályokat, s ehhez feltétlenül szükséges az adott nyelvnek, az adott nyelvjáték szabályainak az ismerete. A tudós sajátjától idegen nyelvjátékok és szabályok pedig fordítás segítségével érthetők meg – ez a fordítás azonban nem teljesen problémamentes.

A következő részekben a Winch-i elméletet különböző aspektusokból kritizáló munkákat vizsgálom, amellet érvelve, hogy azok többsége nem kellőképp megalapozott vagy nem vezet a nyelvmegértő társadalomtudomány tarthatatlanságát jelentő következményekhez. Természetesen nem állítom, hogy Winch elmélete támadhatatlan lenne – Weber-interpretációjának kritikáját lásd pl. Erdélyi (1993) –, pusztán arra hívom fel a figyelmet, hogy az ellene felhozott vádak nem minden esetben állják meg helyüket. Az elmúlt évtizedek Winch-kritikáinak kimerítő ismertetése túlmutat az alábbi fejtegetések keretein, a következőkben így három lehetséges szempont alapján vizsgálom és kommentálom a nyelvmegértő szociológia néhány bírálatát. Az első rész a nyelvjátékok közötti fordítás problémájával, a második a nyelvjátékok empirikus adatok alapján történő kritikai összehasonlításával, a harmadik pedig a társadalomkritika lehetőségével foglalkozik.

### A FORDÍTÁS PROBLÉMÁJA

Jürgen Habermas (1994) elemzi, hogy hogyan képzei el Winch a jelentéssel bíró viselkedés, a szabálykövetés megértését, majd említést tesz a mondatok és kijelentések által konstituált társadalmi viszonyokról szóló Winch-i tézistről is, melynek kapcsán kifejti, hogy „Winch csendben nagyon is radikálisan gondolkodik: a szociológiát speciális nyelvelemzésben oldja fel. És nem leplezi az ebben rejlő idealizmust sem.” (Habermas 1994: 190). A kérdés, hogy mennyiben idealista a nyelvmegértő társadalomtudomány – és hogy amennyiben az, úgy ennek milyen következményei vannak?

Egyfajta idealizmus már Wittgenstein írásaiban is tetten érhető, melyet G.E.M. Anscombe kapcsán David Bloor tárgyal részletesen – ez a „lingvisztikai idealizmus”, melyet Bloor a wittgensteini gondolatok szociológiai vonásaként ír le, olyasvalamiként, ami megtermékenyítőleg hathat a társadalomtudományokra. Ezen idealizmus lényegében akkor érhető tetten, mikor úgy beszélünk a nyelvről, mint ami maga teremti meg azon dolgokat, melyekre referál: „bizonyos esetekben nyelvünk grammatikája nem idomul tőle független »esszenciák« csoportjához: ezek [az esszenciák] ugyanis épphogy a grammatika által konstituálódnak” (Bloor 1996: 356).<sup>1</sup> Mikor jogokról, szabályokról, társadalmi viszonyokról stb. beszélünk, akkor tulajdonképp referálásunk révén rögzítjük ezek meglétét. Bloor nyomán idézzük az alábbi wittgensteini passzust:

„Miért nem tud a jobb kezem a balnak pénzt ajándékozni? – Jobb kezem képes a pénzt a balba átadni. Jobb kezem tud ajándékozási okiratot írni, a bal

<sup>1</sup> A népi pszichológiai diskurzus természetét elemezve Demeter (2007) is amellet érvel, hogy a társadalmi és mentális jelenségekről szóló kijelentéseink - a fizikai világról tett állításainkkal szemben - maguk konstituálják tárgyukat (Demeter 2007: 24.).

meg nyugtát. – De a további gyakorlati következmények már nem egy ajándékozás következményei volnának. Amikor a bal kéz a jobbtól elvette a pénzt stb., feltesszük a kérdést: »No, és hogyan tovább?« És ugyanezt lehetne kérdezni, ha valaki önmagának adott volna privát szómagyarázatot; úgy értem, ha maga elé mormolt egy szót, és közben egy érzetre irányította a figyelmét.” (Wittgenstein 1998: 268.§)

A példabeli tranzakciót nem lehetne ajándékozásként értelmezni, mivel a megfigyelhető mozzanatok mellett szükség van valami egyébre is ahhoz, hogy a pénz térbeli elmozdulásán kívül mást is megérthessünk. Ez a többlet pedig az ajándék fogalma és az ajándékozás szokásának intézménye, melyet azáltal hozunk létre, hogy ajándékozásként referálunk rá és morális tartalmat tulajdonítunk neki. Olyasvalamiről van szó, ami interszubjektív kontextusban nyeri értelmét – azt az értelmet, melyet fogalma és gyakorlata egyaránt meghatároz.

Ez a lingvisztikai idealizmus így voltaképpen „szociologizmus”, mely gyümölcsözőleg hathat a megértő társadalomtudományokra, mint ahogy hatott is.<sup>2</sup> Winch ennek alapján dolgozhatta ki nyelvmegértő koncepcióját, melyben az életformák, mint a nyelvjátékok részét képező nyelv és praxis kifejeződési módjainak vizsgálata zajlik. Habermas hangsúlyozza e két tényező elválaszthatatlanságát – „A társadalmi cselekvés nyelvanalitikai megközelítése csak akkor plauzibilis, ha a szimbólumok közötti belső kapcsolatok egyben cselekedetek közti kapcsolatokat is implikálnak” (Habermas 1994: 175) –, majd kritikával illeti Winch-et, amiért ő túlságosan nagy hangsúlyt fektet a fogalmak keletkezésének és használatának módjára, azaz a nyelvjáték nyelvi oldalára, míg a cselekvések vizsgálatára nem fordít kellő figyelmet:

„Winch analízise valamely jelentés azonosíthatóságának a kérdésén keresztül a kritériumok alkalmazásának problematikájához visz és a szabályok vezette viselkedés wittgensteini értelmezésébe torkollik. De a lingvisztikai szabályok érvényességének interszubjektivitásán nem vezet túl.” (Habermas 1994: 191)

A szabálykövető magatartás Winch-i megértése valóban a nyelvfilozófia, a nyelvanalitika felől közelít a társadalmi viszonyok feltáráshoz, ám nyelv és praxis összefüggését ő maga is hangsúlyozza. A szabályok mondatokban való megfogalmazása kétségkívül a nyelvi oldalhoz tartozik, a szabálykövető magatartás, a szabályok alkalmazásakor (vagy az azoktól való eltéréskor) végrehajtott cselekvések megértése azonban már a praxis, a gyakorlat vizsgálata. Tételezzük fel, hogy egy számunkra ismeretlen közösséget vizsgálunk, és azt tapasztaljuk, hogy ha két, ehhez a közösséghez tartozó férfi szembetalálkozik egymással, akkor kezükkel bizonyos, a saját fogalomkészletünkben megtalálható köszöntéshez felettébb hasonló mozdulatokat végeznek. Megadhatjuk az általuk követett szabályokat (nyelvi szinten), ám az, hogy interpretációnk végső soron helyes-e, a cselekvés gyakorlati aspektusából fog kiderül-

2 Pleasants (2000a) szintén vizsgálja a lingvisztikai idealizmus kérdését, ám merőben más végkövetkezésre jut. Szerinte azáltal, hogy Habermas a nyelvet és valóságot dualisztikus viszonyban gondolja el, maga válik „vétkessé” az idealizmus „bűnében”: a metafizikailag különválasztott „nyelv”, mint idealista kategória, elválnak a „valóságtól” – Winch elmélete viszont nem tesz ilyen radikális különbséget nyelv és valóság között (Pleasants 2000a: 81).

ni. Lehet ugyanis, hogy valóban köszöntik egymást, de az is elképzelhető, hogy kisvártatva fegyvert ragadnak és harcolni kezdenek – mert ami számunkra a köszöntés nyelvjátékának szabályrendszere, az náluk a párbajra hívásé. A megértéshez mindkét oldal elengedhetetlen – és mikor Winch az eszmék bensőséges voltáról ír, ő maga is a cselekedetekben testet öltő, konvenciók által szabályozott viszonyokról beszél.

Habermas a megérteni kívánt nyelvjátékok természetének elemzése során felveti a grammatikai zártág és meghatározottság (a nyelvformákon belüli „tökéletes rend”) problémáját is. Ha elvetjük egy metanyelvjáték létrehozhatóságát és elfogadjuk, hogy a különböző életformákban különböző nyelvjátékok szabályaihoz igazodva cselekszenek az egyének, az azt jelentheti, hogy ezen nyelvjátékok belső logikája és egységessége miatt problematikussá válik szabályokat felismerni és cselekedeteket megérteni. Ehhez ugyanis meg kellene tanulni az aktuálisan vizsgált nyelvjáték szabályait, internalizálni kellene azokat a normákat, melyek a lehetséges cselekvések körét meghatározzák. A cselekvés tehát csak kontextusában ragadható meg, a kontextus megértéséhez pedig értenünk kellene a fogalmakat. „Ezek a grammatikák csak »belülről« tisztázhatók, azaz csakugyan ezeknek a grammatikáknak az alkalmazásában.” (Habermas 1994: 195). A nyelvmegértő társadalomtudós pedig tevékenysége során maga is egy nyelvjáték részese – a nyelvanalitikus nyelvjátéké. Ebből kifolyólag mindenképp fordításra lesz szüksége, ha meg akarja érteni a számára idegen életformákat – ugyanakkor nem áll rendelkezésére egységes szabályrendszer, általános „fordítási nyelv”, melyre támaszkodhatna. Habermas szerint Winch megértés-konceptiója viszont ezzel az igénnyel lép fel, és fel kell tételezzen egy metanyelvjátékot, melyre az összes többi nyelvjáték logikája lefordítható. Ez a feltételezés impliciten benne rejlik Winch olyan megállapításaiban, amelyekben a szabályszerűségek feltárásának előfeltételként beszél az életforma képviselőinek nyelvéről és annak megérthetőségéről – azaz annak saját nyelvjátékunkra való lefordításáról.

A fordítás problémája Winch más kritikusainál is felmerül, így például Roth Quine-ra támaszkodó olvasatában is. A kérdés tehát az, hogy mennyiben hivatkozhat Winch egy metanyelvjátékra a fordítás során – illetve mennyiben módosul a megértés-konceptió, ha feladjuk ennek igényét és másképp állunk a jelentések lefordításának problematikájához. Ha elfogadjuk, hogy egy társadalom tagjainak tudomásuk van a köztük fennálló viszonyokat kialakító szabályok csoportjairól, és cselekedeteik során ezekhez igazodnak, akkor megérthetjük őket, ha a bensővé tett és sok esetben reflektálatlan szabályrendszereket sikerül a saját nyelvünkre lefordítani olyan módon, hogy azok érthetők, plauzibilisek és használhatók legyenek – egyszóval *helyesen*. Winch-i értelemben elmondható, hogy a társadalom tagjai számára ezen szabályrendszerek rendelkeznek egy általános érvényű jelentéssel, amit a megértő társadalomtudós akkor tud csak pontosan elsajátítani, ha adekvát fordítást képes adni róluk.

Roth szerint ez a hozzáállás nem más, mint hit „univerzális jelentések vagy vitathatatlan logikai standardok feltételezett létezés[ében].” (Roth 1987: 131). A helyes fordítás ugyanis feltételez egy és csak egy jelentést, amely a megérteni kívánt társadalom tagjai által használt fogalmak szerves része, s melyre az érvényességi igénnyel fellépő fordításnak törekednie kell: „Ezek a szemantikai vagy logikai univerzálék számítanak mértékadónak, melyekhez a megértési kísérleteket viszonyítani kell. Ezt a nézőpontot nevezem »jelentésrealizmusnak«” (Roth 1987: 131). A jelentésrealisták (így tehát Roth értelmezésében Winch is) nézőpontja szerint a megértésnek a jelentés értelmé-

ben is adekvátnak kell lennie – a fordításnak azt a jelentést kell visszaadnia, amelyet a megérteni kívánt nyelvjátékban a fogalom hordoz (feltéve, hogy egy és csak egy ilyen adekvát jelentés létezhet).

Ezzel a megközelítéssel szemben viszont felmerül a probléma, hogy létezik-e egyáltalán ez a bizonyos egyetlen helyes fordítás. Roth – Quine alapján – a fordítások aluldetermináltsága mellett érvel, melynek segítségével cáfolható a jelentésrealisták felfogása. Amikor egy számunkra idegen nyelv fordítási útmutatóját kidolgozzuk, a jelentésrealizmus értelmében úgy volna szükséges ezt megtennünk, hogy azon jelentések fordításait adjuk meg, melyek az adott nyelv fogalmaihoz kapcsolódnak a nyelvet használók körében – s mely jelentések közösek és általános érvényűek (hiszen épp ez adja társadalmi jellegüket). A probléma azonban már a jelentés megragadásának szintjén fellép: mi a biztosítékunk arra, hogy – amennyiben létezik ilyen – *valóban* helyesen értettük meg a jelentést? A fordítás a megfigyelési mondatok szintjén veheti kezdetét: megfigyeljük, amint a nyelvhasználó bizonyos dolog láttán kiad valamilyen hangot. A dolgot saját nyelvünk szabályai alapján azonosítani tudjuk (a Quine-i példában a megfigyelt egy nyúlra mutat rá, miközben azt kiáltja: Gavagai!) – és hozzárendeljük az elhangzott mondatot, mint a dolog adott nyelven való megnevezését. Ekkor azonban egyáltalán nem lehetünk biztosak abban, hogy valóban arra gondolt-e a megfigyelt, amit mi a kijelentése értelmének tekintettünk, ugyanis referenciákat pusztán a viselkedésből nem lehetséges megállapítani (nem tudhatjuk, hogy valóban a nyúlra, vagy esetleg leválaszthatlan nyúlrészek együttesére vonatkozott kijelentése (Quine 2002: 141). Ha pedig már a megfigyelési mondatok fordításakor is ilyen nehézségekbe botlunk, akkor magasabb szintű kijelentések és grammatikai szabályok értelmezésekor sem lehetünk biztosak abban, hogy sikerült rátalálnunk a helyes jelentésre.

Valószínűleg azért, mert – Quine és Roth nyomán – nincs is ilyen, egyedülként helyes jelentés és fordítás. Nem léteznek egyetemes standardok, melyek segítségével eldönthető lenne, hogy a jelentés szintjén mi számít adekvátnak és mi nem. (Ha mégis meg szeretnénk tudni, hogy *pontosan* mi játszódott le a megfigyelt fejében, azaz milyen jelentést rendelt a jelenséghez ő maga, úgy szubjektív értelmezést kapnánk, amennyiben sikerülne végrehajtani ezt a feladatot. A szubjektív mozzanat kiküszöbölése viszont Winch egyik fontos szempontja, hiszen ennek elfogadásával nagyon közel kerülnénk a weberi értelemmegértés kategóriáihoz, amelyeket Winch épp a szubjektumra fektetett túl nagy hangsúly miatt (is) bírált.) A jelentésrealizmus ellen felhozott érvek elfogadása viszont nem jár együtt azzal, hogy bármilyen fordítást lehetetlennek tartunk – pusztán azt a feltevést veti el, hogy létezik egy kizárólagos fordítás. Az aluldetermináltság, a több lehetséges fordítás esetében pedig választanunk kell a felmerülő alternatívák közt, s végső soron azt fogjuk használni, amelyik adekvátnak bizonyul – noha nem a jelentés szintjén, hanem empirikusan. Roth javaslata tehát az egymás mellett létező fordítási útmutatók hipotéziseken alapuló tesztelése, melyek alapján kiderülhet, hogy melyik logikája felel meg leginkább a vizsgált valóságnak. Ez a megoldás – mint arra Roth maga is utal – lényeges hasonlóságot mutat Thomas Kuhn paradigma-váltás-elméletével: akárcsak a tudományoknak, a fordításoknak sincsen *egy* univerzális logikája. Az empirikusan adekvát fordítás logikája követi a megérteni kívánt nyelv használóinak logikáját, s az ő racionalitáskonceptiójukat.



Azt azonban már Winch is kifejtette, hogy nem ítélnénk meg valamit univerzálisan racionálisnak vagy irracionálisnak – ehhez a megértendő nyelvjáték *szabályai szerinti* racionalitás fogalmára van szükségünk. (Winch 1988: 95–101). A jelentésrealizmus kritikája abban az esetben lehetne teljességgel helytálló, ha Winch maga *nem* érvelne épp a különféle nyelvjátékok különféle logikája mellett – ha azt feltételezné, hogy valóban léteznek egyetemes, minden életformára és nyelvjátékra kiterjedő logikai és racionalitás-standardok. Noha Winch valóban többször is a fordítás „helyességéről” beszél, a ténylegesen érvényben lévő szabályok helyes megértéséről, az számára mindig az adott nyelvjátékra és csak arra érvényes, valamint nem megfeleltethetetlen érvényű. A fordítások aluldetermináltságának képviselői is valami egész hasonlótl állítanak: adott jelenség megértésekor nincs meghatározottan jó „fordítási kézikönyv”, nincs egyetlen meghatározott jelentés. Ezen tétel elfogadásával tehát nem szükséges elvetnünk Winch elgondolásait: a társadalmi jelenségek, a jelentéssel bíró viselkedések megérthetők szabálykövetésként. Ezt csak annyival egészítjük ki, hogy nem létezik egyetlen, általános igazságigénnyel fellépő jelentésértelmezés, egy megértési *javaslat* tehát nem „jó” vagy „rossz”.

Az *Understanding a Primitive Society* (1970) című cikkében Winch épp az általános logikai standardok alkalmazhatósága ellen emeli fel szavát. E cikkében Winch bírálja E.E. Evans-Pritchard az azande törzs mágikus rituáléiról szóló értekezését, a sajátunkétól idegen életformák logikai univerzálék szerinti értékelése ellen érvelve. Evans-Pritchard ugyanis azt találta, hogy az azande kultúrában központi szerepet játszik a boszorkányság fogalma, s a mágiával és megátkozással kapcsolatos kérdések megválaszolására az ún. „méregjósítás” módszerét veszik igénybe: egy baromfi megkapja a mérget (a *bengét*, ami nem teljesen azonos a mi mérge-fogalmunkkal), majd halála vagy életben maradása jelenti az előzetesen meghatározott „igen”-t vagy „nem”-et. Ez a módszer számos ponton ellentmond a tudományos logikának – már-mint annak a tudományos logikának, melynek alapján a nyugati civilizáció embere elfogad vagy elutasít bizonyos hipotéziseket. Winch azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyiben így gondoljuk, ugyanabba a hibába esünk, amelyért már Pareto nézeteit is bírálni lehetett: saját logikai standardjainkat próbáljuk kiterjeszteni olyan életformákra, melyek a miénktől teljesen eltérő eszmerendszerrel rendelkeznek. Winch arra is rámutat, hogy a megértés során használhatunk ugyan analógiákat, az Evans-Pritchard által választott tudományos hipotézisek analógiája azonban különösen szerencsétlen választás: ha saját kultúránkhoz szeretnénk hasonlítani az azandék rituáléját, nem kellene elfelejtenünk, hogy ténylegesen egy rituáléről beszélünk, nem pedig tudományos eredményről. Mivel az azandék természetfeletti erőkkal konzultálnak ily módon, adekvátabb volna ezt a keresztény imádkozáshoz hasonlítani, melynek segítségével a nyugati társadalmak tagjai érintkeznek a transzcendenssel.

Bármilyen analógiát is válasszunk azonban, Winch hangsúlyozza, hogy nem lenne szabad szem elől téveszteni, hogy végső soron *megérteni* és nem *értékelni* kívánjuk ezen életformákat. A megértés pedig hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a vizsgált idegen kultúra és saját életformánk közötti különbségek felszínre hozása révén *tanuljunk valami újat* saját létmódunkról is – az idegenek megértése tehát akár önmagunk *jobb* megértéséhez is vezethet.

„Idegen kultúrák tanulmányozásakor nem pusztán azt tanulhatjuk meg, hogy hogyan lehet másféleképp csinálni bizonyos dolgokat, más technikákat alkalmazni. Ennél sokkal fontosabb, hogy megismerhetjük másféle módjait annak, hogy hogyan adható értelem az emberi életnek.” (Winch 1991: 106)

Ezt pedig nem akkor értjük meg, ha saját logikánkat próbáljuk rákényszeríteni ezen idegen kultúrákra, hanem ha megkíséreljük (kiegészítve immár a jelentésrealizmus kiűszöbölésével) empirikusan adekvát fordítását adni annak, amit tapasztaltunk.

Ha elfogadjuk az empirikus adekvátságra törekvő fordítás programját (és elhagyjuk a jelentésrealizmust), úgy azt sem mondhatjuk többé, hogy „Winch szeme előtt Dilthey lingvisztikai variánsa lebeg”. (Habermas 1994: 198). A szabálmegértés a fordítások segítségével végbemehet anélkül, hogy feladnánk saját nyelvmegértő nyelvjátekunkat és átvinnénk a megérteni kívántat. Habermas további, metanyelvvel vonatkozó kritikája is új nézőpontból szemlélhető:

„Winch csak egyetlenegy esetben kerülhetné meg a nyelvelemzés és az általa speciális nyelvelemzésként megalapozni kívánt megértő szociológia hermeneutikus önreflexióját: ha olyan metanyelvet találna ki az elmélethez, amelyre tetszőleges köznyelvek grammatikája lefordítható. Ebben az esetben ugyanis az adott primer nyelv lefordítása az elemző nyelvére, valamint az elemzett nyelvek egymásba fordítása formalizálható lenne és általános transzformációs szabályok szerint mehetne végbe, áttörve azt a cirkulust, amelybe a köznyelv mint végső metanyelv reflexivitása miatt bonyolódunk. A nyelvelemzés nem kötődne többé a nyelvjátekok praxisához; teoretikus beállítódásban a szociológia számára is gyümölcsözővé lehetne tenni, anélkül hogy szükség volna hermeneutikára.” (Habermas 1994: 200)

Ezen metanyelvi fordításra voltaképp akkor lenne szükségünk, ha elfogadnánk az egyetlen helyes fordítás elvét, melyet viszont a jelentésrealizmus fenti bírálata kapcsán elvetettünk. Winch elmélete viszont az aluldeterminált fordítások és az empirikus adekvátságra való törekvés szempontjainak beemelésével korrigálva is életképes marad: a jelentéssel bíró viselkedés megértésekor igyekszünk egyfajta fordítás segítségével megérteni a nyelvjátekokat és cselekedeteket – az univerzális helyességre való igény megjelenése nélkül.

Habermas 1981-es monográfiájában, A kommunikatív cselekvés elméletében ismét kritizálja Winch elméletét, ám ezúttal annak az univerzalisztikus racionalitást bíráló megjegyzéseit vizsgálja. Az *Understanding*-cikk kapcsán kialakult racionalitásvitát Habermas hat pontban rekonstruálja, s megállapítja, hogy a Winch-i érvek nem elég erősek az univerzális racionalitás koncepciójának elutasításához, segítségükkel viszont kritikai reflexió tárgyává tehető a nyugati civilizációban kitüntetett szereppel bíró instrumentális racionalitás. Noha Habermas üdvözli azt az önkritikai jelleget, melyet az idegen kultúrák tanulmányozása során sajátíthat el a tudományos racionalitás képviselője, elfogadhatónak tartja a különböző kultúrák világnézeteinek a racionalitás szempontjából történő összehasonlítását. Az igazi problémát az jelenti számára, hogy a nyugati társadalmak kognitív-instrumentális racionalitása kizárólagosságra tart igényt „nemcsak a külső természettel folytatott érintkezésben, hanem a világmegértésben és a köznapi kommunikatív gyakorlatban is” (Habermas 1985: 34).



A Winch-i állásponttal kapcsolatos érvek és ellenérvek rekonstrukciója végén Habermas a kultúrák és világképek összehasonlításának mércéjévé a popperi három világ elméletet és a zártság és nyitottság dimenzióját teszi, Horton és Gellner elképzeléseire támaszkodva. Mikor azonban ennek segítségével a tudományos racionalitás kultúrákon átívelő érvényességét elfogadhatónak tartja, nem válaszolja meg kielégítően azokat a kérdéseket, melyek az általa is emlegetett kategória-hiba kapcsán felvetődnek: azokat, melyek azt firtatják, hogy nem a nyugati civilizáció embere kíván-e saját értékelési kategóriái alapján megítélni olyan kultúrákat, amelyekben a felvetett kérdések külső behatás nélkül meg sem jelennének. A rekonstrukció során Habermas megemlíti, hogy ez a hiba jogosan róható fel az univerzális racionalitás képviselőinek, akik szerint az azandék boszorkányhite csak egy bizonyos pontig maradhat konzisztens – ám azt a pontot, ahol ellentmondásossá válik (a tudományos reflexivitás megjelenését), az azandék maguk sosem érik el. Az az elképzelés, melyet Gellner alapján Habermas a kultúrák összehasonlítására alkalmasnak talál, a világképek identitásképző funkcióját is érinti: a modern kor nyitottabb világképe kevesebb teret hagy a szentségnek, a tabu fogalmának. Ám ha ennek kapcsán kívánjuk értelmezni racionalitás és irracionalitás ellentétét, úgy voltaképp ugyanabba a problémába ütközünk: a tudományos racionalitás fogalmait kérjük számon olyan világképeken, melyekben azok nem részei a valóságról szóló tudásnak.

Berel Dov Lerner (2002) szintén az idegen kultúrák megértése kapcsán marasztalja el Winch-et: szerinte az azandék primitív társadalmában központi szerepet játszó mágia értelmezésekor Winch azt igyekszik megmutatni, hogy a mágikus rítusok pusztán szimbolikus jelentőséggel bírnak, s ennek kapcsán tesz javaslatot a keresztény imádság analógiájának használatára. Arról azonban nem ad számot a Winch-i interpretáció, hogy az azandék rítusai Evans-Pritchard leírásában *ténylegesen* instrumentális cselekvésként szerepelnek – a szertartások *célja* a fizikai jelenségek befolyásolása, nem pedig a transzcendenssel történő kapcsolattartás. Winch pedig azért nem hajlandó ezt elfogadni, mert „instrumentális monista”, az azandék instrumentalitása viszont nem egyeztethető össze a nyugati civilizációéval – amely Winch számára „az” instrumentalitást jelenti – (Lerner 2002: 92).<sup>3</sup> Winch azonban nem azért marasztalja el Evans-Pritchardot, mert az antropológus helytelen leírást nyújtotta az azandék kultúrájának, hanem pusztán abban találja vétkesnek, hogy saját civilizációjának racionalitás-konceptióját próbálta ráerőltetni az azandékra. Evans-Pritchard a nyugati tudományosság kritériumait hiányolta egy idegen kultúra gyakorlataiban – s ebből a szempontból nem menti fel őt az sem, ha maguk az azandék instrumentális cselekvésként fogják fel rítusaikat. Lysas (1999) helyesen mutat rá, hogy bárminek is tekintsék az azandék a boszorkányságot (szórakozási formának, istenekkel történő kommunikációnak vagy akár tudmánynak) annak megértése nem történhet a nyugati racionalitás alapállásából – ez a Winch-iánus megértő társadalomtudomány egyik legfontosabb tétele. Winch az egyetemes logika és univerzális racionalitás koncepciója *ellen* próbált érvelni, mondanivalójával pedig alig-

3 Felfedezhető egy jelentős eltérés a kései Habermas és Lerner kritikája között: míg Lerner szerint Winch a számára egyedüli érvényességgel bíró nyugati racionalitás foglya, addig Habermas – noha épp egyfajta univerzalizmus védelmében – a Winch-i érvek erősségének tartja, hogy segítségükkel lehetővé válik a természetet uralni kívánó és a kommunikatíván szerveződő életvilág struktúráit is „gyarmatosító” instrumentális racionalitás kritikája (Habermas 1985:34).

ha férne össze, ha az instrumentális racionalitást (a nyugati társadalmak instrumentális racionalitását) tartaná mégis egyedül elfogadhatónak. A fentebb elemzett aluldeterminált fordítások elfogadásával azonban ez a probléma is megoldódni látszik: Winch nem gondolta, hogy egyetlen, általános racionalitás alapján próbálhatnánk adekvát fordítást adni, a Roth-i megjegyzésekkel kiegészítve pedig azt mondhatjuk, hogy ne beszéljünk *egyetlen* adekvát fordításról – Lerner esetében sem, aki voltaképp az instrumentális pluralizmus elvének szellemében megpróbálja azt felmutatni.

### EMPIRIKUS MÓDSZEREK

Karl-Otto Apel szintén több ponton is kritikával illette Winch megértéskonceptióját, noha eltérő kiindulópontonról: ő a lingvisztikai hermeneutika megalapozását vélte meglátni a Winch-i elméletben, s bírálta Winch-et anti-empirista hozzáállása miatt. Szerinte a különböző statisztikákon alapuló megállapítások beépítése a történettudományos vizsgálatokba még nem jelenti a természettudományos metodológia gyarmatosítását – hanem pusztán a megértést, az önértelmezést segíti elő. „Ezért számomra ezek a »magyarázati« módszerek [...] nem jelzik a szellemtudományos megértésnek a természettudományos módszerekkel való fölváltását. Ebben sokkal inkább az emberi viselkedés motivációinak objektivációját látom”. (Apel 1995: 924) Apel szerint ugyanis olyan motiváció-megértés válik lehetővé a segítségükkel, melyekre az önértelmezés még nem lehetne képes. Az Apel által felhozott hasonlat viszont némiképp problematikus: „...a szociológus [...] az emberi viselkedés fölött statisztikai kalkulációkkal próbál uralkodni (éppúgy, mint a fizikus a gázmolekulák viselkedésének leírásakor)” (Apel 1995: 924). A gázmolekulák és egyéb természeti jelenségek viselkedésének leírásakor azonban rendelkezésünkre állnak bizonyos törvényszerűségek, melyekre számíthatunk prognózisunk során – ezzel ellentétben a társadalom tagjainak viselkedése már *megértett* viselkedés, melyet előfordulhat, hogy tévesen azonosítunk valamilyen szabály követéseként (mint arról fentebb már említést tettünk) és így bármekkora mennyiségű adatot felmutathatunk saját elméletünk alátámasztására, az eleve félreértett viselkedést illetően ez lényegtelen. Ha az indiánok esőtáncát szórakozási formaként értem meg, majd megfigyeléseket végzek az elvégzett mozdulatokról, azok rendszerességéről és koreográfiájáról, adataimból statisztikát készítek és azok alapján oksági magyarázatot adok a mozgás, mint szórakozási forma megjelenésére vonatkozóan, úgy semmivel nem jutok közelebb ahhoz, hogy az eredetileg hibásan megértett cselekvésre vonatkozó információimat korrigáljam.

Amikor Winch a szellemtudományokban alkalmazandó oksági magyarázatok alátámasztására segítségül hívott statisztikai táblázatok ellen emeli fel hangját, erre az alapvető különbségre utal – az emberi viselkedés, szemben a természeti dolgok viselkedésével, jelentéstelített. Elképzelhető természetesen, hogy helyesen értjük meg a vizsgált viselkedést – Winch szerint azonban az ezen megértésen alapuló prognózisok így is félrevezetőek lehetnek:

„Még akkor sem vagyunk képesek arra, hogy egy történeti tendencia lefo-lyását előre jelezzük, ha adott a kiinduló feltételek egy sajátos csoportja,

mert a tendencia folytatódása vagy megszakadása emberi döntésektől függ, melyek *per definitionem* előrejelezhetetlenek – ha nem így volna, nem is nevezhetnénk őket döntéseknek.” (Winch 1988: 93)

Amikor Apel az empirikus módszerek alkalmazhatósága mellett érvel, azt abból a célból teszi, hogy azok segítségével az önértelmezés és ezáltal a hermeneutikai beszélgetésbe való bekapcsolódás végbemehessen a megértő társadalomtudomány segítségével. Ez a nyelvanalitikus hermeneutika egy aktív, összehasonlító jellegű szellemtudományos koncepció módszertani megalapozása lehet – szemben Winch Wittgensteinen alapuló filozófiai elkötelezettségével, melynek értelmében a nyelvelemzés „mindent úgy hagy, ahogy van” (Wittgenstein 1998: 124.§). Apel ezért azt javasolja, hogy a nyelvjátékok megismerése és leíró jellemzése után a nyelvfilozófiai hermeneutika ne tekintse feladatát befejezettnek:

„Mint véges emberek, [...] Wittgensteinnel együtt arra kényszerülünk, hogy a tovább már nem megalapozható életformák létét (a maguk föloldhatatlan különbözőségében) a megértés formáiként elfogadjuk. Ebből azonban véleményem szerint nem következik, hogy a filozófiának teljesen le kellene mondania arról, hogy a különböző megismerési formákat (pl. a különböző vallásokat vagy a mítoszt, a vallást, a tudományt és a filozófiát) a maguk tartalmi megismerés-teljesítményei szerint kritikailag összevesse és a konkrét történeti beszélgetésben álló emberiség közös megismerési törekvésére vonatkoztassa.” (Apel 1995: 921–922)

Amennyiben nem így tesz, úgy a filozófia a különböző nyelvjátékokat monadisztikus formában tudja csak analizálni, s – Apel szerint szükségtelenül – relativizmusra kényszerül. Ez a relativizmus azonban nem fér össze az apeli filozófia alaptéziseivel. Az apeli megközelítésben a szolipszista, magányos szubjektumot feltételező tudatfilozófia transzformációjaként létrehozandó transzcendentális szemiotika a nyelvre, az interszubjektív viszonyokra helyezi a hangsúlyt – s a diskurzust és konszenzust lehetővé tevő nyelv ideális koncepciójából indul ki. Ebben a tekintetben pedig a nyelvnek magának a lehetőségfeltételei (az érvelést szabályozó normák) univerzalisztikusak kell legyenek – hiszen aki egy nyelvet használ, az ezt csak olyan módon tudja megtenni, hogy elfogad bizonyos alapvető szabályokat (Felkai 1993: 368). A különféle nyelvek által használt fogalmak természetéről azonban az ilyen univerzális lehetőségfeltételek nem szólnak: a nyelvek partikularitásukban és különösségükben konstituálják a valóságot, használóik „világának határait”. Az univerzalizációs-igény tehát a konkrét nyelvjátékok (az általában vett nyelv) létrejöttének megalapozásakor jelenhet csak meg, s ebből nem következik, hogy a nyelvek által konvencionálisan rögzített racionalitás-koncepciók egymással kommunikálhatóvá, egymás alapján megítélhetővé válnának. Apel elképzelése a nyelvről és az első filozófia transzcendentál-pragmatikai megalapozásáról sikeresen túllép ugyan a puszta szubjektum-objektum viszony elemzésén, ám szembe kell nézzen az ideális és reális kommunikációs közösség közötti különbség problémájával. E probléma megoldásának a filozófia azonban csak a vezérelveit adhatja meg, azok aktualizálása a tényleges diskurzus résztvevőinek a feladata (Apel 2007: 412).

Winch nyelvjátékokon (vagy, Apel alapján, a „megismerési formákon”) belüli logikáról tett megállapításai azonban nem „a nyelv” lehetőségfeltételeiről, hanem a különféle nyelvjátékokban meglévő racionalitások univerzalizálhatóságának tagadásáról szólnak: a különböző nyelvjátékok nem tartalmazhatják a valóság megértéséhez vezető egyedüli lehetséges utat, nem léphetnek fel az univerzálisan alkalmazható logika igényével – „mert ha belátjuk, hogy az intelligibilitásnak számos és sokféle formája van, arra is ráébredünk, hogy a valóságnak nincs kulcsa” (Winch 1988: 100). A tudomány, a vallás, a filozófia nyelvjátékának racionalitása és logikája nem alkalmazható egymásra vonatkoztatva: tudományos logika alapján nem ítélnénk meg a vallást, sem pedig fordítva. Egyik nyelvjáték racionalitáskonceptiójából sem tudunk bírálatot mondani arról, hogy egy másik életformán belüli cselekvés logikus-e avagy sem – a saját nézőpontunk alapján nem-logikusnak kell tekintenünk azt, mivel ennek eldöntésére csak a megérteni kívánt életforma racionalitás-felfogásának szabályai között lehetnének képesek.

Apel szerint Winch a nyelvi szabályrendszerek elemzése révén tartja csak megérthetőnek a jelentéssel bíró viselkedéseket, a cselekvés oldalával és a kettő közötti lehetőségek ellentmondásokkal pedig keveset törődik:

„Bár Winch-nek igaza van a behavioristákkal szemben, amikor azt mondja, hogy egy középkori szerzetes viselkedését nem lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe azokat a játékszabályokat, amelyek vallásos képzetiből következnek, [...] de vajon ezzel már igazoltuk volna, hogy a szerzetes viselkedése maradéktalanul megérthető a vallásos életforma »intézményes fikcióiból« kiindulva?” (Apel 1995: 924)

Ha a szabálykövető viselkedés megértése a célunk, akkor természetesen nem érthetünk meg cselekvéseket pusztán a nyelvjáték szabályainak megismerése alapján, azok mindennemű gyakorlati következményeinek figyelembe vétele nélkül. Winch azonban nem is kötelezi el magát e mellett, hiszen maga is többször hangsúlyozza nyelv és praxis egységét a jelentéssel bíró viselkedés vonatkozásában. A megérthető mozzanatok közül azonban a szabálykövetésre helyezi a nagyobb hangsúlyt, mivel ez biztosítja a gyakorlatban megvalósuló cselekvések értelmezhetőségét – a szabálykövetés vagy az attól való eltérés kategóriáiban beszélhetünk egyáltalán cselekvésről.

Apel tehát a hermeneutikai megértés nyelvanalitikus megalapozásával szeretné közelíteni az analitikus filozófiát a megértő szellemtudományokhoz, és szerinte ez Winch nézeteinek kiegészítésével (a nyelvjátékok kritikai összehasonlításával ill. bizonyos empirikus vizsgálati módszereket segítségül hívva) lehet megvalósítható. Ilyen feladatok megoldására azonban Winch elmélete nem vállalkozott: nem akart sem aktivista, sem pedig empirikus-összehasonlító elméletként feltűnni – az apeli hermeneutikai megközelítés viszont, úgy tűnik, épp ezen megfontolások hiányát kéri rajta számon.

## TÁRSADALOMKRITIKA

Winch és a kritikai társadalomelmélet közelítési kísérletei Nigel Pleasants és Stephen Kemp írásai. Pleasants (2000b) felvetése szerint a kritikai társadalomelmélet és Winch megértő társadalomtudománya között egyáltalán nincs olyan mértékű különbség, mint amelyet sokan feltételeznek:

Szociológiai Szemle 2009/1.

„Egy *kritikai* társadalomelmélet eszméje lényegében a következő: a társadalom olyan elméleti leírása, melyben az egyének aktív, tudatos, értelmező és jelentéshordozó ágensekként szerepelnek – ami nagyjából ugyanaz a kép, mint amelyet Winch festett le a társadalomtudomány eszméjének leírásakor.” (Pleasants 2000b: 85)

Pleasants szerint Winch és kritikusai (Habermas és Giddens) voltaképp ugyanazt teszik: megpróbálják a társadalmi jelenségek általános természetét elemezni, csak épp eltérő fogalmakra helyezik a hangsúlyt (Winch a szabálykövetésre, Habermas a szubjektív cselekvésre, Giddens a struktúrákra). Pleasants a relativizmus vádjá alól is felmenti Winch-et, sőt, kifejezetten esszencialista megnyilvánulásnak tartja a cselekvés, mint szabálykövető magatartás fogalmát. Amennyiben a koncepció fő fogalmainak univerzális jellegét értjük ezen az esszencializmuson, úgy Pleasants-nek kétségkívül igaza van: valóban *minden* cselekvés megérthető szabálykövetésként. Azonban a Winch-et relativizmussal megvádolók általában nem ebből az irányból közelítenek (mint azt Pleasants másutt (ld. Pleasants 2000a: 289) maga is elismeri) – az ilyen bírálatok (mint fentebb Apelnél is láthattuk) elsősorban a különböző életformák racionalitása és logikája közötti átjárhatatlanság kapcsán támadják a Winch-i elméletet.

A Pleasants által bemutatott társadalomkritikai vonás Wittgenstein „áttekinthető ábrázolás”-fogalmából indul ki: „Az áttekinthető ábrázolás közvetítésével jön létre a megértés, amely éppen azt jelenti, hogy »látjuk az összefüggéseket«” (Wittgenstein 1998: 122.§). Amennyiben pedig áttekinthetően ábrázoljuk a megérteni kívánt társadalmi jelenségeket, úgy nem rejthetjük el az azokban lévő visszásságokat sem:

„Amikor a leírandó jelenségek morális és politikai értékekkel telített társadalmi és kulturális gyakorlatok, összetett problémával kerülünk szembe – s számítani lehet rá, hogy leírásaink elkerülhetetlenül vitathatók lesznek. Habár Wittgenstein nem tér ki külön ilyesféle problémákra, azt sem mondja (és nem is mondhatja), hogy azokat ne lehetne vagy nem kellene tárgyalni.” (Pleasants 2000a: 294)

Pleasants szerint a társadalomkritikának tehát *leírónak* kell lennie, szemben a Habermas és Giddens által javasolt *metafizikai* gyökerű elméletekkel. Ezek az elméletek olyan kategóriák segítségével vizsgálják a társadalmi jelenségeket, melyek a puszta leírás során nem felismerhetők, ám mégis meghatározó szerepet játszanak azok konstituálódásában (erre példa Habermas rendszere és életvilága vagy Giddens struktúrái). Winch ezzel szemben nagyrészt deskriptív, noha nála is találni metafizikai mozzanatot: a cselekvések szabálykövetésen alapuló voltának egyetemessége ilyen – Pleasants szerint pedig a leíró kritikai elmélet az efféle esszencializmustól is mentes kell legyen. Pleasants egyetért a Winch által az *Understanding*ben kifejtett bírálattal: idegen kultúrák szokásait és rituáléit a nyugati civilizáció rendelkezésére álló tudományos ismeretek alapján illogikusnak bélyegezni etnocentrista tévedés. Azonban Winch javasolt analógiája már helytelennek tűnik számára, mivel a keresztény ima napjaink nyugati társadalmában jóval kisebb szerepet játszik, mint a boszorkányság az azandéknál. Pleasants ezért azt javasolja, hogy célravezetőbb lenne „gyakorlatok és hitek egy olyan rendszerét keresni, amely épp olyan meghatározó jelentőségű a nyugati társadalmakban, mint amilyen a mágia és a boszorkányság az azande kultúrában”

(Pleasants 2000a: 303) – ez pedig nem más, mint a pénzgazdálkodás, az árutermelés és cserekereskedelem rendszere.

Ebből pedig valóban kidolgozható egyfajta társadalomkritika, csak éppen nem Winch társadalomkritikája, hanem Pleasants-é, aki az analógia kidolgozása során marxi fogalmak segítségével írja le az árutermelésben és pénzgazdálkodásban rejlő elnyomó mozzanatot – összehasonlítva azt az azandék méregjósoláshoz szükséges *benge* birtoklásával.<sup>4</sup> Az „áttekinthető ábrázolás” tehát kétféle kritikára ad lehetőséget: egyrészt az idegen kultúrák vizsgálata során kritikai jellemzést adhatunk saját életformánkról, másrészt pedig a deskriptív módszer segítségével felszínre hozhatunk olyan ellentmondásokat, melyek fogalmainkban eleve benne rejlettek; melyekre bárki rájöhet, ha tüzetesebben megvizsgálja azokat. „Ezen leírások célja – a magyarázó elméletekkel szemben – nem az, hogy valami újat tanítsanak nekünk, hanem hogy »emlékeztessenek minket« arra, amit már egyébként is tudunk és teszünk mindennapi cselekvéseink során.” (Pleasants 2000a: 307) A Winch-i elmélet két javasolt kritikai implikációjával kapcsolatban azonban élhetünk bizonyos ellenvetésekkel.

Pleasants amellet érvel, hogy Winch elméletében implicit társadalomkritikai vonásokat is felfedezhetünk, amennyiben az eddigi kritikai megjegyzéseket „megfordítjuk” és nem azokra a nyelvjátékokra vonatkoztatjuk, melyeket a társadalomtudós lefordítani kénytelen, hanem arra, amelynek résztvevőjeként megfigyelését végzi. Erre példaként az *Understanding a Primitive Society* azon megfontolásai hozhatók fel, melyekben Winch az azande kultúra számunkra logikátlannak (értelmezhetetlennek) tűnő jellegzetességeit a saját (kapitalista) társadalmi berendezkedésünk és gondolkodásunk korlátaival magyarázza. „A primitív életformák értelmével kapcsolatos értetlenségünk a saját életünk értelmetlenségének folyománya.” (Winch 1991: 106) Ennek az „értelmetlenségnek” folyománya többek között az is, hogy a termékek előállítását csak a fogyasztás fogalma szempontjából tudjuk értelmezni, sőt, Winch egészen odáig megy, hogy mindezt az ipari társadalmakban megfigyelhető elidegenedés számájára írja.

Ezt a gondolatot részletesebben azonban már nem fejti ki, s a gondolatmenet maga is pusztán illusztrálni hivatott azt a hibát, melybe a nyugati társadalmak tudósai sokszor beleesnek (a racionalitás univerzalisztikus felfogását) – ez azonban nem tekinthető kimerítő társadalomkritikának, hanem pusztán reflexió arra, hogy milyen következményekkel járhat egy adott életforma (esetünkben a kapitalizmus) részeseként idegen kultúrákat tanulmányozni. Amennyiben Winch a nyugati civilizáció egészét akarná kritizálni, ennél jóval részletesebben kellene elemeznie a kapitalista rendszer visszasságait – ám ilyesmire nem vállalkozik. A nyugati gondolkodásmódot elmarasztaló megjegyzései nem egyebek, mint utalások a társadalmi forma gondolkodásunkat befolyásoló jellegére – és noha az „életünk értelmetlenségének” megemlítése kritikai megjegyzésnek is tűnhet, Winch nem ezt vizsgálja. Nem kívánja felsorolni a nyugati civilizáció lehetséges hibáit, nem tesz javaslatot azok korrigálására – nem fogalmaz meg kritikai programot. Pleasants mégis *kritikai* társadalomelméletként sze-

4 A *benge* igen nehezen beszerezhető szer, mellyel a társadalom legfelső rétegei rendelkeznek, s így az kiválóan alkalmas lehet egy elnyomó társadalmi rendszer létrehozására: az alacsonyabb rétegek ki vannak szolgáltatva az elitnek, mivel bárkit megvádolhatnak boszorkánysággal – a vád jogos/jogtalan voltának eldöntéséhez pedig méregjósolás szükséges. Pleasants rámutat, hogy az azande társadalmi elit tagjait (a *benge* birtokosait) nem is érte még boszorkány-vád.



retné kezelni Winch koncepcióját, s erre a fentebb idézett definíciója segítségével módja is nyílik. Ha viszont pusztán attól válik egy társadalomelmélet kritikai elméleté, hogy a társadalomban cselekvő aktorokat értelmező, aktív ágensekként veszi számításba, úgy könnyen kritikaiként tekinthetünk *minden* társadalomelméletre, amely nem pusztán a fizikai-biológiai törvények által meghatározott, azoknak (és semmi másnak) engedelmesskedő individuumokat posztulál.

Pleasants-nek azonban jó oka van ehhez a megoldáshoz folyamodni, ha mindenképp centrális pozíciót szán Winch elméletében a társadalomkritikának: „a direkt kritika egyéb megközelítései ugyanis nehezen működhetnek a wittgensteiniánus fogalmi keretben. A szabálykövetés megértésén alapuló társadalomtudomány már legfőbb fogalmának természete miatt sem könnyedén egyeztethető össze a fennálló társadalmi rend kritikai szemléletével. Ha a nyelvjátékok szabályai és fogalmaink interszubjektíve konstituálódnak és megegyezésen alapulnak, akkor valóban nehéz olyan kritikai észrevételeket tenni, melyek úgymond „kívülről” támadnák a fennálló társadalmi valóságot. Ez esetben ugyanis a számunkra adott valóságot vetnénk össze a fogalmainkkal, és mutatnánk fel közöttük ellentmondásokat – csakhogy „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk” (Winch 1988: 35).<sup>5</sup> Ezért javasolhatja Pleasants, hogy ne külső, metafizikai alapokon nyugvó kritikai megjegyzéseket fogalmazunk meg, hanem szorítkozzunk a Wittgenstein által javasolt leírás, az „áttekinthető ábrázolás” alkalmazására. Az áruterelés és a pénz fogalmának vizsgálatakor ezt is teszi Pleasants, s arra jut, hogy a mélyebb összefüggéseket bemutató leírás megmutathatja a pénz és a tulajdon negatív oldalát, a *kizárólagosságot*. Ha valakinek valami a tulajdonában van, akkor más abban a pillanatban azzal már nem rendelkezhet – valaki pénze valaki más „pénz-hiánya”. Pleasants a következő szemléletes példával kívánja alátámasztani álláspontját:

„[E]gy profi futballista egymillió fontot keres évente. Ha egyetértünk Marx-szal (és Arisztotelésszel) abban, hogy van valami abszurd az »X mennyiségű csizma egyenértékű Y mennyiségű ágyneművel« kijelentésben, akkor mennyivel abszurdabb egy olyan egyenlőség kimondása, hogy »egy futballista éves teljesítménye egyenértékű 20 házzal«? [...] Bizonyára közfelháborodást váltana ki, ha a futballisták minden évben erőszakkal kilakoltatnának 20 családot, hogy megkapják fizetésüket. Ez azonban a pénzrendszer közvetítésével mégis megtörténik, méghozzá úgy, hogy az egyesek nyeresége és mások vesztesége közötti belső kapcsolatok sem az áldozatok sem pedig a haszonélvezők számára nem válnak láthatóvá.” (Pleasants 2000a: 306)

A deskriptív kritika viszont lehetővé teszi számunkra, hogy kimutassuk a pénzrendszer ezen negatív vonását – méghozzá anélkül, hogy új információkat közlünk a társadalom tagjaival. De vajon valóban nem közlünk? Ennek a kérdésnek és a belső kritika koncepciójának bírálatát nyújtja Stephen Kemp, akinek saját kritikai javaslatával a későbbiekben részletesen foglalkozunk. Kemp rámutat, hogy a társadalom tagjainak valóban tudomásuk kell legyen arról, hogy amennyiben valami az ő (kizárólagos) tulajdonukat képezi, úgy ugyanazon dolog nem képezheti másokét – enélkül a tudás

5 A későbbiekben visszatérünk ehhez a megállapításhoz, pontosabban annak folytatásához.

nélkül nehezen is működhetne egy kapitalista társadalmi rendszer. Ez a társadalmi rend azonban – ahogyan Pleasants maga is fogalmaz – „fetisizálja” a pénz fogalmát: túlhangsúlyozza annak pozitív vonásait, miközben elhallgatja, elrejtje előlünk a negatívumokat. „Ha azonban így áll a helyzet, akkor az ezen [negatív] hatásokat felfedő kritika minden bizonnyal közöl valami újat, valami olyasmit, ami az aktorok számára eddig ismeretlen volt – nem pedig pusztán emlékezteti őket arra, amit egyébként is tudnak.” (Kemp 2003: 69) Az új információ megjelenésekor viszont a kritika megszűnik „belsőnek” lenni, hiszen túlmutat azon az alaptézisen, hogy a szabálykövető magatartás természete előfeltételezi azon tényezők pontos ismeretét, melyeket az aktoroknak követniük kell ahhoz, hogy egyáltalán megítélhetők lehessenek a szabálykövetés dimenziójában.

Kemp ezen ellenvetése viszont feltételez valami olyasmit, amit Winch nem tartott szükségszerűen igaznak: azt, hogy *mindenki mindenkor* tisztában kell legyen a használt fogalmak *minden* aspektusával ahhoz, hogy szabálykövetésről beszéljünk. Ezen problémával kapcsolatban hasznos lehet, ha megnézzük, mint mond Winch a Weber által használt „externalizáció” (mindennapos, ismert jelenségek külső ismertetőjegyeikkel történő körülírása – pl. a pénz mint fémérme, amelyet meghatározott szituációban másvalakinek átadva különféle egyéb dolgokat kapunk cserébe) alkalmazhatóságáról:

„Nem tagadom, hogy némelykor hasznunkra lehetnek afféle fortélyok, mint amilyen Weber »externalizáció«-ja [...]. Szolgálhatnak pl. arra, hogy ráírnyítsák az olvasó figyelmét azokra a vonásokra, amelyek oly nyilvánvalóak és ismertek, hogy egyébként észre sem venné őket, ami rokonítható Wittgenstein kedvelt példájával, a képzeletbeli külföldi szerepeltetésével [...]” (Winch 1988: 112)

A leírás tehát Winch szerint ráébredhet olyan dolgokra, amelyek a leírni kívánt életformák részei, noha *egyébként észre sem vennénk őket*. A Winch-i elmélet azonban ezt nem társadalomkritikaként fogja fel, hanem a megértést elősegítő, megalapozottabb reflexiót lehetővé tevő gyakorlatként. Ha Pleasants fentebb ismertetett definíciójához térünk vissza, akkor persze ez is – mint minden egyéb, döntéshozó individuumokat feltételező leírás – társadalomkritikai töltetet nyerhet. Csakhogy az „áttekinthető ábrázolás” mellett érvelő cikkében Pleasants másképp is definiálja a kritikai társadalomelméletet: „Egy »kritikai« elmélet célja *nyilvánvalóan* az, hogy másokat meggyőzzünk arról, hogy a társadalmi valóság bizonyos aspektusai racionalitás, igazságosság vagy moralitás szempontjából fogyatékosak” (Pleasants 2000a: 314).

Ez esetben viszont a Winch-i koncepció már nem egyeztethető össze egykönnyen a társadalomkritikával – Winch kétségkívül szeretné meggyőzni olvasóit, csak éppen nem arról, hogy társadalmuk bizonyos jelenségei „irracionálisak”, „igazságtalanok” vagy „immorálisak”, hanem pusztán arról, hogy ezen jelenségek megértéséhez a legjobb módszerünk a nyelvjátékok és életformák szabálykövetésen alapuló reflektív megértése. A társadalmat megérteni, nem pedig megváltoztatni akarja.

Stephen Kemp is a belső kritika alkalmazása mellett száll síkra, hangsúlyozva azonban azt az álláspontot, hogy amennyiben Wittgenstein és Winch szerint a szabálykövetés során interszubjektív kontextusban kialakított megegyezéseknek engedelmesskedünk (melyeknek folyamatosan tudatában vagyunk), úgy nem érvelhetünk úgy, hogy a szabályokban megbúvó ellentmondásokat felszínre hozzuk, hiszen ehhez meg

kellene haladnunk azt a szintet, ami végső soron a valóságot számunkra konstituálja.<sup>6</sup> Ez az álláspont viszont Kemp szerint tarthatatlan – szükség van a meghaladására, arra, hogy kimutassuk, hogy fogalmaink és szabályaink a megegyezésen alapuló érvényeségen kívül valami saját, meghatározó jellegzetességgel is rendelkeznek. Amennyiben sikerrel járunk, úgy lehetőségünk nyílik a kritizálni kívánt értelmezésekben meglévő ellentmondások kimutatására. Arra azonban nem tér ki Kemp, hogy mik is lennének ezek a bizonyos interszubjektív megegyezésen kívüli tényezők, pusztán kijelenti, hogy azok segítségével könnyebb dolgunk volna.

„Amennyiben egy szabály helyes alkalmazásának alapja a megegyezés, úgy bármit fogadjanak is el az aktorok helyes alkalmazásképp, az egyszerűen helyes osztályozás lesz. Ha abban egyeznek meg, hogy ők gazdagok, boldogok, szépek, stb., akkor mindezek is lesznek. [...] Ennek elkerülésének legnyilvánvalóbb módja, ha azt javasoljuk, hogy a fogalmak és szabályok olyan tartalommal is rendelkeznek, mely nem a cselekvők megegyezéséből nyeri értelmét, hanem a fogalmak intrinzikus tulajdonsága.” (Kemp 2003: 72)

Ha megvizsgáljuk a fent említett fogalmakat wittgensteiniánus szemszögből, feltehető, hogy akármennyire is radikális példákkal szeretne Kemp előállni, voltaképp nem cáfolja vele azt, hogy a szavak jelentését használatuk adja meg. Ha megegyeznénk (össztársadalmi szinten) abban, hogy a „gazdag” fogalmunk ezentúl nem azt implikálja, hogy az illető bizonyos egyéb tulajdonságok birtokosa (pl. rendelkezik „pénzzel”, „tulajdonnal”), hanem azt, hogy mindkét kezén öt ujja van, majd ezt generációról generációra így adnánk át nyelvjátékainkban, akkor kétségtelenül a gazdag szó (használatából következő) jelentése vonatkoztatható lenne a társadalom legtöbb tagjára. Vegyük azonban észre, hogy sem Wittgenstein, sem pedig Winch nem tulajdonított a szabályok és fogalmak konstitúciójának olyan „hatalmat”, hogy az fizikailag megváltoztassa azokat, akik létrehozzák. Nem *mi* változunk meg azáltal, ha a „gazdag” szóval nem a vagyonosokra, hanem a tízujjúakra referálunk, hanem a *fogalmunk*, melyet használunk. A már idézett Winch-i megállapítás is, amely szerint „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk”, a következőképp folytatódik: „Ami persze nem jelenti azt, hogy fogalmaink változhatatlanok; ám ha változnak, másképpen alkotunk fogalmat a világról” (Winch 1988: 35).

A fogalmakban meglévő intrinzikus tulajdonságokkal kapcsolatos metafizikai elkötelezettség pedig nem válik meggyőző erejű érvvé, hiszen Kemp nem fejt ki, hogy miféle tartalmakra is gondol tulajdonképp. Kemp mindenesetre ebből az alapállásból vázolja fel a belső kritika általa preferált alternatíváját, mely – Steven Lukes nyomán – a racionalitáskonceptiók kritikai felülvizsgálata. Lukes megkülönbözteti a racionalitás általánosan érvényes és kultúra-specifikus aspektusait, hangsúlyozva, hogy léteznek olyan egyetemes standardok, melyek mindenfajta logika alapját kell, hogy képezzék. A kritikai felülvizsgálat során pedig ezen általános elvekre (ellentmondás-mentesség, következetesség) hivatkozhatunk, noha nem hagyhatjuk figyelmen kívül a vizsgált kultúrkörben elfogadott helyi jellegzetességeket sem. Kemp azonban

6 Pleasants (2003) válaszában rámutat, hogy Kemp eközben nem teljesen adekvát módon alkalmazza a wittgensteini szabálykövetés fogalmát – s mint láthattuk, a Winch-i fogalmakkal sem bánik kellőképpen körültekintő módon.

kifogásolja, hogy amennyiben így járunk el, nem fogjuk meggyőzni a „helyieket” – nem fogjuk tudni kimutatni, hogy az általános logika alapján adott értelmezésünk miért lenne adekvátabb az övéknél, miért nem pusztán csak alternatívája annak.

Kemp szerint ennek megoldásához valamelyik racionalitás-fajtát el kell vetnünk. A választása pedig a helyi racionalitáskonceptiókra esik, mivel amennyiben léteznek általános kritériumok, melyekre az értelmezésnek hivatkozni kell, úgy azok fényében megítélhető, hogy a helyi racionalitások nem konzisztensek – és mint ilyenek, voltaképp nem is racionalitások. „Alternatívaképp amellet érvelnék, hogy a kutatók és az aktorok logikai ítéletei közötti egyet-nem-értés azt sugallja, hogy előbbiek a kérdéses [megérteni kívánt] hiteket félreértelmezték.” (Kemp 2003: 78) A jelentésrealizmust elutasítva teljesen plauzibilis azt a megállapítást tenni, hogy a kutatók esetleg rossz fordítást adtak. Ugyanígy viszont, az aluldetermináltság elfogadásával már kevésbé tűnik helytállónak *azért* elutasítani egy értelmezést, mert az nem igazodik a logika és a racionalitás olyan koncepciójához, mely általános érvényességigénnyel lép fel. Amikor az ellentmondásmentesség univerzalitásáról beszélünk, szükségképpen az esetben is logikai fogalmakkal dolgozunk – ha pedig egy idegen kultúra logikai rendszere történetesen olyan, melyben a miénk számára ellentmondásos fogalmak minden problémától mentesen használhatók, úgy az a rendszer – a saját logikája szerint – éppolyan ellentmondásmentes lesz, mint a miénk.

Érvelését alátámasztandó, Kemp – szintén Lukes példájára hivatkozva – Evans-Pritchard a nuer vallásról írott tanulmányát vizsgálja. A nuerek úgy tartják, hogy „az ikrek madarak”. Ez a kijelentés számunkra ellentmondásos: ha valami ember, akkor az nem madár – ha pedig valami madár, akkor nem ember. Kemp szerint ennek a kijelentésnek az értelmét nem érthetjük meg pusztán azáltal, hogy kultúra-specifikus logikából indulunk ki. Papineau-ra hivatkozva amellet érvel, hogy a nuereknél a „madarak” és az „ikrek” szó jelentésének egyaránt része az, hogy „Isten gyermekei”, míg a nyugati kultúrában sem az „ikrek” sem pedig a „madarak” nem jelent ilyesmit. Így tehát voltaképpen nem *ugyanazt* a kijelentést értelmeztük egyszerre ellentmondásosnak (általános logika szerint) és koherensnek (kontextusfüggő logika alapján), hanem „két különböző kijelentésről van szó: egy nyugati fogalmakra vonatkozó ellentmondásosról és egy nuer fogalmakra vonatkozó konzisztensről. Ezen ítéletek meghozásához pedig a logika egyetlen, általános fogalma is elegendő” (Kemp 2003: 79).

A nuerek kijelentése, mely szerint „az ikrek azok madarak”, tehát végső soron nem is ezt jelenti, hanem talán valami olyasmit, hogy „mivel az ikrek és a madarak egyaránt Isten gyermekei, ezért azonosak”. Ezzel azonban kevésbé kerültünk közel az ellentmondásosság feloldásához, pusztán a nuer kijelentés (valószínűleg) adekvátabb fordítását nyújtottuk. Az emberek és a madarak azonossága nem válik plauzibilisebb állítássá a nyugati megfigyelő állítólagos univerzális logikája számára pusztán azért, mert megadtuk egy lehetséges okát. Ilyen egységes logikai rendszert feltételezve pedig azt várnánk, hogy az adekvát fordítás kiküszöbölje ezeket a látszólagos ellentmondásokat – ezt azonban nem teszi meg. A logika „egyetlen, általános fogalma” szerint valami vagy ellentmondásos, vagy nem az, tehát a nuerek konzisztens fogalmai lefordíthatók szintén konzisztens nyugati kijelentésekre. Amennyiben viszont a nuer fogalmakban lévő konzisztenciát olyasvalami biztosítja (jelen példánkban a közös eredetre történő utalás), ami a nyugati megfigyelő számára éppoly kevésbé tekinthető elfogadhatónak, mint az eredeti fordítás, akkor voltaképp sehová sem jutunk. Hogyan lehetséges az, hogy a nuerek számára az Isten gyermekeit megtestesítő

emberek és madarak azonossága logikailag konzisztens? Minden bizonnyal úgy, hogy *nem* a nyugati megfigyelő konzisztencia-fogalmával dolgoznak mindennapjaik során – s olyan, egyedül adekvát fordításra nem is tehetnénk szert, ami tökéletesen összhangban van az azonosság általunk használt fogalmával. A kontextus-specifikus logikákról fentebb mondottak erre az esetre is alkalmazandók – Winch-csel szólva, továbbra is igaz az, hogy a valóságnak nem „egyetlen kulcsa” van.

### IRODALOM

- Apel, K-O. (1995): A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája. Ford. Weiss J. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39(5–6.): 873–930.
- Apel, K-O. (2007): Első filozófia – ma? (Három előadás.) Ford. Weiss J. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4: 375–461.
- Bloor, D. (1996): The Question of Linguistic Idealism Revisited. In Sluga, H.–Stern, D.G. eds.: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 354–382.
- Demeter T. (2007): Pszichológiai magyarázat és predikció. *Világosság*, 11–12: 19–36.
- Erdélyi Á. (1993): *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana Társulás.
- Felkai G. (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron.
- Habermas, J. (1985): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE.
- Habermas, J. (1994): *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz.
- Kemp, S. (2003): Rethinking Social Criticism: Rules, Logic and Internal Critique. *History of the Human Sciences*, 16: 61–84.
- Lerner, B.D. (2002): *Rules, Magic and Instrumental Reason*. London: Routledge.
- Lyas, C. (1999): *Peter Winch*. Stocksfield: Acumen.
- Pleasants, N. (2000a): Winch, Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. *History of the Human Sciences*, 13: 78–91.
- Pleasants, N. (2000b): Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical. *Inquiry*, 43(3): 289–317.
- Pleasants, N. (2003): Social Criticism for ‘Critical Critics’? *History of the Human Sciences*, 16: 95–100.
- Quine, W. Van O. (2002): *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest: Osiris.
- Roth, P.A. (1987): *Meaning and Method in the Social Sciences. A Case for Methodological Pluralism*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Winch, P. (1970): Understanding a Primitive Society. In Wilson, B.R. ed.: *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. (1988): *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wittgenstein, L. (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.