

A kulturális antropológiában a 60-as, 70-es években divatos kognitív megközelítés az interpretatív fordulat következtében – nem kis részben Clifford Geertz kritikájának is köszönhetően – háttérbe szorult, így az e kutatási területen kifejtett erőfeszítések visszhangtalanok maradtak. Strauss és Quinn sémaelmélete a kognitív antropológia legújabb, a 90-es évek közepén – a kognitív tudományok robbanásszerű fejlődésével párhuzamosan – kialakult elméleti irányzata, amely integrálja a kulturális tudásról szóló új elképzeléseket, és fontos pontokon kapcsolódik a posztmodern kultúraelméletekhez, valamint a kognitív tudományok egyes új irányzataihoz.

Strauss és Quinn elméletének bemutatása során a szerző számba veszi az elmélettörténeti előzményeket, majd a kognitív irányzat megerősítését és újjáélesztését célzó törekvések kritikai elemzésén keresztül arra is felhívja a figyelmet, hogyan pontosítható, fejleszthető tovább az eredeti elgondolás.

ió- és kultúrakutatás köréből

anszékének kiadványa

331050

etek” képzésében részt vevő hallgatói

Csorba Győző
Megyel Könyvtár



ettudományi Kara



TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS	3
1. A KLASSZIKUS KOGNITÍV ANTROPOLÓGIA	
1.1 A kognitív antropológia előzményei	7
1.2 A „klasszikus” kognitivizmus és kognitív antropológia	9
1.3 A geertzi bíráló	11
2. KOGNITÍV ANTROPOLÓGIA A 70-ES, 80-AS ÉVEKBEN	
2.1 A szótárkészítéstől a modellek készítéséig	14
2.2 Népi modellek	16
2.2.1 Az elme népi modellje	19
2.3 A modellek újragondolása	21
3. SÉMÁK ÉS MODELLEK	
3.1 A séma mint belső reprezentáció	23
3.2 A konnekcionizmus	25
3.2.1 Az amerikai megszólítási rendszer két modellje	27
4. STRAUSS ÉS QUINN SÉMAELMÉLETE	
4.1 A séma fogalma	30
4.2 A gyakorlat logikája	31
4.3 Centrifugális és centripetális erők a kulturális változásban	33
4.4 Empirikus kutatások	36
5. ÖSSZEGZÉS	
5.1 A kultúra új fogalma a sémaelméletben	40
5.2 Kritikai észrevételek	41
5.3 Egy „kognitív/kulturális antropológia” lehetséges keretei	43
BIBLIOGRÁFIA	47
FÜGGELÉKEK	
1. A kognitív antropológia ágai a 80-as évek végén	51
2. A lélek népi modellje D’Andrade (1992) alapján	
2.1 A modell elemeinek jellemzői	52
2.2 A lélek népi modelljére vonatkozó proposíciók	53
3. Az amerikai megszólítási rendszer két modellje	
3.1 A szimbolikus modell	55
3.2 A konnekcionista modell – egy lehetséges változat	56
4. A mentális és kulturális modellek	57

„Az antropológia szüntelen harcban áll önmagával: újabb és újabb kiutakat keres helyzetéből, és minduntalan kudarcot vall. Az antropológiai diszciplína, mely a kezdetektől fogva az emberi élet globális – egyszerre társadalmi, kulturális, biológiai és történelmi – vizsgálata mellett kötelezte el magát, elemeire hullik szét, és miközben ezen kesereg, kétségbeesetten, de mindhiába igyekszik valamiféle új egységet teremteni ahelyett, amit elképzelése szerint valaha magáénak tudhatott, ám a mai antropológusok hiteltlensége miatt ostobán félrelökött.” (Clifford Geertz¹)

BEVEZETÉS

„A társadalomtudományok legújabb kori történetének az egyik legszembe-tűnőbb sajátosságát az antropológiai kultúrafogalom utóbbi másfél évtizedben történő elterjedése, egyre inkább általánossá váló használata jelenti”, írja Niedermüller Péter a kultúra szimbolikus elemzési lehetőségeiről szóló összegző tanulmányában (1995: 199). Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy „a kultúra” a hétköznapi szóhasználatban is az újságok művelődéshez, műveltséghez kötődő tematikus gyűjtőszavából olyan kulcskifejezéssé vált, melynek segítségével magyarázhatóvá válnak a saját és a más társadalmakban megtalálható „idegenség” és „másság” legkülönbözőbb formái (Márkus 1998).

A fenti kijelentés akkor is igaz, ha az antropológia mindezidáig adós maradt a kultúra fogalmának egységes, definíciószerű meghatározásával. A terminust népszerűvé tevő kulturális antropológián belül is számos különböző értelmezése, definíciója van a kultúrának, az egyes eltérő használati módok azonban azonos megközelítésre épülnek. Így a legtöbb antropológus egyetért abban, hogy:

- a kultúra tanult/elsajátított (más megfogalmazásban a kultúra az emberi viselkedés nem biológiailag öröklődő elemeit egyesíti);
- közösen birtokolt (a kultúrákat egyes közösségek hordozzák, azaz a kultúrához való tartozás közösséghez való tartozás is egyben);
- a kultúra alrendszerei integráltak (azaz sokrétű kapcsolatok vannak az egyes kulturális értelmezések, intézmények között).

Az antropológiai fogalomhasználat sajátossága, hogy – miközben a kultúrát univerzális emberi sajátosságnak tekinti – az egyes kultúrákat kontrasztív módon szembeállítja (Ingold 1993: 210). A fogalom többes számú használata az egyes közösségek életmódjában, mindennapi gyakorlataiban, értelmezési kereteiben, normáiban fellelhető különbségekre irányítja a figyel-

1 Geertz 1995: 304

met, s az antropológia elméletek fő célkitűzése e különbségek kialakulásának és fennállásának a magyarázata.

Az antropológiai kultúrafogalom térhódításával az „antropológiák” száma is megszorodott: szociológusok, irodalmárok, orvosok definiálják antropológusként magukat, arra hivatkozva, hogy az általuk vizsgált jelenségek antropológiai keretben pontosabban, vagy éppen árnyaltabban értelmezhetők. Ezt a folyamatot igazolja olyan új határterületek kialakulása is (történeti antropológia, kritikai kultúrakutatás, tudományos rendszerek antropológiái, kulturális ökológia stb.), melyek az antropológiából fogalmakat, elméleteket vagy módszereket kölcsönöznek.

Vajon miként lehet megszabni a diszciplináris kereteket egy olyan tudomány esetében, amely annyira plurális, mint az antropológia? Az *Encyclopaedia of Cultural Anthropology* az antropológiát mint társadalomtudományt három részterületre bontja: kulturális és szociálintropológiára (mely résztvevő megfigyelésen alapuló értelmező tudomány), régészetre (azaz fizikai antropológiára), és kognitív antropológiára. A meghatározás e módjának fő problémája, hogy nemcsak a fent említett újabb keletű határterületeket rekeszti ki, hanem olyan hosszú múltra visszatekintő, intézményesült tudományágakat is, mint a nyelvészeti vagy a pszichológiai antropológia.² Az Európában inkább a történettudomány részeként felfogott régészet tudománytörténeti okok miatt sorolódik ide. Az archeológia és kulturális antropológia tartós összekapcsolódása a „primitív” népek vizsgálatát átfogó, négy területből (nyelvészet, etnográfia, régészet, a rasszok anatómiájának vizsgálata) álló Franz Boas-i antropológia intézményesülésének következményeként jött létre (D’Andrade 1995b: 1-2). Ugyanakkor meglepő, hogy a társadalomkutatáshoz jóval szorosabb szálakkal kötődő kognitív irányzat, mely hagyományosan a kulturális antropológia részeként tekint önmagára (Tyler 1969), itt különálló területként szerepel.

A kognitív antropológia az idevágó szócikk tanúsága szerint (Colby 1996) még ennél is lazábban kapcsolódik az antropológiai vizsgálatok főirányához, hiszen valójában a kognitív pszichológia részterülete, és formalizált, statisztikai módszereknek teret adó metodológiája miatt különül el a szociálintropológiától. A kognitív megközelítés – sugallja a szócikk – már részaránya miatt sem tekinthető jelentősnek: bár a legtöbb nagy amerikai antropológia tanszéken jelen van az irányzat, legfeljebb egy-két fővel képviselteti magát.³ A hatvanas években virágkorát élő kognitív antropológia leértékelő

2 A definíció problémája az is, hogy nem jelzi az említett tudományágak egymáshoz való viszonyát (a fizikai antropológia viszonya a történelemhez biztosan nem ugyanaz, mint a kognitív antropológia és a pszichológia között fennálló viszony), közvetve pedig elfedi e tudományok nyilvánvaló átjárhatóságát is. Mindazonáltal a legtöbb kognitív antropológus – szemben a pszichológiai antropológia területén dolgozókkal – a kulturális antropológia részeként definiálja szakterületét (vö. Carlson 1998).

3 Néhány ennél fontosabb adalék az intézményi háttérről: a kognitív antropológia nem rendelkezik önálló folyóirattal (míg például a biomedicinával foglalkozó antropológusoknak két,

désében – a kognitív körökön belül zajló viták mellett – az interpretatív fordulat térhódítása játszotta a fő szerepet. A szimbolikus antropológia teoretikusai a külső leírás helyett az empátia, a fordítással szemben az interpretáció fontosságára hívták fel a figyelmet; a hermeneutikai és fenomenológiai megközelítés híveiként a kultúrakutatás szubjektív elemeit hangsúlyozták, és érveket sorakoztattak fel az antropológiai írások fikcionalitása, nézőpontjuk elfogultsága ellen (Clifford 1999).

A fordulat következtében a kognitív antropológusok hite megingott a könnyen kezelhető kvantitatív metodológiai eszközök objektivitásában, és az azóta eltelt időszakban tulajdonképpen annak lehetünk szemtanúi, hogy a kvalitatív módszerek fokozatos beépülnek a módszertanba. Ma már elmondhatjuk, hogy egy, az interpretatív fordulathoz hasonló fordulat a kognitív antropológián belül is lezajlott, és a kilencvenes években új elméletekkel, új kultúrafogalommal felszerelve jelentkezik, amiben segíti a kognitív társtudományok napjainkban tapasztalható robbanásszerű fejlődése is.

Claudia Strauss és Naomi Quinn itt bemutatott írásai címükben is azt jelzik (*A Cultural / Cognitive Anthropology* és *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*), hogy a szerzők nem hajlandók a kulturális antropológiától különálló területnek tekinteni diszciplínájukat. Írásaik kumulatív módon összegzik az irányzat eddigi eredményeit és a legújabb teóriákat, miközben kifejtik napjaink „mainstream” antropológiájával kapcsolatos kritikájukat is. Nem csupán a diszciplináris terület megújulásainak szempontjából fontos az általuk vázolt új kultúraelméleti keret, hanem egyúttal jelzi is az antropológia jelenlétét és nyitottságát a pszichológia és a megismeréstudomány felé. Pszichológia és antropológia sokak által régen várt kiegyezése alapfeltétele annak, hogy sor kerülhessen az antropológia ismeretelméleti és ontológiai megalapozására (vö. Sperber 1995), az antropológia pedig a megismeréstudomány egyik fontos tárdiszciplínájaként hozzájárulhat a kognitív társas dimenziójának feltérképezéséhez.⁴

A jelen írásban Strauss és Quinn sémaelméletének kritikai elemzésén keresztül amellet szeretnék érvelni, hogy a napjainkban jelentkező megújult kognitív megközelítés mindenképpen része a kulturális vagy szociálanropológiának. A következő fejezetek rövid áttekintést adnak a klasszikus kog-

hivonta megjelenő periodikája is van), az irányzat fórumai az American Anthropology Association pszichológia antropológia munkacsoportja, illetve a Society for Psychological Anthropology, amely az itt hivatkozott szerzők műveinek kiadásában is nagy szerepet vállalt. D’Andrade (1995: xiv) szerint a kognitív területeken dolgozó antropológusok száma mindössze kétszáz körülire tehető.

4 Az antropológia gyakran „kifelejtődik” a megismeréstudomány alterületei közül, a Pléh (1996: 13) által közölt „szemléleti metszetről” is hiányzik, ahogy általában az európai kézikönyvekben sem említik. Bizonyosságul arra, hogy az antropológia valóban jelen van a kognitív tudományok közt, kézbe vehetőek a terület talán legfontosabb intézményes megtestesítője, a Massachusetts Institute of Technology (MIT) kézikönyvei (pl. Osherson–Smith 1990), vagy megtekinthető az ismert kognitív antropológus, Dan Sperber által szerkesztett „Culture and Cognition” szócikk a MIT on-line enciklopédiájában (<http://mitpress.mit.edu/MITECS/>).

nitív antropológiáról és annak Geertz-féle kritikájáról, vázolják a „sémaelmélet” előzményeit és főbb állításait, különös tekintettel az új, konnekcionista reprezentációs elképzelésekre. Végül annak megválaszolására teszek kísérletet, hogy a sémaelmélet milyen relevanciával rendelkezik a kultúrakutatás mai elméletére és gyakorlatára nézve.

1. A KLASSZIKUS KOGNITÍV ANTROPOLÓGIA

A kognitív antropológia a kultúra mibenlétét a tudás fogalmán keresztül próbálja megragadni – képviselői szerint az adott kultúrához tartozás egy meghatározott *tudáskészlet* birtoklásában és bizonyos *készségek* meglétében érhető tetten (Goodenough 1992: 262). A kognitív antropológia körülhatárolása két szempont mentén történhet: definiálhatjuk tárgya, illetve alkalmazott módszerei alapján. Tárgya a *kulturálisan átörökített mindennapi tudás* és az *emberi elme és a társadalom közötti kapcsolat* (D’Andrade 1995: 1). Alkalmazott módszerei alapján tekinthetjük a kultúra, a kulturális tudás *nyelven keresztüli és nyelvészetből átvett eszközök* segítségével történő vizsgálatának is (Werner 1992: 179). Az első meghatározás elsősorban a kognitív antropológia önálló diszciplínaként való kialakulása előtti időszakára és a kilencvenes évekre vonatkozóan tűnik pontos meghatározásnak; míg a második, szűkebb definíció a „klasszikus” kognitív antropológiát határolja körül, és napjainkban egyre inkább érvényét veszti.

A kultúra és az emberi gondolkodás kapcsolatának tudományos vizsgálatáról a különféle társadalmakban élők eltérő mentális fejlettsége körüli vitáktól kezdődően beszélhetünk. A 19. század brit evolucionista szociológusai, James G. Frazer és Edward B. Tylor a „mágikus” kifejezéssel jellemezték a premodern társadalmakban élők gondolkodását (Shore 1996: 17-18). A „primitív mentalitással” jellemzett kultúrákban élők az őket körülvevő világ jelenségeit nem az ok-okozatiság elvei, hanem analógián és érintkezésen alapuló asszociációk alapján osztályozzák és kapcsolják egybe. Értelmezésükben a mágikus világszemlélet a társadalmi evolúció alacsonyabb fokán álló kultúrák jellegzetessége, mely szemben áll a komplex társadalmakban élők analitikus, racionális gondolkodásával. Elképzelésük tehát feltételez egy általános érvényű és egyirányban zajló kulturális evolúciót, melynek alapvető mozzanata, hogy a társadalmak történelmük során különböző evolúciós szakaszokon mennek át.

A brit evolucionizmus tézisei különösen a francia etnográfusok körében váltottak ki tiltakozást. Emile Durkheim és Marcel Mauss a „primitív” osztályozási rendszerek vizsgálata kapcsán rámutatnak arra, hogy a kategóriák felállítása és hierarchikus rendszerekben történő értelmezése nem kizárólagosan a komplex társadalmak sajátossága (Durkheim–Mauss 1978). A premodern társadalmak osztályozási rendszerei abban különböznek a modern társadalmakétól, hogy *totálisak*, azaz nem egyszerűen a környezetükben található dolgok leltárát képezik, hanem egyben a világ keletkezésére és működésére vonatkozó kozmológiai magyarázattal is szolgálnak. A gondolkodási stílus eltéréseire tehát az eltérő kozmológiai elvek adnak magyarázatot. Így érvel Lucien Lévi-Bruhl (1971) is, amikor a premodern társadalmakat nem racionalitás nélküli, hanem „más racionalitással” rendelkező

1.1 A kognitív antropológia előzményei

kultúrákként írja le. Szerinte a mágikus gondolkodás jelensége a vallási képzetekben megjelenő közvetlen azonosítási és azonosulási formákban jelenik meg. Kiemeli, hogy a „mágikus participációban” való hit nem torzítja el a külvilág érzékelését, és nem akadályozza meg, hogy a mindennapok eseményei és cselekvései az ok-okozatiság elve alapján kapják magyarázatukat (Jahoda 1982: 175). Az általa használt – sokak által félreértelmezett – „prelogikus” kifejezés sem a kauzalitás felismerése képességének hiányára utal, hanem arra, hogy a primitív elme relevánsabbnak ítéli a tapasztalaton túli okokat, mint a nyugati számára kézenfekvő „valódi” okokat. A többi francia etnológushoz hasonlóan foglal állást a vitában Claude Lévi-Strauss, aki még radikálisabban vitatja a racionalitás modern mítoszáét (Lévi-Strauss 1966). Abban a tényben, hogy a történelem előtti népek természet-re vonatkozó ismeretei vetekednek a nyugati tudományéval, annak a megerősítését látja, hogy a világ a „primitív elme” világról alkotott modelljei hasonló módon összetettek és rétegzettek. A bináris oppozíciók mentén történő gondolkodás szerinte éppannyira jellemző a primitív klasszifikációs rendszerekre, mint a modern tudományra vagy éppen a művészetekre.¹ A korabeli észak-amerikai antropológia premodern gondolkodáshoz való viszonyában sajátos kettősség rejlett. Boas és tanítványai az emberi faj egysége mellett kötelezték el magukat, tevékenységük értelmezhető a primitív népek emancipációjára irányuló tudományos erőfeszítésként is. A kulturális relativizmus amerikai hívei számára az emberi nem pszichológiai és biológiai egysége semmilyen körülmények között fel nem adható álláspont volt. (Shore 1996: 16-18). Ha az elme biológiai felépítése mindenütt ugyanaz, akkor az eltérő gondolkodásmódok létezésére csak a kultúra adhat választ. Az eltérő gondolkodásmódok kialakulásának a lehetőségét tehát kizárólag a különböző kulturális közegekbe történő szocializációval magyarázzák. Bár nem fogadták el a primitív mentalitás létezését, úgy gondolták, hogy a cselekvéseket irányító kulturális minták egy az egyben megfeleltethetők az elme belső tartalmainak.

A kultúrák önálló létezése melletti fő érvük az volt, hogy azokat belső integráció hatja át, mely egésszé formálja őket. A korszak minden nagy formátumú elméletalkotója – Edward Sapir, Ruth Benedict és Margaret Mead – a kultúrát, hol metaforikusan, hol a szó pszichológiai értelmében véve, személyiségfőpusnak fogta fel. A kulturális jegyek (*cultural traits*) elméletei alapján egy adott kultúra sajátosságai (a nyelve, a stílusa, az általa felkínált szerepekészletek) meghatározzák a kultúrában élők alapvető karakterét, a társas viselkedés és egyéni tapasztalat lehetséges kapcsolatait – ily módon

¹ Érdemes megjegyezni, hogy a primitív racionalitásról zajló vitában képviselt álláspontok visszatükröződnek a korabeli pszichológiában. Sigmund Freud a *Totem és tabu*ban nagyban épít a Frazer által közölt adatokra; Jean Piaget a lévi-bruhli pre-logikus fogalmával párhuzamot vonva jellemzi a gyermeki gondolkodást, Carl Gustav Jung elmélkedései a primitív lélekről számos tekintetben Lévi-Strauss nézeteivel csengenek egybe.

kultúra és személyiség közé egyenlőségjel került.² A kulturális jegyek kiterjedt kultúráközi vizsgálata eredményeként jött létre a *Human Relations Area Files*: taxonómiák, magatartásminták és társadalmi berendezkedések leírásának hatalmas gyűjteménye, melyet a vizsgált kultúrákról ismeretes etnográfiai adatokat tartalmazó mintegy félezer kulturális intézmény alapján rendeztek katalógusba. A kultúrák közötti vizsgálatok során a kulturális jegyek és karaktertípusok utáni keresgélés közben elfeledődött a kultúrákon belüli változatosság és változás boasi témája, akárcsak az egyén és a kultúra közötti dinamikus kapcsolatnak a kulturális változásokban betöltött szerepe (Jahoda 1982: 134-39).

A kognitív megközelítés első évtizedeinek nyolcvanas évek végi kritikája a „klasszikus” jelzővel illette ezt a korszakot.³ Mivel a kognitív antropológia kialakulását meghatározta a korabeli kognitív pszichológia és nyelvészet, így célszerűnek látszik ezzel a jelzővel illetni a kognitív antropológia első korszakát is. A klasszikus kognitív megközelítésmód legfontosabb eredménye az volt, hogy megtörte a behaviorizmus egyeduralmát a viselkedés vizsgálatának területén. Az a gondolat, miszerint az emberi magatartásformák nem pusztán a külvilág ingereire adott örökölt és tanult válaszok, hanem belső reprezentációk segítségével működő összehangolt kognitív folyamatok eredményei, a nyelvelmélettől a kibernetikáig számos régi és új terület gyors fejlődéséhez vezetett.

A „kognitív forradalom” emberi megismerésről alkotott fő metaforája „az elme mint számítógép”-elképzelés, mely szerint minden mentális tevékenység (gondolkodás, emlékezés, döntés) egy központi egységben történő információ-feldolgozási folyamatnak tekinthető. A kognitív tartalmak (gondolatok, emlékek, hitek, szándékok) szimbólumok strukturált rendszereiben tárolódnak, ahonnan szükség esetén a tárolt információ-egységek előhívhatók, és rajtuk formális (azaz logikai) műveletek végezhetőek. E szimbólumrendszer alkotja „a gondolat nyelvét”⁴ egyes elképzelésekben, és így a kognitív folyamatok egyfajta belső beszéddé redukálódnak. Mivel a „hardware” – a bináris számítógép mintájára elképzelt emberi agy – adott volt, a kognitív tudósok akkoriban a „software” oldallal, vagyis főként a nyelvi szimbolizáció jelenségkörével foglalkoztak.

A „kognitív forradalom” által inspirált antropológiák körében is a kultúra és a nyelv közötti szoros kapcsolat feltételezése volt az uralkodó nézet: mindkettő olyan jelrendszer, amely mögött szisztematikus vizsgálattal feltárható szabályrendszer áll. Az eltérő mentalitásokat a különböző kulturális kódok bir-

1.2 A „klasszikus”
kognitívizmus és
kognitív antropológia

2 Strauss és Quinn a megközelítésmód determinisztikus jellegére utalva ezt nevezik „a kultúra fax-modelljének” (1998: 23).

3 Lásd Clark 1989: 21. A klasszikus jelző semmiképpen sem azt jelzi, hogy e korszak már lezárult volna.

4 Ennek az elképzelésnek a legismertebb képviselője Jerry Fodor, a fejtegetéseiben megjelenő „Language of Thought” meglepően hasonlít a természetes nyelvnek némileg formalizált változatára (Fodor 1975).

toklásának tulajdonították, a kulturális tudás változatosságát pedig e kódok pontosabb/pontatlanabb ismeretére vezették vissza (Jahoda 1982: 183). Bár elutasították Lévi-Strauss koncepcióját az elmét felépítő univerzális alapformákról és mechanizmusokról, érdeklődésük középpontjában nem egyszer épp a kultúrákózi vizsgálatok és a gondolkodás kultúra-független, általános emberi vonásai álltak. Ennek szemléletes példája az angol „phonetic” és „phonemic” mintájára létrehozott „etic” és „emic” megkülönböztetés. Az „etic” típusú vizsgálódás a külső megfigyelés számára megnyilvánuló kulturális jellemzők, magatartásformák rögzítéséből és rendszerekké formálásából áll. Ezzel szemben az „emic” típusúnak azok a jelentések és megkülönböztetések állnak a központjában, melyek több kultúra tudatos vagy tudatlan részei, és összevetésük segít az egész emberiségre jellemző kulturális univerzálék és alapformák feltérképezésében.

A klasszikus értelmezésben a kultúra valamiféle nyelvként történő felfogása többrétegű párhuzamot rejtett. Egyfelől egy kultúra megértésének alapfeltétele a nyelv birtoklása, ha nem is tekintették azonosnak ezzel. Elképzelésükben a kultúra fogalmi rendszere olyan absztrakt enciklopédiát alkot, amely szükséges az adott kultúra „nyersfordításának” elkészítéséhez. Másrészt viszont a kultúra a nyelvhez hasonlóan konstitutív és regulatív szabályokra épül, azaz entitások és eljárások együttes ismerete alkotja a kulturális kompetenciát (Niedermüller 1994: 84-85). E szabályok megismerését tartották elsődlegesnek – akárcsak Chomsky nyelvelméletében⁵ –, ezért maga a praxis kevésbé volt fontos, hiszen az csupán a szabályok felszíni megnyilvánulása. Ebből következően a kulturális tudás egyéni variációinak ők sem tulajdonítottak nagy szerepet, a szakértők és laikusok tudása közötti minőségi különbségek legfeljebb mint a tudás közösségen belüli disztribúciójának statisztikai mutatószámai voltak számukra fontosak.

A hagyományos megfigyelési technikák helyett a széles körben és nagy mennyiségben gyűjthető adatok kvantitatív rögzítése és elemzése vált uralkodóvá. A vizsgált jelenségek köre is ennek megfelelően alakult: különböző fogalmi rendszerekre (színek, rokonsági kapcsolatok, flóra és fauna) vonatkozó ismeretek gyűjtése, és nagyrészt a nyelvészetből átvett módszerekkel (hierarchikus lexikonok összeállítása, összetevő-elemzés, fogalmi távolságok mérése) történő rendezése volt a meghatározó. A kérdőívek és a zárt interjúk segítségével gyűjtött anyag elemzésén túl az abból levont következtetések ellenőrzésére kialakított tesztek, és néhány új projektív adatfelvételi módszer, például a kulturális leltár (*cultural inventory*) és a kötetlen felsorolás (*free listing*) alkották az iránymutatást korabeli fegyvertárát.⁶

5 Chomsky hatása csöppet sem elhanyagolható: az elképzelésekben még egy „kultúra elsajátító berendezés” is megjelenik.

6 A tesztek feldolgozásához sokszor statisztikai módszerek is használtak, tipikusan a kulturális tudás eloszlásának területén (vö. Borofski 1994: 333). A kulturális leltár egy szó-kés/esemény/cselekvéssor elemeit, a szabad felsorolás pedig az azonos fogalomtartományhoz kapcsolódó szavakat rögzíti. A kognitív antropológia módszertanáról lásd még Werner-Schoepfle *Systematic Fieldwork* c. munkáját.

A vizsgálódások másik jellemzője volt a formalizálásra való törekvés, ami elsősorban a strukturalizmus hatásaként értelmezhető. A rokonsági viszonyok matematikai képletekké való redukálásából,⁷ a mesék és mítoszok strukturális elemzéséből mindazonáltal nem születtek a lévi-straussi nagy összegzéshez hasonló átfogó teóriák. Bár a kutatók szándéka szerint a formalizáltság a kultúrák közötti összehasonlítás alapját képezte volna, a matematikai formulák inkább elfedni, mintsem feltárni látszottak a kulturális hasonlóságokat és különbségeket.

A korszak maradandó teljesítményeként kiemelkedik Mary Douglas *Purity and Danger* (1966) című monográfiája, amely kognitív alapállása mellett abban is különbözött a hasonló összegzésektől, hogy az etnográfiai adatok elemzését kiegészítette a saját kultúrával való folyamatos összevetés. A hagyományos antropológiai megfigyelési technikák és a szociológiai módszerek hatékony ötvözése Douglas esetében valóban kitágította a korabeli antropológia horizontját, ezért nem véletlen, hogy a kötet mintául szolgált számos későbbi kultúraközi vizsgálódás számára.

A kognitív antropológiát már korábban is érték bírálatok – főként pszichológiai antropológusok részéről – különösen formalizmusa, valamint a pszichikai realitások szimbolikus dimenziói iránti érzéketlensége miatt (Jahoda 1982: 242-243). Kétségtelen azonban, hogy az irányzat legkíméletlenebb kritikusa Clifford Geertz.

1.3 A geertzi bíráló

Geertz „Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez” (1994a) című tanulmányában az antropológiai programját a kognitív irányzat ellenében fogalmazza meg. Az írás a kultúra fogalmának definíciós válságából keresi a kiutat: a kultúra fogalma vagy túl tág, amibe minden belekerül („Tyler-féle vegyes zöldségleves”), vagy túl szűk (szabályrendszer). A szűk értelmezés bírálatja egyszerű: a nyelv és a szabályrendszerek ismerete által még nem válunk „benszülöttekké”, a kultúra ismerete ennél több kell legyen.⁸ Ugyanakkor a kultúra „rendkívül összetett egész”-ként történő felfogása semmilyen kapaszkodót nem nyújt, szükséges tehát, hogy egy újfajta elmélet azt „korlátozza, pontosítsa, körvonalazza, és megfékezze uralmi igényeit” (Geertz 1994a: 172).

A kognitivisták megközelítés tévedésének lényegét abban látja, hogy a terület képviselőinek értelmezésében a kultúra „tudati jelenségekből áll, amelyek a matematikáéra és a logikáéra emlékeztető formális módszerekkel elemezhetők” (Tyler, idézi Geertz 1994a: 179). Egyszerre bírálja a módszert („szél-

7 Az alapfogalmak radikális csökkentése a kódolás bonyolultságának növekedéséhez vezetett. A formalizálás célja eredetileg az objektív kultúraközi összevetés volt, valójában azonban egyszerű redukcióról van szó. A rokonsági terminusok elemzésének esetében az előálló modellek a rokonsági kapcsolatokat vérségi és generációs kapcsolatrendszerre degradálták, így a valós összevetés szinte feleslegessé is vált.

8 Geertz érvelése emlékeztet Searle (1980) klasszikus kognitívizmust bíráló gondolatmenetére, sajátos módon azonban Searle-nél a szabályokra való redukálhatatlanság éppen a „mentális” létének bizonyítékaként merül fel.

sőséges formalizmus”) és a kultúra pszichológiai entitásként való felfogását („szélsőséges szubjektivizmus”). A kultúra tehát nem „a szívekben él”, hanem „az élet kemény felszínein” található, ellenáll a formális eszközök használatának és a mechanisztikus rendszerekbe történő rendezésnek.

Geertz megítélésében a praxis, a kultúrában élőkhöz közti interakciók megfigyeléséből kifejezhető jelentések az antropológia igazi elemi tárgyai. Az antropológus maga is részese ezen interakcióknak: a benszülöttekkel „társalog” és azt „lejegyzí”. Geertz tehát a langue-ról a parole-ra helyezi a hangsúlyt: a leírás és megfigyelés során jön létre a kultúra szövege (melynek része a viselkedés is⁹); ez az absztrakt társadalmi beszédfolyamat szemiotikai, hermeneutikai eszközökkel elemezhető. Geertz számára a kultúra ontológiai státuszának kérdése lényegtelen: „Mihelyt az emberi viselkedést szimbolikus cselekvésnek tekintjük [...] értelmét veszti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár a kettő keveréke” (1994a: 177).

A kultúra mint entitás csak az etnográfiai szövegben jön létre, mely a kultúra újra-írásának tekinthető. Azaz, egy monográfia vagy cikk nem tekinthető azonosnak magával a kultúrával, még csak nem is a kultúra „nyersfordítása”, hanem pusztán egy lehetséges interpretációja annak. Az interpretáció során a kutató értelmezése lehet téves is, ilyen félreértések a valóságban is megtörténhetnek, emlékeztet Geertz: az értelmező és értelmezett interpretációs eljárása semmiben sem tér el egymástól; az antropológus feladata, hogy reprodukálja azokat az intellektuális műveleteket, amelyekkel a jelentéseket az adott kultúráis közösség tagjai a maguk számára megkonstruálják.¹⁰

A „sűrű leírás”¹¹ módszere, ahogy azt Geertz a „Mély játék...”-ban (1994b) illusztrálja, a történetek több szempontú elemzésén keresztül kiemelt jelentések magyarázó leírása. A módszer lényege, hogy a jelentések eredeti kontextusaikba visszahelyezve („élmény-közeli” állapotukban) értelmezendők, és maga az értelmezési folyamat sohasem zárul le. A makroszinttel és

9 Geertz nem igazán világos a viselkedés definíciójának használatakor („A viselkedést azért kell – pontosan – regisztrálni, mert a kulturális formák a viselkedés – pontosabban a társadalmi cselekvés – árama révén tagolódnak.”). A viselkedés nála egyértelműen szűkebb kategória, mint a behaviorista felfogásban (csak a szimbolikus dimenziók fontosak a számára), határai azonban elmosódtak.

10 Az a kijelentés, hogy „a kultúra nyilvános, mert a jelentés is az”, ellentmondani látszik az interpretáció szükségszerűségének. Geertz a szöveg egyéb helyein a kultúra idegenségét és a megfejtés szükségszerűségét hangsúlyozza. A „Sűrű leírás...” alapján nem igazán lehet eldönteni, Geertz mit is ért valójában a jelentésen. Geertz szimbolikus antropológiája tulajdonképpen sokféle szimbólumelméletet egyesítve általánosságban véve az egész kognitivistá mozgalom szimbólumkoncepcióját bírálja (azaz vitatja, hogy az a külvilágnak megfeleltethető, analitikus egységekből álló kódrendszer eleme). Eközben azonban nem tisztázza, mit is ért valójában jelentésen. A geertzi jelentéselmélet következtetlenségeit részletesen elemzi Strauss és Quinn (1998: 15-20).

11 A Gilbert Ryle-től átvett fogalom a reflexivitást nélkülöző „ritka leírás” ellentéte. A „Mély játék” tükrében talán szerencsésebb lenne a „sokrétű leírás” fordítást alkalmazni.

a kultúrák közötti leírás szintjeivel szemben hangsúlyozza a jelenségek mikroszintjeinek fontosságát (a jelentéstulajdonítási aktusok ugyanis ezen a szinten nyilvánulnak meg), ami szintén a kognitív antropológia univerzalisztikus szemléletének kritikájaként értelmezendő.

2. KOGNITÍV ANTROPOLÓGIA A 70-ES, 80-AS ÉVEKBE

2.1 A szótárkészítéstől a modellek készítéséig

Geertz bírálata számos ponton a kognitív antropológia művelőinek körében is valósnak tartott problémákat érintett. A hetvenes évek elején már nehezen védhető az az álláspont, miszerint a kulturális jelentések definíciószerűen rögzíthetőek, hiszen azok a mindennapi életben, kontextusba ágyazottan, árnyalat-gazdagon jelennek meg. A lexikonszerű „kultúrafordítás” felvetette azt a kérdést is, hogy milyen metanyelvre történik ez a fordítás. Könnyű belátni, hogy az antropológia nyelve a modern nyugati nyelvhasználat egy specifikus változata, és ily módon nem tekinthető valóban objektív metasztintú leírás alapjának. Az olyan klasszikus antropológiai terminusok, mint a „tabu”, a „totemizmus” vagy a „rítus”, valójában gyűjtőfogalomként működnek, és meglepően más és más tartalmat nyernek az egyes konkrét elemzésekben. Méginkább igaz ez az antropológiai szótár hétköznapi szóhasználatból vett terminusaira. A „házasság” intézménye például nem határozható meg univerzális jegyek alapján, ezt és a hasonló fogalmakat mindig saját kulturális tudásunk háttérében próbáljuk meg értelmezni; ezzel magyarázható, hogy az etnográfiai leírások is általában csak a nyugati fogalmaktól való eltérésekre térnek ki (Sperber 1995: 16-18).

A szótár-hasonlat belső ellentmondása az, hogy amennyiben a kulturális szótár *valakinek* a fejében levő entitásokat tartalmaz, akkor hol érhető tetten a kultúra ezen általános alanya. Fel lehet ugyan tenni, hogy az egyes elemek, pl. a szavak vagy aktusok jelentései az egy társadalmon belül élők elméjében azonos pszichikai entitásoknak (mentális fogalmak egyedi példányainak) feleltethetőek meg. Ez azonban csak felemás megoldás, hiszen nem ad magyarázatot arra, hogy miből adódnak a szembevetendő különbségek az egyes közösségek között. Egy kognitív alapokon álló jelentésemélethez tehát egyszerűen kell magyarázatot adnia a jelentések szubjektív és – mivel egyén feletti társadalmi képződmények is – interszjektív jellegéről.¹

A kultúra merev és változatlan entitásként jelent meg a klasszikus kognitív megközelítésben. Ebből következően a tudás áthagyományozása sem kerülhetett keretei között tárgyalásra. Ez főként azért meglepő, mert a probléma már a terület kialakulása előtt jelentkezett.² A kulturális tudás közösségi gyűjtőmedencéiről (*community pools of knowledge*) szóló elképzelés (mi-

1 Ez utóbbi gondolat Wittgensteinnek a privát nyelv lehetetlenségéről szóló fejtegetései (1992) óta közhelynek számít a nyelvről való gondolkodásban. Itt csak arra szerettem volna utalni, hogy az antropológiai gondolásmód konstruktivista alapállása miatt nehezen elképzelhető bármilyen nem externalista jellegű jelentésemélet.

2 Klasszikusnak számító példa a Robert Redfield 1930-ban és Oscar Lewis 1951-ban Tepotztlanban (Mexikó) végzett terepmunkáira épülő etnográfiaiák közti nagyfokú eltérés. A konkrét eset két lehetséges olvasata: az antropológia vagy nem objektív tudomány (azaz döntő szerepe van az antropológus személyének), vagy a kulturális változás üteme a premodern társadalmakban sokkal gyorsabb (generációkban mérhető), mint korábban gondolták.

szerint a kultúra egy közösség összegzett tudásának tekinthető, melyből bárki meríthet), és az ehhez hasonló metaforák ugyan látszatz megoldásokkal szolgáltak a kulturális tudás változatosságának és eloszlásának megragadására, azonban magát a változások folyamatát, az egyéni tapasztalat ebben betöltött jelentőségét és funkcióját nem magyarázzák.³

Geertz határozott antikognitívizmusának mindenképpen szerepe volt abban, hogy a kognitív antropológia fokozatosan elszigetelődött, majd kirekesztődött a kulturális antropológiából, amint azt a bevezetésben említett definíció is híven tükrözi. A kognitív irányzat átalakulása azonban már inkább *belső változásnak* tekinthető, mint e bíráló feltétlen elfogadásának. Finomabbá váltak a kutatási módszerek, háttérbe szorultak a formalizáló törekvések és a jelenségek statisztikai alapú megközelítése. A változás talán legszembeűnőbb jele, hogy uralkodóvá váltak a kontextus vizsgálatára is alkalmas, részlegesen irányított interjúk. A vizsgálódások köre ugyanakkor kiszélesedett; olyan kvalitatív elemzést igénylő kutatási területek is megjelentek, melyek korábban ellenálltak a hagyományos módszereknek, így például a személyiséghez, a testhez, az érzelmekhez kapcsolódó kulturális elképzelések és a vallásos koncepciók szimbolikus dimenziói is.

Sokan felismerték, hogy a kulturális jelentések elemzéséhez elengedhetetlen azoknak a valóságról alkotott *belső, mentális modelleknek* az ismerete, melyek szintjén a jelentések megjelennek. A kognitív nyelvészetből fokozatosan átszivárogtak olyan elképzelések, mint a jelentés prototipikussága, a szituációk keretek, forgatókönyvek és sémák mentén történő elemzése. Az etnográfiai adatot már nem pusztán egy önmagért létező és formalizálható struktúrának tekintették, hanem mindig kontextusban, egy nagyobb „szöveg” részeként jelent meg. A „kulturális szöveg” analízisében a narratív grammatikák, később pedig a diskurzus-elemzés teóriái jelentettek új kutatási irányokat.

A 80-as évek során a kognitív irányzat számos kisebb területre bomlott, e szakadás is jellemzően a nyelvi szegmentáció egységei mentén történt (lásd 1. függelék). Az itt tárgyalt téma szempontjából nem szükséges, hogy minden részterületről számot adjunk, így csak a legtermékenyebbnek tűnő kísérletet, a népi modelleket vizsgáló elméleteket mutatom be. A naiv elméletek és a népi modellek vizsgálata a nagy rendszerek és a kultúráközi vizsgálódások helyett a jelenségek *mikroszintű* elemzése felé terelte az irányzat képviselőinek a figyelmét. Mint majd látjuk, ebben már fontos szerepet kap a saját társadalom mindennapi tudásának megszerveződése is.

3 Az az elgondolás, hogy a *belső kulturális változások* a meglévő egyéni különbségekből fakadnak, már Boasnál (1997) is megjelenik, a tanítványok közül leginkább Edward Sapir képviseli következetesen (Sapir 1993). A már említett determinisztikus kultúrafelfogás uralkodóvá válása miatt ez az elgondolás jó időre feledésbe merült.

2.2 Népi modellek

A naiv elméletek és népi modellek (*naiv theories, folk models*) egy adott kultúrában élők világról alkotott, magyarázó erővel bíró rendszerei, melyek a tudományos elméletektől és modellektől abban különböznek, hogy nem szisztematikus vizsgálódás nyomán jönnek létre, csupán a *józan ész* megfontolásain alapulnak. A naiv jelzővel általában a tudományos elméletekkel párhuzamos magyarázó rendszereket szokás illetni, beszélhetünk naiv fizikáról vagy akár naiv freudizmusról is. A népi kifejezést ezzel szemben a valóság olyan modelljeire alkalmazzák, amelyek nem tárgyai a tudományos érdeklődésnek („hogyan vásároljunk jól” vagy „mikor vagyunk betegek”). Az előbbieket a folyamatok lezajlásának, az utóbbiak inkább a döntések meghozatalának modelljei. Az egyszerűség kedvéért ezután mindkét modelltypus megjelenésére a „népi” jelzőt használom, hiszen alapvető jellegzetességeik megegyeznek, és a szakirodalom sem választja mereven szét őket.

A hatvanas évek végére a szélesebb értelemben vett kultúrakutatásban a saját kultúrában meglévő tudásrendszerek felé fordulás a jellemző. Ekkor kerül újra az érdeklődés középpontjába Alfred Schütz fenomenologikus szociológiája, mely főként arra keres magyarázatot, hogy az emberek miként teremtik meg a kollektív és személyes tudás alapjait és hordozóit, miként hoznak létre közös értelmezéseket, és hogyan tipizálják a mindennapi élet eseményeit. Harold Garfinkel saját Schütz-olvasatát házasította össze az etnográfiai megközelítéssel, hogy egy új terület, az etnometodológia alapjait rakja le. Az etnometodológia a mindennapi értelmezések létrejöttét vizsgálta, és főként a tanulás nélkül megszerzett tudás iránt érdeklődött. Változatos módszerei a résztvevő megfigyeléstől a lehallgatáson keresztül az események normális rendjét mesterségesen megzavaró kísérletekig terjedtek.

Egyes tudományos elméletek kifejezetten a népi modellek szisztematikus elemzésére irányultak. Az emberi cselekvés során használt közös értelmezési rendszerek leírásai, Erwin Goffman szerepelmélete vagy John Austin és John Searle beszédaktus-elmélete is joggal tekinthető egy-egy népi modell tudományos eszközökkel történő feltárásának. A kognitív tudományon belül a „naiv fizika” vizsgálatával igyekeztek megérteni a világ működéséről alkotott belső reprezentációk mibenlétét.

A kognitív antropológiában már korábban is vizsgálták a közösségi tudásrendszerek felépítését és dinamikáját. A „primitív tudomány” taxonómiáinak vizsgálata során számos meglepetés is érte a kutatókat. A flóra és fauna elemeit nemcsak meglepő alapossággal rögzítették e népi taxonómiák, hanem e modellek szakértői a számukra ismeretlen fajokat is képesek voltak azonosítani a környezetükben található legközelebbi biológiai rokonnal.⁴ A taxonómiák gyermekkori elsajátításának vizsgálata arra enged kö-

4 Jahoda szerint épp ezért alapos okunk van azt gyanítani, hogy a Linné-féle rendszertan valójában népi modelleken nyugszik. Scott Atran a kilencvenes években továbbmegy, és azt állítja, hogy a természeti környezetre vonatkozó taxonómikus rendszerek hasonlósága arra utal, hogy a modell felépítési elvei univerzálisak.

vetkeztetni, hogy egyes fajok és alfajaik prototípusokként jelennek meg a népi modellekben, azaz a fajok és alfajok modell szerinti elkülönítése csak akkor történik meg, amikor a gyermek már jól ismeri, és képes azonosítani azokat (Jahoda 1982: 248).

Roy D'Andrade (1994) – a nyelvész Charles Fillmore-t követve⁵ – a következőképpen definiálja a népi modell fogalmát: kisszámú elemből álló reprezentációs rendszer, melyben az elemek viszonyaiként helyzetek, cselekvések és történések írhatók le. A „vásárolni valamit” modell elemei pl.: vevő, eladó, áru, ár, eladás, pénz, mellyekkel leírhatók a vásárlás részfolyamatai, annak általános és egyedi esetei. A népi modellek hierarchikus rendbe szerveződnek: az „alkudozás” sémája része a „vásárolni valamit” modellnek, miközben az utóbbi alárendelődik a „pénz” sémának.

A népi modellek fő jellemzői D'Andrade szerint, hogy:

- gazdaságosak (a modell kevés elemből áll, melyek viszonyából levezethetőek a további fogalmak);
- interszjektív módon birtokoltak („mindenki tudja, hogy mindenki tudja, hogy mindenki tudja...”⁶);
- látszólag nyilvánvaló dolgokat állítanak a világról (explicitté téve banálisnak hatnak);
- „keretbe” (*frame*) foglalják az interakciókat (a modell kölcsönös ismerete és azonosítása minden további magyarázat nélkül megteremti az interakció kereteit);
- procedurális természetűek (elsajátítottak és gyakorlat-központúak);
- általában nem válnak explicitté, de azzá tehetőek.

Modelljeink, amellet, hogy mindennapi tudásunk raktározói, alapvetően gazdaságosabbá teszik az interakcióinkat, mivel felmentenek minket a helyzetek egyedi és pontos meghatározásának terhe alól. Sajátos tulajdonságuk a *referenciális transzparencia*, vagyis az, hogy a sikeres elsajátítás után eltűnik a modell és a valóság közötti viszony: úgy gondolkodunk a modellekről, hogy közben valóságosnak tekintjük őket (Strauss–Quinn 1998: 154).

A modellek valósághoz fűződő viszonyáról D'Andrade szerint alapvetően két szélsőséges álláspont létezik. Az első szerint ezek a valóság, legalábbis a társadalmi élet valóságának pontos modelljei, a józan észre épülnek, s így objektívek is. A másik meglátás szerint semmi közük a valósághoz, hiszen a kultúrák között nagymértékű különbségeket találunk, azaz a „józan ész” más és más formáival találkozhatunk. D'Andrade az előző két válasz ellenében azt emeli ki, hogy nem a valósághoz fűződő kapcsolatuk a lé-

5 Fillmore valójában „sémák”-ról beszél, amit sokan a modell szinonimájaként használnak; később a séma-elméletben a „séma” speciális jelentéssel ruházódik fel, ezért itt még nem tartom szerencsésnek a sémafogalom bevezetését.

6 D'Andrade példája erre az az eset, amikor valaki kincset rejt el a kertben a fa odvába, miközben társa meglesi, azonban ő is hátrapillant, és észreveszi a leskelődőt, aki szintén tudatában van, hogy észrevették. A példa, bár szemléletes, inkább csak az interszjektívitás naiv elméletének tekinthető.

nyeges a vizsgálódás számára. E rendszerek tulajdonképpen a normalitás normáit írják le egy adott kultúrában: ahhoz, hogy mások józán ésszel rendelkező társuknak tekintsenek, a népi modelleknek megfelelően kell cselekednem, és megnyilvánulásaim e modellek mentén kell, hogy elrendeződjenek. Ez a megkötés nem a modellek uniform követését, hanem a többékevésbé velük konzisztens viselkedést írja elő.

D'Andrade nem tér ki két további fontos mozzanatra, mely az előbbiekből következik. A modellek maguk is több prototipikus változatban létezhetnek, azaz többféle modellt terjedhet el egy adott kultúrán belül egyazon dologról. Emellett lehetséges, hogy ugyanarról a dologról több modellt is birtoklunk egyszerre, és azt használjuk, amelyik az adott helyzetben éppen megfelel (Strauss–Quinn 1994: 293-294). Ez utóbbi akkor válik fontossá, ha a különböző modellek egymással nem egyeztethetőek össze.

Bradd Shore megkülönböztet speciális alkalmazású (*special-purpose*) és alapvető (*foundational*) modelleket (1996: 45-46). Az előbbieket kizárólag egy bizonyos területen alkalmazhatóak, az utóbbiak viszont több modell alkotórészei is lehetnek, és átívelnek különböző területeken. Az alapvető modellek felfűzhetnek egy sor, a társadalmi élet számos területén megjelenő kulturális modellt. Gyakran idézett etnográfiai példa erre a becsület fogalma a mediterrán térségben, ahol a becsület ideája a társadalmi élet változatos területeit képes működtetni. Az utóbbi évek észak-amerikai társadalmában Shore ilyennek tartja például a „modul” sémát, melyet két példán is végigvezet. A mindennapi élet területén a modern életstílushoz kötődik: elemzése szerint a modulokból álló bútorokban, az átalakítható lakóhelyiségekben, a bevásárlóközpont egységeiben, az üzlethálózatok terjedésében, a TV-csatorna-szörfözés szokásában és a kreditrendszerre épülő oktatásban érhető tetten. A tudományos-technikai diskurzusokban a moduláris nyelvészet, a „tipográfiai tudat”, a hypertextualitás, az „ablakos” szoftverek, a szöveg- és világszerkesztés, a moduláris énkép formájában fedezi fel a „modul” sémát, ezzel is alátámasztva, hogy az új ideák tematikus terjedése nem csupán a mindennapokban alkalmazott modellek, hanem a tudományos diskurzusok sajátossága is.

A Holland és Quinn által szerkesztett *Cultural Models in Language and Thought*-ban található tanulmányok alapján elmondható, hogy a népi modellek elemzése meglehetősen szerteágazó diszciplináris, és gyakran interdiszciplináris alapokon történt. A nyolcvanas években vizsgált modellek meglehetősen változatosak: a házasságról, a betegségekről, a nemi szerepekről, a düh nyelvi kifejezéseiről, sőt még a helyes fűtési módszerek naiv elméletéről szóló elképzeléseket is vizsgálták. A következő szakaszban egy konkrét példán keresztül bemutatom a népi modellek fent leírt jellegzetességeit és a nyolcvanas évekbeli kognitív antropológia sajátosságait.

D'Andrade „Folk model of the Mind” című tanulmányának tárgya egy különösen elterjedt és tartós népi modell, az elme működésére⁷ vonatkozó elképzelések vizsgálata. Célja a népi pszichológia ma használatos modelljének a megalkotása, azaz elemi szintű részeinek meghatározása és körülhatárolása, méghozzá úgy, hogy az a vizsgált (a mai angol-szász, illetve nyugati) kultúra tagjai közötti konszenzust tükrözze.⁸

A vizsgálat kiindulópontja az angol nyelv kognitív folyamatokra vonatkozó igéinek csoportosítása, és a népi pszichológiára vonatkozó irodalom áttekintése volt. Ennek tükrében az volt a kiinduló hipotézisük, hogy „az érzékelés, a gondolkodás, az érzés, a vágyakozás, az elhatározás egymástól elváló kognitív folyamatok” (D'Andrade 1987: 128). A feltételezés szerint tehát a modell elemi részei a mindennapokban a mentális folyamatokra használt kategóriák. A kategóriák jellemzéséhez öt olyan középiskolás és főiskolás közreműködésével folytatott interjúkat, akik még nem tanultak pszichológiát. Az alanyok köre tehát meglehetősen szűk, azonban csak azokat az állításokat vették figyelembe, amelyek tekintetében teljes konszenzust tapasztaltak.

A vizsgálat során nyitott végű interjúkban az elemi mentális jelenségek jellemzőire kérdezték rá (pl. „Van úgy, hogy egyszerre vagy dühös és szomorú?”), illetve az interjúalanyokat bizonyos helyzetek értelmezésére kérték („Jánost gyakran megrémítik a saját gondolatai. Lehetséges ez?”). A vizsgálat végén a jelenségeket családi hasonlóság alapján szerkesztett táblázatba foglalták, és rögzítettek 26 olyan propozíciót, melyek az interjúk anyaga alapján a népi modellre vonatkozóan igaznak bizonyultak (lásd 2.1 és 2.2 függelék).

Az eredmény egy meglehetősen körvonalazott rendszer, mely egyúttal bizonyos rugalmasságot is megenged. A vizsgálat alaphipotézise (mely szerint az elemi részek elhatároltak egymástól) visszaigazolódott, miként az is, hogy ezen elemek viszonyaként a mentális élet számos mindennapi jelensége leírható. Az interjúalanyok nem tettek különbséget saját cselekedeteik és mások viselkedésének elemzése között (azaz előfeltételezték, hogy a

2.2.1 Az elme népi modellje

7 D'Andrade a „mind” kifejezést használja, melyet a megfelelő magyar kifejezés fordítási hagyományainak figyelembevételével elmének fordítottam. Maga a modell azonban inkább tekinthető a lelki működés modelljének (ezt megerősíti D'Andrade személyes közlése). Fontos szem előtt tartani, hogy az angol „mind” a „soul”-al ellentétben mentes a valóságos képzetektől, hasonló értelemben vonatkozik az egyén belső világára, mint a mélylélektan „lélek”-fogalma (azaz nem csupán gondolatokat, hanem érzelmeket is magában foglal, és ellenáll a tudatos introspekciónak). A „mind” nem tekinthető azonosnak a „brain”-nel, antonimája pedig a „body” (test).

8 A „népi pszichológia” mind a nyelvészetben, mind a nyelvfilozófiában gyakran alkalmazott és vitatott fogalom, mely arra a tapasztalatra utal, hogy mások viselkedését úgy értelmezzük, hogy gondolatokat és érzelmeket tulajdonítunk neki. A népi pszichológiát övező vita két pont köré csoportosul: (a) az alkalmazása tanult vagy öröklött emberi viselkedésforma, (b) mennyiben szolgálhat alapul a valóságos mentális folyamatok tudományos magyarázatának (Clark 1996). A D'Andrade által vázolt modell kapcsolatba hozható a népi pszichológia-viták kapcsán megjelenő elképzelésekkel, ennek elemzése azonban meghaladja jelen dolgozat kereteit.

„másik” is ugyanazon elvek alapján „működik”, mint ők). A mentális élet egyes területei ok-okozati összefüggésbe kerülhetnek a modellben: egy érzelem gerjeszthet például vágyat, vagy egy vélekedés elhatározásokra juttathat minket. Vágyainkat, érzelmeinket, gondolatainkat olyan *dolgokként* képzeljük el, amelyek valahol bennünk vannak, illetve belénk hatolnak. A legtöbb mentális jelenség irányítható, külső hatásra létrejövő vágyaink azonban csak korlátozhatóak, érzelmeinkről pedig – melyek gyakran egymásba olvadnak – legfeljebb elterelhetjük a figyelmünket. Ugyanakkor „bizonyos esetekben”, „állapotban” valaki cselekedhet az alapmodellnek nem megfelelően, ekkor nem tud „uralkodni magán” (ezeknek az eseteknek felelnek meg az „általában” megkötések a táblázatban).

A feltárt tételek – miként a fenti néhány példa is igazolja – olyan tudást testesítenek meg, amelyet evidenciaként kezelünk. Saját spontán megnyilatkozásaink elemzésével beláthatjuk, hogy azok valóban többé-kevésbé beilleszkedhetnek ebbe a rendszerbe.⁹ Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e vagy sem, a nyelv kötelez a rendszerkövető magatartásra: miközben látszólag saját mentális folyamatainkról beszélünk, szavaink, kifejezéseink, szófordulataink használatával valójában a modellen keresztül utalunk azokra, eközben pedig maga a modell eltűnik, transzparenssé válik.

A vizsgálódás második szakaszában a kapott propozíciókat néhány, az elmúlt kétszáz évben született regénnyel és színdarabbal vetették össze, és nem találtak jelentős ellentmondást az interjúkból leszűrt állításokkal. Következésképp a modell időben tartósnak bizonyult. Ezután eredményeiket pszichológiai elméleteket ismertető egyetemi szöveggyűjteményekkel vetették egybe. Itt azt állapították meg, hogy a tudományos elméletek a népi pszichológia alapkategóriáit használják fel, valamint új fogalmakat vezetnek be. Bár a modell alapfogalmait pontosítják, csak ritkán ruházzák fel a hétköznapitól gyökeresen eltérő jelentéssel (ez egyedül a „motiváció” esetében történik meg). D’Andrade kiemeli, hogy amíg az emberek minden napjaikban a tudatos/nem-tudatos oppozíciót meglepően jól kezelik, a redukcionálisra törekvő tudományos elméletek a legutóbbi időig kerültek a tudat mibenlétének tárgyalását.

A Lutz és Spiro által szolgáltatott mikronéziai adatokkal való összevetés alapján számos különbség és hasonlóság adódott az *elme* ifaluk és nyugati modelljében. Alapvető hasonlóság a mentális tartalmak belsőként való tételezése, bár az ifaluk „lélek” a gyomorban található.¹⁰ A lelki működés gondolkodáson keresztüli tudatos irányításának képzete is megtalálható náluk, melyben nagy hangsúlyt kap a kimondott gondolat, a beszéd. A kü-

9 Illetve e modell magyar változatába. (Tudomásom szerint egyébként Karácsony Sándor ez irányba tett próbálkozásai óta senki sem tett kísérletet egy ilyen rendszer megalkotására.)

10 Számos lélekre vonatkozó nyelvi metafora kötődik össze a gyomorral, így pl. a rossz érzelmeiktől az egyén úgy szabadul meg, hogy kihányja őket.

lönbségek abból fakadnak, hogy a gondolatok és érzelmek náluk ugyanannak a magasabb szintű rendszernek a részei, a szándékok és a vágyak pedig nem különülnek el határozottan egymástól. Az érzelmeket sokkal inkább szomatikus jellegűnek tekintik, mint mi, és a megjelölésükre használt szavak csak több nyugati fogalom keverékeként tehetők érthetővé.

D'Andrade következtetése, hogy nincs a lelki működésre vonatkozó univerzális emberi modell, ugyanakkor van valamilyen, feltételezhetően biológiai alapja a különböző kultúrák modelljében talált hasonlóságoknak. A népi pszichológia genetikusan meghatározott alapjait a színérzékelés Berlin és Kay (1969) által felismert univerzális mintázataihoz hasonlítja; ahogy arra azonban a színszimbolika kulturális változatossága is utal, a modell felépítménye már nem biológiailag determinált.¹¹ A lényeges momentum szerinte az, hogy az átfedések lehetővé teszik, hogy egy bizonyos kultúra modelljeit *lefordítsuk* más kultúrák modelljeire, ezáltal lehetségessé válik megismerésük, sőt elsajátításuk is (vö. Shore 1996: 5-8). Mindemellet D'Andrade megemlíti, hogy az elme népi modellje, annak ellenére, hogy a múlt örökségének tekintendő, nem változatlan: számos jellemzője társadalmi és ökológiai tényezők hatásának tulajdonítható.

D'Andrade elemzése jól szemlélteti a nyolcvanas évekbeli kognitív antropológia kutatásának súlypontjait és módszertanát. A vizsgált rendszerek elemeit a szavak alkotják, a fogalmak jelentéseinek meghatározása *laboratóriumi* úton történik, azaz a *kísérletben* résztvevőknek az elemek bizonyos szituációkba helyezéséről kell eldönteniük, hogy az megfelel-e a szabályos használatnak, illetve saját szavaikkal kell meghatározniuk bizonyos fogalmi viszonyokat. Elsősorban tehát mondatokat, propozíciókat vizsgálnak, majd az elemzés után a kapott modell elemeit családrokonsági táblázattá és propozicionális állítások sorozatává alakítják át.

A vizsgálat nem vonatkozik az *egyéni értelmezések* lehetőségeinek feltáráására, éppen ezek kiszűrése az alapelv. A kísérleti szituáció reflektálatlan jellegéből fakadóan nem lehet arra sem következtetni, hogy a kísérleti alanyok az elvárásoknak megfelelő válaszokkal vagy a saját értelmezéseikkel állnak-e elő. Bár elfogadható érv ezen eljárás mellett, hogy bizonyos szempontból épp ez segíti elő, hogy a modell általános érvényű legyen, a modell valódi használatát illetően mégis félrevezető képet adhat. Valószínű, hogy nem minden cselekedetünket magyarázzuk az adott modell alapján, mert lehetnek annak változatai is, vagy alternatív modellek. Geertz kifejezésével élve, a népi modellek ilyen módon történő vizsgálatában csak a jelenségek „models of” és nem „models for” vetülete jelenik meg. A modell ennek következtében jól általánosítható, de meglehetősen felszíni leírást nyújt.

Általában nem tematizálódik a modell kialakulásának és változásának a kérdése sem az egyén, sem a kultúra szintjén. Természetesen egy modell

2.3 A modellek újragondolása

¹¹ Az univerzális mintázatok kontra szimbolikus jelentés vitához lásd Witowsky 1996 és Jahoda 1982: 266-67.

vizsgálata nem önmagáért lényeges, hanem mert összevethető más rendszerekkel, ugyanakkor ebből a szempontból is egyoldalú marad. D'Andrade-nál, miként a hasonló vizsgálatokban, például nem kerül említésre, hogy nemcsak a tudományos elméletek épülhetnek a népi modellekre, hanem bizonyos gondolatok vissza is juthatnak oda.¹²

D'Andrade később maga is elemzi ezeket a problémákat, bár az ő értelmezésében a fő probléma az, hogy a modellek alapjait szolgáltató kulturális értelmezések, a sémák ellenállnak a nyelvi vizsgálatnak, mivel nem nyelvi természetűek (1995: 146-8). A modellek nem nyelvi természetű sémáként történő újragondolása és a neurális hálózatok jelentőségének felismerése épp D'Andrade és tanítványai nevéhez fűződik.

A kognitív antropológiában a „séma” kifejezést gyakran a „modell” szinonimájaként használják,¹³ miközben nem tesznek különbséget a „külső” és a „belső” modellek között. Strauss és Quinn sémaelméletében az egyéni és közös modellek közötti különbségtétel azonban fontossá válik, és átértékelődik a modell fogalma is. Mielőtt kitérnék erre, áttekintem a séma fogalmának fejlődését, majd a konnekcionizmus keretében történő részleges újraértelmezését.

12 Pedig ezt a közölt interjúanyag egyes részei is alátámasztják, amelyek megjelennek az összegzőképp megalkotott propozíciókban is: lásd pl. a freudizmus feltételezhető hatását a 3.2-es függelék 13-as és 14-es pontjaiban.

13 Lásd pl. Carlson (1998) „Cognitive Anthropology” szócikkét az MIT virtuális lexikonában.

3. SÉMÁK ÉS MODELLEK

A sémák¹ Bartlett Az *emlékezés* című könyve (1932, 1985) óta részei a különböző pszichológiai, nyelvészeti és nyelvfilozófiai magyarázó rendszereknek.² Bartlett annak a jelenségnek a magyarázatára vezeti be a séma kifejezést, hogy az emberek emlékeiket utólag csak vázlatosan és átalakítva tudják felidézni; ennek hátterében szerinte a visszaemlékezést segítő előregyártott formák, a *sémák* állnak. A Bartlett által feltételezett sémák a múltbeli tapasztalás „egységesült tömegei”, melyek nem pusztán mnemotikus segédeszközök, hanem a jelenbeli tapasztalást magukhoz aktívan alakító, néha torzító részei. Emellett cselekvési sémákat, az előző gyakorlat alapján formált, a cselekvést dinamikusan szervező test-érzeteket is feltételeznek.³ Bartlett kétféle sémakoncepcióját az köti össze, hogy mindkettő *elsajátítás*on alapul, *hatással van* a pillanatnyi cselekvésre vagy gondolkodásra, és az *elmén belül* jön létre.

A klasszikus kognitív pszichológia emlékezetkutatásaiban a sémákat világosan leírható *propozicionális struktúrák* *belső reprezentációinak* tekintették, akárcsak a tudás többi formáját (Szokolszky 1998: 213). Az M. I. kutatások úttörője, Marvin Minsky keretelméletében (1975) összekapcsolja a séma fogalmát a tudás általánosabb értelemben vett módozataival. A „keret” (*frame*) Marvin Minskynél a tudásraktározás alapeleme, mely egy adott sztereotip helyzet eseménysorának elemeit rögzíti (Clark 1989: 46). A tudásraktározás eszközeként a keretelmélet a kontextus problémájának megoldására született meg, azaz arra keresett komputációs megoldást, hogy a szavak jelentése, illetve az általuk jelölt dolgok viszonya keretről keretre változhat.⁴ Hasonló indíttatású Roder Schank és Robert Abelson (1977) forgatókönyv (*script*) elképzelése is, mely nem csupán a raktározás lehetséges módjára vonatkozik, hanem a tudás felhasználásának, a megértés folyamatának szimulációjá-

1 A „séma” fogalmának története és szerteágazó geneológiája teljes egészében még feldolgozatlan. Szokolszky (1998) átfogó összegzése jól szemlélteti a fogalom e helyütt igen leegyszerűsített fejlődését, mindazonáltal az ő elemzésében nagy hangsúlyt kapnak a „séma”-koncepcióhoz fűződő klasszikus kognitív elméletek, melyekre itt csupán Schank és Minsky szolgál példaként. A később tárgyalt konnektionalisták – a fejlődés kacskaringós ösvényét rövidere vágva – a Bartlett–Minsky–Rummelhart-vonulatból eredeztetik saját sémafogalmukat. (Szokolszky szkepszisét a séma-fogalom jövőjét illetően semmiképpen sem osztom.)

2 A „séma”-fogalom (*schema*) jelentése itt jelentősen eltér a hétköznapi „séma” szavunktól (*scheme*). Az angol szakirodalomban e két jelentés az írásmódban is eltér. Bartlett közvetlenül egy neurológustól, Henry Headtől meríti a görög etimológiájú „schema” (többes számban hol „schemata”, hol „shemas”) kifejezést, és ezt az elhatárolást megtartják a későbbi munkák is.

3 Bartlett példája a tenisz, mely begyakorolt mozgatsorokon alapul, a játék közben előforduló mozgulatok azonban sohasem lesznek teljesen egyformák.

4 A keretelmélet problémáinak érdekes és szórakoztató továbbgondolása található Dennettnél (1984).

ra is törekszik. Az elképzelés szerint az „étterem” szó például egy speciális forgatókönyvet aktívál, amely magában foglalja az éttermi szituációhoz kötődő viselkedési normáinkat, a benne szereplő személyek kapcsolatát, az események szokásos lefolyását, valamint egy sor más fogalmat, mint például „pincér”, „vendégek”, „borralaló”, „számla”. Schank programja ezt a forgatókönyvet tudta alkalmazni, és az éttermi helyzetekről szóló történetek „beolvasása” után képes volt a feltett releváns kérdésekre választ adni.⁵

Ulrich Neisser (1976) igen érdekes, dinamikus sémakonceptciót fejt ki, melyben a sémák a megismerési ciklus részei. Értelmezésében a világról való tudásunk is sémáink változásán keresztül módosul, s ez visszahat magára az érzékelésünkre. Szerinte a sémák a megismerés, vagy, ahogyan ő nevezi, „a környezetből való mintavétel” mellett a kognitív térképek, sőt társadalmi szerepek rögzítésében is szerepet játszanak.⁶ Mint látni fogjuk, Neisser számos ponton köthető a mai konnekcionista reprezentációs elképzelésekhez. A sémaelméletek bemutatásának sorából általában mellőzött Charles Fillmore az, aki elsőként szintetizálja ezeket a mozzanatokat lexikológiához kötődő fejtegetéseiben, miközben újabb jellegzetességekkel gazdagítja a sémaelképzelést (Fillmore 1977). Egy sémaalapú jelentéselméletben egy szó jelentése szerinte holisztikusan közelíthető meg: egy vizuális jelentésmagra épül, mely *prototipikusan* rögzül, és ehhez kapcsolódnak a meghatározó tulajdonságok, valamint az egyéni emlékek, attitűdök, élmények, valamint cselekvések és ezek tárgyai is. Az, hogy egy szó fő- vagy mellékjelentése merül fel bennünk, Fillmore szerint attól függ, hogy az előtte vagy utána megjelenő elemek jelentése milyen *asszociációkat* kelt bennünk. Ha nincs ilyen befolyásoló elem, akkor a prototipikus jelentés jelenik meg,⁷ ellenkező esetben az aktuális jelentés specifikus tartalmát a kontextus pillanatnyi hatása, például az adott helyzet jellege determinálja. A kapcsolat azonban meg is fordítható: egyetlen szó olvasása vagy hallása is előhozhat egy teljes forgatókönyvet (pl. a pincér szó az étterem-forgatókönyvet). A fillmore-i jelentésfelfogás szerint a prototipikusság jelensége elsődleges a hierarchikus fogalmi rendszerek logikai értelemben vett alá-, fölé- és mellérendeléseikhez képest.⁸

Johnson-Laird és munkatársai a mindennapi racionalitásban fellelhető gyakori logikai tévedések magyarázatára alkotják meg a *mentális modell* fogalmát a hetvenes évek végén. Érvelésük szerint a szillogizmusok hibás alkal-

5 A forgatókönyv-elképzelés és általában véve az M. I. bírálatához lásd Searle 1980.

6 Neisser saját séma-fogalma megalkotásakor Minsky mellett Goffman szerepelméletét is felhasználta (vö. Neisser 1976: 65).

7 A „madár” szó hallatán például egy gyakori madár képe jelenik meg bennünk, és olyan tulajdonságok, mint „tollal borított”, „repülni képes”, „fészket rak”, s nem egy pingvin vagy strucc és a hozzájuk kötődő ismereteink.

8 Az előbbi jegyzet példáját továbbgondolva, a „repülő madár” kifejezést nem tekintjük anomálisnak, annak ellenére, hogy számos madár nem repül, hiszen prototipikus „képünk” tartalmazza ezt a tulajdonságot. A „repülő emlős” viszont első hallásra helytelennek hangzik.

mazásának oka a belsőleg konstruált modellekre épülő heurisztikák használatával magyarázható. A mentális modellek gyakran vizuális természetűek (így pl. két többjegyű szám fejben való összeszorzásakor hajlamosak vagyunk egy magunkban elképzelt papírlapon vezetni a részösszegeket). Ugyanakkor, ha a logikai probléma leírása valós helyzetet takar, nem eségedeszközök használatával, hanem helyzetismeretünk alapján döntünk. A mentális modell hipotézis tehát megkérdőjelezi az elme logikai műveleteket végző gépként való elképzelését, és közvetetten bizonyítja az egyéni tapasztalatok szituációkhoz kötődő szerveződését.

A nyolcvanas években – a tudást propozíciós struktúrájának tekintő – klasszikus kognitívizmus reprezentációs elméleteivel szemben körvonalazódott egy sémaalapú reprezentáció lehetősége, melynek jellegzetességeit olyan különböző területeken használták magyarázó keretként, mint a vizuális percepció, az emlékezés folyamata, a narratívák megszerkesztése vagy a döntési folyamatok. Ez a megközelítés nem vitatja a verbális formájú, propozíciókká formálható tudás létét, de azt állítja, hogy ennek mélyrétegét a sémák alkotják.

A konnekciónizmus tudásról alkotott elképzelése egyfajta összegzése a sémákra, keretekre, forgatókönyvekre, mentális modellekre vonatkozó elképzeléseknek. A séma fogalma tehát jelentősen átértékelődik: *mindenfajta tudásunk rugalmas belső reprezentációját* jelenti, mely a tapasztalatok megszerzése során *prototipikusan rögzül*, és az ismeretek elemi részeinek *asszociációs hálózatából áll*. A sémák a valóság olyan generalizált modelljei, melyek *kiegészítik a hiányos információt, segítik a felismerést és az azonosítást*, ugyanakkor egyéb sémákkal való kapcsolataik révén holisztikus jellemzőkkel bírnak. A konnekciónista elképzelésekben új elem a sémák *emergens és önszerveződő* tulajdonságainak hangsúlyozása (Clark 1996: 135-150).

A megismeréstudományon belül az elme szimulálására használt architektúrák (bináris alapú számítógépek) alkalmatlanok voltak a sémaalapú reprezentációk kezelésére, mivel a hagyományos, szeriális műveletek sorát végző számítógépeken ezeket csak jelentős erőforrás-ráfordítással voltak képesek szimulálni (Clark 1996: 46-47). A nyolcvanas évek kezdetén gyors fejlődésnek induló neurális hálózatok a mintázatalvű tanulás és felismerés terén mutattak fel meggyőző eredményeket. A neurális elmemodell hívei szerint az elme nem diszkrét szimbólumokkal operáló gépezet, hanem egymással kapcsolatban lévő apró egységekből álló rendszer, melynek fizikai megvalósulása az agyban található neuronok hálózata. Az elemek közötti különböző súlyú gátló és izgató kapcsolatok képesek arra, hogy megfelelő „tanulás” (azaz a kapcsolaterősségek beállítása) után ismereteket raktározzanak el, és adott inputok bevitelkor előhívják azokat.⁹

3.2 A konnekciónizmus

9 A konnekciónista modellezés itt csak vázlatosan ismertetett alapelveit és problémáit részletesen bemutatja a Pléh Csaba által szerkesztett magyar nyelvű kötet (Pléh 1997).

A konnekcionisták és az univerzális grammatikára épülő reprezentációs elmemodell mellett kardoskodók közötti vita során új megvilágításba kerültek a kognitív megközelítés hagyományos filozófiai problémái. Bár a vita (McDonald 1994) korántsem zárult le, komputációs szempontból jelenleg a leghatékonyabb megoldásnak a vegyes rendszerek (a neurális háló alapú, ugyanakkor szimbolikus szerveződést is mutató architektúrák) tűnnek (Smolensky 1996).

Strauss és Quinn sémaelmélete szempontjából a radikális konnekcionista elképzelés, annak is a Rummelhart–McClland névvel fémjelzett „párhuzamos feldolgozású” (*PDP: Parallel Distributed Processing*) irányzata a meghatározó. Klasszikus formájukban a PDP-modellek három részből: inputból, outputból és a kettő közötti („hidden”, azaz „rejtett”) egységekből állnak. Az egyenként több egységből álló input és output rétegek mindegyike összeköttetésben áll a köztes egységek mindegyikével (vö. a 3.2 függelékkel).

A kapcsolatok súlyainak beállítása a „tanulás” során történik, mikor is az inputokon keresztül az információt részekre bontva (pl. különböző feszültségek formájában) a rendszerbe juttatják. A kezdetben random módon beállított kapcsolatok erősségének megfelelően a rendszer „beáll”, azaz a kimeneteken mérhető feszültségek már nem változnak. Ezt összevetik a kívánatos eredményekkel, majd tanulási szabályok alapján változtatják a kapcsolatok erősségét. A legegyszerűbb szabály a *delta-szabály*, mely a kívánatos és mért adatok közötti különbséget – az output réteg kapcsolatainak erősségeit az input réteg felé haladva – úgy változtatja meg, hogy a korrekciónak köszönhetően ha a rendszer ugyanazt a mintát kapja, már helyesen válaszol.¹⁰ A rendszerrel ezután bizonyos számú más mintát, és az eredeti minták variációit megismertetve, a rendszer képes lesz igen kis hibaszázalékkal „felismerni” a megtanított mintákat, és képes helyesen „válaszolni”. A meglepő az, hogy a minták különböző sorrendje különböző kapcsolaterősségeket eredményez, miközben az ily módon létrejövő rendszerek hatékonysága megegyezik.

A Rummelhart és társai által képviselt radikális konnekcionista megközelítés sajátossága, hogy rendszerük működéséről azt állítják, az nem csupán a felismerés, hanem a problémamegoldás, a szimbólumkezelés, a tanulás hű modellje, méghozzá úgy, *ahogy ez az emberekben valójában történik*.¹¹ Hogy a PDP-modellek és a RET különbségeit plasztikusabbá tegyem, egy Strauss és Quinn által kidolgozott példát, az amerikai megszólítási rendszer konnekcionista és szimbolikus modelljének összehasonlítását idézem fel.

10 A teljesség kedvéért: számos más konnekcionista tanulási szabály és szabályozási elv létezik, ezek között vannak többé-kevésbé belső szabályozású, azaz „maguktól tanuló” mintafelismerő rendszerek is.

11 Bár hangsúlyozzák, hogy a konnekcionista kutatási program jelenlegi szakaszában még csak a magasabbrendű kognitív tevékenységek magyarázatának ígéretével, nem pedig magával a magyarázattal tudnak szolgálni (vö. McClland–Jenkins 1991).

A 3.1 és 3.2 ábrán látható két modell egyazon folyamat két különböző magyarázati lehetőséget illusztrálja: miképpen döntenek az amerikai kultúrában élő emberek arról, hogy milyen megszólítási formát válasszanak. Az első a klasszikus keretbe illeszkedik, azaz a döntést az elmében végbemenő logikai műveletek elvégzésének tulajdonítja, modellje e folyamat vázlatát hivatott megjeleníteni. A második, egy lehetséges PDP-megvalósítás, szintén komputációs megoldást illusztrál, amely azonban radikálisan más architektúrára és alapelvekre épül.

Az első elképzelésnek egy program felel meg, mely könnyen átírható bármely számítógépes nyelvre. Tulajdonképpen egy döntésfolyamat-ábra, melyben aszerint járhatjuk be a megoldáshoz vezető ösvényeket, hogy bizonyos input tulajdonságok kielégítenek-e bizonyos feltételeket. A modell tulajdonképpen a szabályok vizuális formájú átírata, melyben az egyes csomópontok bizonyos szabályelemeket reprezentálnak, az összes szabályt a rendszer szerkezete mint ezen elemek összefüggéseit hordozza magában. Az input adatok minősége nem jelenik meg az ábrán, azonban világos, hogy minden döntéshez megfelelő információval kell rendelkezünk, különben elakadunk valamelyik elágazásnál.

A másik ábrán látható modellt Strauss és Quinn alkották meg, akik a három rétegű neurális hálózat közegébe próbálták átültetni az eredeti szociolingvisztikai modellt. Ez az ábra korántsem olyan magától értetődő, mint az előbbi, ezért több magyarázatra van szükség. Itt csupán a bemenő és kimenő adatok címkézettek. A kis körökkel jelzett egységek közül az alsó sorban levők képezik az adatok bevitelére szolgáló input réteget, a felső sorban találhatóak a kimenetek, a többi egység „rejtett” (*hidden*). A rendszer „tanulása” előtt el kell döntenünk, hogy melyik kimenettel mit szeretnénk jelölni. Egy egységet tekintsünk aktívnak mondjuk akkor, ha az oda beérkező, megfelelően súlyozott input adatok összessége 0,5-nél nagyobb, nem tekintjük aktívnak 0,5 és -0,5 közötti érték esetén, és gátolt egységről beszélünk, ha az érték negatív irányban nagyobb, mint 0,5. A kapcsolatok súlyát (egy 1 és -1 közötti szorzószámot) és a kezdeti állapotát véletlenszerűen állítjuk be. Ezt követően egymás után előkészített mintákat viszunk a rendszerbe.

Legyen az első mintánk az, amikor egy ismeretlen fiú nála jócskán idősebb ismeretlen hölgyet szólít meg az utcán. Ebben az esetben az első bemeneten („rokonság”) negatív értéket (-1-et) adunk be. A második input (a megszólító kora) legyen alacsony (több egység itt a finomabb beállítás lehetőségét szolgálja), az első egységét -1-re, a két további nullára állítsuk be. Hasonlóan járunk el továbbiakban: a státust tekintsük semlegesnek (0, 0), a megszólított korát magasnak (1, 1, 1), a távolságot viszonylag nagy (0,7 és 0,7), a megközelíthetőséget átlagosnak (0, 0), az utolsó két egység bemenő adatait pedig szinte semlegesnek (0,3, 0 és -0,3, 0). A kimeneten azt várjuk, hogy a legaktívabb általánosan használt

3.2.1

Az amerikai megszólítási rendszer két modellje

megszólítás („madam”) legyen határozottan aktív (több mint 0,9), enyhe aktivitást mutasson a megszólítás elkerülése (0,6), az összes többi egység pedig legyen határozottan gátolt (-0,9). A tanulási szabály alapján állítsuk be kapcsolatokat erősségét úgy, hogy ezeket az értékeket kapjuk, majd haladjunk tovább a példákkal.

Néhány tucat példa alapján a rendszer kissé még bizonytalan ugyan, de ritkán ad rossz válaszokat, százas nagyságrend esetén pedig csak ritkán téved. A rendszer sajátossága, hogy a hibaszázaléka nullához közelít, de sohasem éri azt el. Amennyiben a helyzet nem egyértelmű, akkor az eredményeink sem lesznek azok. Például, ha azt a helyzetet tekintjük inputnak, hogy egy egyetemi hallgató miként szólítsa meg az általa ismert, nála tíz évvel idősebb oktatót, azt találhatjuk, hogy a rendszer a keresztnév mellett fog dönteni, azaz ez lesz a legaktívabb egység, miközben alacsony aktivitású lesz a cím és vezetéknev, semleges az általánosan használt megszólítás, míg a többi egység gátolva marad. A rendszer tehát képes lesz arra, hogy igen kevés adatból (hiszen a valóságban az „inputok” sokszorosával rendelkezünk) általánosítson, és helyes döntést hozzon.

Az első modellel szemben a második előnye az, hogy akkor is képes döntésre jutni, ha bizonyos adatok hiányoznak vagy bizonytalanok, képes kompenzálni a hibás adatokat (pl. ha egy kétéves gyermeket nálunk sokkal magasabb státusszal jellemzünk, a rendszer nem fogja aktivizálni a „cím és vezetéknev” egységet). Az első rendszerhez hasonlóan ez is bővíthető (pl. a „megszólított/megszólító neme” inputok beiktatásával), összekapcsolható más egységekkel és független hordozó anyagától (ha akad türelmünk és időnk, akár papír és ceruza segítségével is „működtethetjük”, vagy modellezhetjük hagyományos számítógépen).

Összetettebb feladatok esetében a PDP-megoldások szimulációs gyorsasága akkor is jobb lehet a hagyományos megoldásénál, ha ugyanolyan számítógépen „futtatjuk” őket, mivel a PDP-rendszerek párhuzamosan dolgozzák fel az adatokat, és nem kezelnek adatbázist. Ráadásul az egyes egységek sérülésekor vagy kiiktatásakor sem állnak le, csak kis mértékben csökken a hatékonyságuk. A modell a prototipikusság magyarázatára is képes: ha a kimeneteket és bemeneteket megfordítjuk, megkaphatjuk azokat az általánosított helyzeteket, melyekben egy adott megszólítás vonatkoztatható. Kisebb szerkezeti átalakítással és finomabb tanulási szabályokkal a rendszer részben önszabályozóvá is tehető.

Rummelharték érvelése az, hogy a PDP-rendszerek a sémászerű reprezentációt modellezik, melyben a működési szabályok nem reprezentálódnak, csupán a kapcsolatok erősségében vannak jelen. A szabályok valójában a rendszeren kívül, a bevitt mintáinkban lévő szabályszerűségekben találhatóak. A PDP-rendszerek a bevitt minták ismétlődő együttállásaira „érzékenyek”, melyek közvetve, mikrojegyek formájában reprezentálódnak. A konnektionista reprezentáció jellegzetességei tehát, hogy:

- címkézetlen elemi részekből áll (nem atomisztikus);
- tapasztalatokon alapul (vagyis az input minták határozzák meg a rendszer kialakulását);
- rugalmas (az inputok kis változása is képes más választ előidézni, a sérült/hibás bemeneti mintázatot kiegészíti);
- generalizált (prototipikus információk is előhozhatók a mintázatokból);
- mikrojegyek segítségével reprezentál (olyan mikrojegyek sorozataként raktároz, melyek rendszere előzetesen nem adott);
- az adatok könnyen visszakereshetők (a megtanult mintákat szinte azonnal azonosítja);
- lassan épül le (a rendszer károsodás esetén sem omlik hirtelen össze);
- a reprezentáció tanulása aktív, le nem záruló folyamat (a rendszer állandó mozgásban van).

E jellemzők valóban közel állnak a kognitív pszichológusok által vizsgált elméleti sémák tulajdonságaihoz, és a modellek alapjaiban nem mondanak ellent az elme felépítéséről és működéséről szerzett neurológiai ismereteknek sem (valójában a neuronhálózatok leegyszerűsített modelljei, melyeknek további fejlesztése az idegrendszerre vonatkozó ismeretek bővülésével lehetséges, vö. Smolensky 1988: 102-106). Azt a konnekcionista megközelítés ellenfelei is elismerik, hogy a neurális hálózatokkal „valami lényegeset ragadtak meg” az emberi pszichikum működéséből (Sterelny, idézi Szokolszy 1998: 227).

4. STRAUSS ÉS QUINN SÉMAELMÉLETE

4.1

A séma fogalma

Rummelharték szerint a neurális hálózatok minden tudás, így a kulturális tudás modellezésére is képesek (McClland–Jenkins 1991). Strauss és Quinn a sémákat hálózatelvű módon képzelik el, azaz elfogadják az ismeretek neurális hálózatokban való tárolásának gondolatát. Elképzelésükbe ugyanakkor számos új elem is bekerül. Alapfeltételezésük szerint csak többé-kevésbé hasonló egyéni sémák birtoklásán keresztül válik lehetővé, hogy a környezetünkben megfigyelhető interakciókat megértsük, vagy hogy interakcióba lépjünk egymással.

A neurobiológia tükrében az emberi megismerés holisztikus természetűnek tűnik, azaz – élve a konnekcionista metaforával – érzelmek, érzetek, fogalmak, emlékek nem diszkrét módon, hanem számos hálózatban rögzülnek egyszerre az emberi elmében (vö. Damasio 1989). A szerzőpáros megközelítésében az érzelmek is kiemelt fontosságúak. Neurológiai kísérletek eredményére hivatkoznak, miszerint az érzelmi izgatottság erősíti az idegsejtek közötti szinaptikus kapcsolatokat (Strauss–Quinn 1998: 93). Való igaz, hogy egyes konnekcionista modellváltozatok képesek ezekhez hasonló kritikus állapotok megjelenítésére (pl. adott feltétel teljesülésekor egy szorzószámmal sokszorozzák meg a kapcsolaterőségeket), ugyanakkor az érzelmek reprezentációjának kérdése szinte teljes egészében hiányzik a mai konnekcionista agendából.¹ Strauss és Quinn sémafelfogásában viszont az emóciónak alapvető szerepe van a sémák kialakulásában és a már kialakult sémák változásában.

Egyéni sémáink (mint pl. beszédünk jellegzetességei) csak ránk jellemzőek, könnyen belátható azonban, hogy ezek társadalmi konvenciók korlátjai közé is szorulnak (pl. női és férfi beszéd). Az egyéni sémák elsajátítása tehát, a genetikus alapelveken túl, közvetetten a kultúra, a *kulturális sémák* hatása alá is kerül.

A kulturális értelmezések sémákként történő interpretációja azt jelzi, hogy a világra vonatkozó magyarázó rendszereket nem kizárólag az egyéni belüli mentális reprezentációk készletének képzelik, hanem a konnekcionista neurális hálózatok mintázataihoz hasonló tulajdonságokkal rendelkező külső rendszernek is. A séma/értelmezés/modell fogalmakat – gyakorlatilag a megkívánt kontextusokhoz igazítva – szinonimákként használják, perspektíváikban azonosnak tekintik őket. E meghatározások számukra csak annyiban térnek el, hogy milyen mértékben válnak az egyén tudatosan használt eszközeivé (a séma legkevésbé, a modell leginkább).

¹ Eltekintve a radikális redukcionista megoldásoktól, amelyek viszont nehezen összeegyeztethetőek egy kultúraközpontú elgondolással, mivel minden mentális jelenséget egy „elő-rehuzalozott” konnekcionista elmemodellben történő fizikai reprezentációval azonosítanak (vö. Churchland 1986).

Egyéni sémáink a *kulturális sémák* közvetítésével válnak megközelíthetővé. Nemi szerepünk saját reprezentációját nem ismerhetjük meg például, azonban ismerjük a kultúránkban elfogadott szerepek készletét, és ezek mellett vagy ellenében képesek vagyunk véleményt formálni. A kulturális értelmezések ezekben a külső modellekben *válnak nyilvánossá*, maguk a kulturális sémák viszont csupán az élmények és érzelmeink szolgáltatta háttéren keresztül válnak az egyén számára *értelmessé*. Ez fontos megkülönböztetés, hiszen ebből az következik, hogy *maguk a kulturális sémák nem tekinthetők pszichológiai realitásnak*.²

A második fejezetben tárgyalt népi modellek a kulturális tudás igen elterjedt és erősen tudatosított tartományai. Ezen a szinten lehetséges olyan szabályokat, szemantikai fogalmi relációkat megállapítani, melyek nem feltétlenül működnek, nincsenek okvetlenül jelen a kulturális jelenségek mikroszintjén. Ez a felfogás igen hasonlít ahhoz, ahogy a konnektionisták értelmezik rendszereiket: akárcsak a nyelvben, csak a legkülső szinten elemezhetőek a szimbólumokra vonatkozó szabályok, a hálózatok belső felépítése szemantikailag átlátszatlan (vö. Smolensky 1988).

A kulturális sémák tehát olyan közös kulturális értelmezéseket (*cultural understandings*) rögzítenek, amelyek befolyásolják viselkedéseinket, segítenek vágyaink, céljaink interpretálásban, ugyanakkor szabályozzák is mindennapi életünket. Ez a szabályozás azonban nem – a searle-i értelemben vett – konstitutív és regulatív szabályokon alapul, hiszen a konnektionista keretben a szabályok a rendszeren kívüli általánosítások. A szabályok ugyanis (akárcsak az anyanyelv nyelvtanának szabályai) nem reprezentálódnak az emberi pszichében konkrét formájukban, hanem csak sémák sorozatában, azaz implicit módon, asszociációk (hálózati erősségek) formájában „kódolva” (D’Andrade 1995: 145). A kulturális sémák az egyéni sémákra épülve *egyszerre konsituálják meg és szabályozzák a világot*, ám ezeket a szabályokat úgy használjuk, hogy azok a mindennapi életünkben explicit formában nem fogalmazódnak meg.

Quinn és Strauss véleménye szerint a kulturális sémák koncepciója révén értelmezhetőek az enkulturáció és a társadalmi változás kérdései: az egyéni és társadalmi élet diakronikus nézőpontjából a kulturális sémákra *centripetális és centrifugális* erők hatnak. A kulturális változásokra vonatkozó fejtegetéseik forrásaiként – a konnektionista elméleteken kívül – Vigotszkij társas tanulásra vonatkozó elképzeléseit, Bahtyin dialóguselméletét, Bourdieu „habitus” és „gyakorlati logika” fogalmát jelölik meg. Az elmélet alkotóinál a fenti források közül csak egy jelenik meg kidolgozottan, a másik két szerző csak az utalások szintjén, kifejtett elméleteikből pedig egyes

4.2

A gyakorlat logikája

² Ez összhangban van azzal, amit Strauss és Quinn a sémák holisztikus természetéről állít. Ha ugyanis a kognitív működések valóban nem választhatók szét, akkor a népi pszichológia modellje (amely különálló lelki folyamatok létezését állítja) hamis (a konnektionizmus és a népi elméletek összeférhetlenségéről lásd Stich-Warfield 1994).

mozzanatok jelennek meg.³ A szerzőpáros Bourdieu „gyakorlati logika” elképzelését viszont elméletük legfontosabb előzményének tartja (Strauss–Quinn 1998: 44), és ezzel a kijelentéssel közvetve a klasszikus kognitív antropológiával szembeni fenntartásaikra is utalnak.

Bourdieu etnográfiai és szociológiai életművének egyik visszatérő alapkérdése a kulturális tudás újratermelésének szerepe és mechanizmusai. Számos kisebb tanulmánya mellett több ízben is átdolgozta átfogó munkáját, amelyet a kérdés etnográfiai oldalának megvizsgálására szentelt.⁴ Vizsgálódásai kiindulópontjaként elutasította azokat az elképzeléseket, melyek szerint az egyéni viselkedés egy tanult szabályrendszer követésével magyarázható (miként azt a funkcionalizmus és strukturalizmus hívei gondolták), ugyanakkor elveti azt a nézetet is, amely szerint az egyén semmilyen mértékben sincs alávetve a szociális kondicionálásnak. Véleménye szerint a köztes út, mely szerint cselekedeteink hol szabályoknak rendelődnek alá, hol kikerülnek ezeket a szabályokat, sem vezet megnyugtató megoldásra.

Az általa felkínált alternatíva az, hogy a társadalmi élet korlátozóit nem az internalizált belső szabályok, hanem a mindennapi gyakorlat során *elsajátított* viselkedési diszpozíciók. A praxis maga változékony, azonban a kulturális elfogadhatóság keretei között marad; az ebből nyert tudás pedig leginkább általános fogalmak relációjával jellemezhető, melyek egyedi jelentése kontextusról kontextusra változhat. A szocializáció során kialakult és internalizált habitus olyan előzetesen adott cselekvési diszpozíciókat tartalmaz, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy bizonyos helyzetek kontextusának megfelelően az egyén így vagy úgy cselekedjen.

Bourdieu tehát úgy oldja fel a *struktúra–ágencia* vitát, hogy a kettőt a praxis pillanatnyiségában helyezi el, melyet nem az előzetesen megtanult szabályok vagy az utólagos következmények tudatos mérlegelése szabályoz, hanem a gyakorlat logikája. A gyakorlat logikája olyan egyszerű alapelvek generatív rendszere, amelyek számos területen használatosak. Egyik példája erre a kabilok becsület-fogalomra épülő gyakorlati logikája. A becsület generatív modelljének alapeleme a kihívás (a becsület kétségbevonása), melyre lehetséges válasz a helyzet elfogadása, elutasítása, valamint a viszontválasz, ezek eredményeként a bizonytalan állapot megszűnik (a becsület elvész vagy helyreáll). A kontextus (a felek státusza, pillanatnyi helyzete, az interakció típusa) alapján generált kihívások és válaszok szabályozó rendszerének működését Bourdieu a kabil élet számos területén (ajándékozási szokások, gazdasági élet, igazságszolgáltatás) végigköveti.

3 Vigotszkij társas megismerésre vonatkozó elméletéből elutasítják a fejlődési zónák központi szerepét, hiszen a mentális fejlődést belső modellek folyamatos kialakításán keresztül értelmezik. Bahtyintól a „centripetális” fogalmat veszik át, mellyel ő a nyelvnek a kulturális állandóságban betöltött szerepét jellemzi, a nyelvet azonban Strauss és Quinn pusztán közvetítő közegnek tartják (Strauss–Quinn 1998: 4, 215), nem pedig olyan tényezőnek, amely – a dialógicitás révén – a társadalmi valóság megkonstruálásának kizárólagos eszköze.

4 Az itt hivatkozott forrás az utolsó, angol nyelvű változat (Bourdieu 1990).

Bourdieu a gyakorlat logikájának alapvető természetét hangsúlyozza a tudományos és népi modellekkel szemben. A „benszülött” értelmezések sokszor elfedik a valós érdekösszefüggéseket, és a társas élet idealizált képét nyújtják. A tudományos modell viszont túlságosan merev és kategóriái nem feleltethetőek meg a mindennapi élet szervező kategóriáinak. Az idő dimenziója szintén nem szerepel egyik bírált modellben sem, és épp ez a fontos eleme a gyakorlat logikájának. Előfordulhat, hogy az egyén az adott időpillanatban a gyakorlat logikájának nem tud, nem akar engedelmessé válni, vagy nem tartja fontosnak, hogy engedelmessé válna. Ebből azonban nem következik az, hogy szembeszegül ezzel a logikával, hanem csak az, hogy improvizál. A rögtönzés során lehetővé válik a modell keretein kívüli megoldás keresése, esetleg más lehetőség fenn sem áll az adott pillanatban. A közösséghez tartozás feltétele a gyakorlat által sugallt modell *konzisztens, de nem állandó* követése.

Strauss és Quinn vélekedése szerint a gyakorlati logika alkalmazása számos előnnyel jár, csupán azt kifogásolják, hogy Bourdieu koncepciójából hiányoznak a kulturális változás irányába ható erők. Bourdieu a változást külső behatások okozta zavarnak tekinti, a „hideg” társadalmak esetében tehát nem tételez fel organikus változást, nála a stabilitást épp a gyakorlati logikának való tartós alárendelődés biztosítja (vö. Bourdieu 1976).

Az antropológiai sémaelmélet átveszi a gyakorlati logika praxis-közelségét, és az ott megjelenő kontextus-független tematikus rendezőelvek gondolatát, azonban azokat más formában (nem dichotomikus ellentétpárokra épülő generatív modellekként) képzelem el, mint Bourdieu. Olyan generalizált kulturális sémáknak tételezik ezeket, amelyek a társadalmi élet számos területét szabályozhatják.⁵ Hangsúlyozza továbbá, hogy a „meleg” társadalmakban élők kulturális tudása is alapvetően elsajátított. Ez a tudás *minden kultúrában* nem csupán néhány alapvető, internalizált modellben, hanem a kulturális sémák egymással kapcsolatban, átfedésben lévő rendszerén keresztül raktározódik, melyek között az ellentmondás sem kizárt.

Strauss és Quinn szerint a „kulturális értelmezésekre” a tartósságot biztosító centrifugális (1) és a változásra irányuló centripetális (2) erők hatnak. A centrifugális erők elősegítik a hasonló egyéni sémák kialakulását, ezáltal megerősítik a közös kulturális sémákat. A centripetális hatások teret engednek az intra-kulturális változatosságnak, és hosszú távon a kulturális sémák ártértelezését eredményezhetik. Mielőtt a következőkben a sémaelmélet alkotóinak a fenti erőkre vonatkozó nézeteit összegzem, hangsúlyozni szeretném, hogy téziseik jelentősége nem újdonságukban, hanem a régóta ismert – és a pszichológia, a szociálpszichológia, a nyelvfilozófia által vizsgált – jelenségek új keretbe történő helyezésében rejlik.

4.3 Centrifugális és centripetális erők a kulturális változásban

5 Shore saját rendszerében (lásd 2. függelék) ezeket nevezi alapvető sémáknak.

1. A sémák elsajátítása főképp az elsődleges szocializáció keretein belül történik, melyben a korai gyermekkor kiemelt szerepet játszik. Ez biztosítja, hogy generációkon át hasonló helyzetekben menjen végbe az enkulturalizáció folyamata. A konnekcionista paradigmából következően a sémák mintákkal való sorozatos szembesülések eredményei, melyek az egyénben diszpozicionálnak egy tipikus helyzetben lehetséges cselekvésmintát. Az internalizált sémák az egyén irányítói a társas életben, segítségükkel interpretálják mások cselekedeteit, a külvilág történéseit, az egyén tehát motivált abban, hogy sémáira támaszkodjon. Ugyanakkor új helyzetek befogadása-kor merevnek bizonyulnak, és önmagukat erősítik meg: valamely helyzetre vonatkozó negatív sémák például elfedhetik a lehetséges pozitív jellegzetességeit (ennek jól ismert példái az előítéletek), és ezek fel nem ismerése megerősíti a kialakult negatív sémát. Egy-egy közösség, illetve, szélesebb értelemben véve, generáció élményei, történelmi tapasztalatai nagymértékben hasonlóak, ami szintén a hasonló sémák formálását segíti elő, mert ezek megerősítik egymást.

A verbalitás igen fontos szerepet játszik a kulturális sémák állandóságában. A nyelv explicit formában is tartalmaz kulturális értelmezéseket (szókapcsolatok, közmondások, narratív modellek), ezt számos csatorna közvetíti (történetek, társalgás, diskurzusok⁶). A nyelvi szocializáció szükségképpen együtt jár ezen sémák elsajátításával, ugyanakkor a verbalitás jelentősége nem korlátozódik csupán az explicit tartalmakra. A nyelv olyan közvetítő közeg, mely az egyén belső világát közvetíteni képes a külvilág felé.

A tematikus szerveződés (*thematicity*) – azaz bizonyos alapvető kulturális sémák létezése, melyek több modellnek is alkotóelemei lehetnek – fontos szervező szerepet játszik a kulturális értelmezésekben. Ezekre az alapelemekre több modell fűződik fel, és ezek erősítik egymás hatását, ahogy ezt az elmélet alkotói az önállóság (*self-reliance*) amerikai ideáján keresztül igyekeznek bemutatni. Az önállóságra nevelés az amerikai szülői elvek fontos eleme, a gyermekektől már igen korán elvárják, hogy bizonyos feladatokat maguk végezzenek el. Az iskolarendszerben is megjelenik ez az érték, hiszen itt is az egyéni, saját erőből elért teljesítményt jutalmazták. Egy sor más területen (például a nemi szerepekre vagy a gazdasági életre vonatkozó mindennapi diskurzusban) is rálehetünk az önállóság ideájára. Legmerevebb formában a társadalmi intézmények (jog, szokások, identitás-konstrukciók) vetnek gátat a kulturális sémák változásának. Elsajátításukban nagy szerepe van a verbális tanulásnak. A modern társadalmak intézményes keretei (legfőképp az iskolarendszer) egyúttal felügyelik is az el-

6 A diskurzus szót nem pontosan a foucault-i értelemben használom: olyan verbálisan rögzült strukturált rendszereket értek alatta, amelyek áttetsző módon jelen vannak a mindennapokban, azonban befolyásoló erejüket nem „önmagukból”, csupán létezésük okán nyerik, ahogy azt Foucault követői feltételezik, hanem a mögöttük húzódó egyéni tapasztalatokból és – az erre épülő – kulturális sémákból.

sőrendű szocializációt, sőt ideológiai szinten is megfogalmazzák szerepüket a társadalmi értékek átadásában. Az intézményekkel való konformizmus általában motivált, de szankcionálhatják is az egyéni cselekvést. Ezen a szinten tudatosan szembekerülhetnek az egyéni és a közösségi értelmezések, ami az intézmények – forradalmian új – megváltoztatását is eredményezheti.⁷ Strauss és Quinn ezen a szinten is komplex és dinamikus kölcsönhatást tételeznek fel a kultúra és az egyén között, melyben nagy szerepet tulajdonítanak a diskurzusoknak, mindazonáltal az elmélet e tekintetben még meglehetősen kidolgozatlan.

2. Nemcsak az egyéni sémák, hanem a közös értelmezések is rugalmasak, ebből fakad az a „képességük” is, hogy meg tudnak újulni. A változás alapja természetesen a már meglévő heterogenitás a kultúrán belül.

Az egyéni sémák olyan mintázatok, amelyek élményekre, benyomásokra, tapasztalatokra épülnek, azaz nem kizárólagosan a kulturális sémák alakítják őket. Két ember sémái nem feleltethetők meg teljességükben egymásnak: még akkor sem, ha explicit módon ugyanazokat a kulturális értelmezéseket is fogalmazzák meg, a sémák „jelentése” nem lehet ugyanaz. Az új sémák tanulása és a meglévők finomodása nem lezáruló folyamat, hanem életünk végéig tart.

A közös, megosztott (*shared*) sémák és az egyéni sémák a sémaelmélet szerint nem választhatóak el diszkrét módon, hanem közöttük az átmenetek széles skálája található. A hasonló élmények elősegítik különböző réteggkulturák kialakulását, s ezek élményközösséget alkothatnak a kultúrán belül. Minél általánosabb egy kulturális modell, séma típusú jellegzetességei annál inkább felerősödnek, ezen tulajdonságuk lehetővé teszi multivokálisukat, vagyis azt, hogy az egyének számos különböző módon kötődjenek hozzá. Ha a kulturális tudás egyéni sémák formájában öröklődik át, akkor az egyéni tapasztalatok alapján kialakult mintázatok „felülírhatják” a kulturális értelmezéseket; másképp fogalmazva, az egyén formálhat a kulturális sémák némelyikével inkonzisztens sémákat. A sémák kifejlődésének folyamata sem egyirányú és determinisztikus folyamat, hanem inkább adaptáció a fizikai és szociális környezethez. Elsajátításuk próba-szerencse típusú tanuláson alapul, az adott kontextusokban az eddig leginkább bevált sémák erősödnek meg. Emergens természetüknek megfelelően mindig a helyzetnek megfelelő releváns sémák aktivizálódhatnak; egyszerre több séma aktivizálódhat, melyek közül lehetséges a – bizonyos mértékig tudatosan is kontrollálható – választás.

Egyes kulturális értelmezések esetében lehetséges a róluk való reflexív gondolkodás, feltéve, hogy a nyelven keresztül megragadhatóvá és nyilvánossá válnak. Az egyén szintjén ez azt jelenti, hogy habitusát bizonyos mértékig képes tudatos erőfeszítéssel megváltoztatni. A tudatos reflexiót

⁷ Jó példa erre a szexuális identitás kezelésének megváltozása a 20. század másik felében.

leginkább racionális okok motiválják. Társadalmi szinten a nyilvánosság és a diskurzusok lehetnek színterei a modellek felülvizsgálatának, ahogy arra már az előbbieken utaltunk.

A környezet változása automatikusan eredményezi a sémák változásait is. A kulturális sémák flexibilitása lehetővé teszi a kulturális értelmezések lassú és fokozatos változását, ami azonban akár egy életút alatt bekövetkezhet (ezt példázza a nemi szerepek változása). A sémák intrakulturális változottsága és elmosódó határai lehetővé teszik az egyéni választás lehetőségét a különböző értelmezési rendszerek között. A posztindusztriális társadalomban a interkulturális hatások sem elhanyagolhatóak.

4.4

Empirikus kutatások

Az *A Cognitive Theory of Culture* szerzői nagy teret szentelnek empirikus kutatásaik ismertetésének, melyek részben illusztrálják elméleti fejtegetéseiket, másrészt finomítják, újabb érvekkel támasztják alá azokat. Esetünkben a konkrét vizsgálatok és eredményeik rövid összegzése mellett a felhasznált megközelítések és módszerek tárgyalását tartom fontosnak.

Quinn közel két évtizeddel ezelőtt kezdte meg a házasság intézményére vonatkozó amerikai kulturális modell kutatását. Lakoff (1987) inspirációja nyomán a házassággal kapcsolatos nyelvi metaforák elemzésébe kezdett, azonban nem „kész” nyelvi elemeket (közmondásokat, idiómákat, kollokációs kapcsolatokat) vizsgált, hanem kiterjedt interjúanyag metaforáinak analízisét végezte el. Úgy találta, hogy a gyűjtött anyag házassághoz kötődő metaforái egy-egy fogalom köré csoportosíthatóak: tartósság, osztozkodás, kölcsönös előny, kiegészítés, nehézség, erőfeszítés, siker vagy kudarc, kockázat. A további analízisben nem bizonyultak véglegesnek ezek a kategóriák. Az egyes csoportok további részekre is bonthatóak; a tartósságra vonatkozó metaforák egy alcsoportja olyan termékként ábrázolja a házasságot, amelyet jó anyagokból, nagy gonddal, saját erőfeszítéssel hoztak létre stb. Ugyanakkor maga a házasság is további metaforák része lehet, azaz valamely fenti jellegzetessége miatt más tartományokba (sport, gazdasági élet, munkakapcsolat) is átmásolható (*mapped into other domains*).

Quinn arra a következtetésre jutott, hogy a kulturális modellek nem hasonlítanak a korábban a kognitív antropológia által „gyártott” népi elméletekre, azaz nem fordíthatóak le egy az egyben propozíciók tömör és egységes rendszerére. A kulturális jelentések jóval inkább elemek sokrétű kapcsolataként ragadhatók meg, melyben a nyelv nem pusztán az üzenetek hordozója, hanem a komplex közvetítő közeg szerepét tölti be. Bizonyosságul szolgál erre az a stratégia, hogy noha a séma elemei eleve adottak, még mielőtt az egyénnek saját, közvetlen tapasztalatai lennének, a készen kapott sémákat saját tapasztalataival tölti fel. Az egyéni tapasztalat szolgáltatja számára az adott kulturális értelmezés értelmességét és relevanciáját, s ezáltal értelmekeket generál és motiválja a cselekedeteket.

Quinn érdeklődése később a modellek analitikus megközelítése, majd rekonstrukciója mellett a modellek közvetítésében és használatában megjele-

nő metaforikus beszédmód jelentősége felé fordult. Úgy találta, a beszédben alkalmazott metaforák kiemelik a kulturális sémának az egyén számára az adott kontextusban fontos elemeit. A felnőtt korban a kulturális sémákra vonatkozó metaforák verbális megfogalmazása sűrítő, szelektáló, és összefoglaló funkcióval bír. Jelenlegi kutatásai során azt kívánja feltárni, hogy miként tesznek szert ezek a modellek tartós motiváló erőre, és hogy miként jön létre ez a bonyolult folyamat az egyéni psziché dinamikájának szintjén.

Strauss kutatásaiban szintén foglalkozott a kulturális modellek megalkotásának lehetséges módjaival, nála azonban a kulturális sémák intraperszonális diszkontinuitása, vagyis az értelmezési rendszerek egymás mellett létezése áll a középpontban. Egy Rhode Island-i munkástelep lakóival készült interjúsorozat segítségével azt vizsgálta, hogy miként keverednek az egyéni individualizmus, az opportunizmus és a szociális érzékenység narratívái az egyéni életút eseményeinek előadásában.⁸ Módszere egyfajta tartalmi szempontból kiinduló diskurzus-analízis, melynek során a tartalmi egységeket összekötő összetevők finom elemzését végzi el. A három fent említett kulturális értelmezést például más-más időkép, időhorizont, társadalomszemlélet, szerepfelfogás, érzelmi tónus jellemzi, azaz e jellemzők mindegyikének része van abban, hogy az adott szituációban mely magyarázó rendszert használunk.

Az egymásnak ellentmondó diskurzusminták mögött húzódó sémák internalizációjában négy lehetséges stratégiát tár fel. Ezek az *integráció* (az elemek szelektív érzékelése és egyesítése egyetlen sémában), a *tudattalan kompromisszum* (a sémák kiegyensúlyozására való törekvés), az *ambivalencia* (a sémák ellentmondása tudatosult és zavarként jelentkezik) és az *elrekesztés* (a sémák össze nem függő egységben válnak belsővé). Csak az elrekesztés esetében tartja lehetségesnek, hogy a sémák ne tudatosuljanak olyan szinten, hogy teljességgel lehetetlen legyen a kulturális értelmezések verbális előhívása, vagyis az adott diskurzus egyéni újratermelése.

A kultúrában meglevő diskurzusmintákat, érvrendszereket a kultúra általános alanya tehát nem passzívan magába fogadja, hanem *újratermeli* és eközben meg is *változtatja* azokat. Az újratermelést három ok motiválhatja: a *konformizmus* (Straussnál „álhűség” a kulturális értelmezésekhez [*lip-service motivation*]), a *rutin* (a bourdieu-i gyakorlati logika) és a *véletlen belátás* (amikor az egyén felfedezi, hogy tapasztalata érvényes az adott értelmezésben).

A diskurzusok tehát nem az egyén felett álló tényezőkként keletkeznek és maradnak fenn, hanem nyílt rendszerek, melyek egyik végén a diskurzusokat felülről irányító intézmények (politika, média, nyilvánosság) állnak, a másik oldalon pedig a diskurzusok számukra releváns elemeit saját értelmezéseké átalakító egyének. E relevanciát, figyelmeztet Strauss, az teszi lehetővé,

⁸ A három narratívamodelt a „bármit elérhetsz, amit akarsz”, „a rendszer ellen semmit sem tehetsz” és „felelősnek lenni másokért” címkékkel látja el.

hogy a diskurzusok építőelemei kulturális sémák. A posztmodern társadalomfilozófiákban megjelenő fragmentált identitásfogalmat bírálva megjegyzi, hogy a kulturális értelmezések közötti disszonancia nem posztmodern jelenség, és nem is a magaskultúra elit köreinek tapasztalata, hanem általánosan, gyakran tudatosult formában jelentkező emberi jellegzetesség, melyben a töredezettség mellett az integráció is fontos szerepet játszik.

Dorothy Holland (1992) a sémaelmélethez igen hasonló keretben tárgyalja a „romantikus kapcsolatot” ideájára vonatkozó kutatásait, ami a jelen dolgozat szempontjából azért figyelemre méltó, mert összekapcsolja Quinn és Strauss kutatásainak eredményeit. A nyolcvanas évek elején egyetemista nők körében végzett diakronikus jellegű kutatásokat, melyek adatait a kulturális modellek szolgáltatotta elméleti keretben tárgyalja újra.

A modellek motiváló erejének kapcsán főként azt igazolja, hogy a modellek nem minden esetben válnak belső valósággá. A kompetencia megszerzése bizonyos modell használatában a modellre vonatkozó ismeretek bővülésével jár, és eközben a modell nyelvi kidolgozottsága is nő: a szakértők körében árnyaltabbá válik a szóhasználat, új, „barkácsolt” terminológiát alakítanak ki egyes tipikus helyzetekre. Minél inkább elfogad valaki egy modellt, annál inkább valósággá válik számára, azaz a modellnek való megfelelés motiváló erővel hat a döntéseire. A kis kompetenciával rendelkezők számára a modell kevesebb relevanciával bír, és sokszor el is utasítják azt. A meglepő az, hogy ők tapasztalatok hiányában kevésbé képesek a modelltől reflexív módon beszélni, és a modellt mások tapasztalatainak interpretálásával próbálják megérteni. A modellek tehát különböző fokú kognitív érvényességi értékkel (*degree of cognitive salience*) bírnak, mely egyes arányban áll a modell által leírt helyzetekben való jártasság fokával.⁹ Holland eredményei a hosszabb távú kutatások és a résztvevő megfigyelés előnyeit dokumentálják.

Miként az a fentiekből kitűnt, a fenti kutatásokban alkalmazott módszertan jelentősen eltér a klasszikus kognitív antropológiáétól. Az interjúk a természetes beszélgetések formáját igyekeznek másolni (*unstructured interviews*), az elemzések során a kutatók reflektálnak magára a kutatási helyzetre is. Az eredmények alapja sem kizárólag kvantitatív megfontolás, hanem fontos szerepet kap benne az interpretáció.¹⁰ A sémaelmélet elsősor-

9 A kognitív érvényesség fokozataira vonatkozó elméletet Melford Spiro fejtegette ki a pszichológiai antropológia területén. A kulturális klisé és a kulturális meggyőződés között öt fokozatot ír le, aszerint, hogy milyen erősséggel vannak hatással a cselekedeteinkre. A legfelső fokon a kulturális modell készítené cselekvésre, melyet belső készletként élünk meg. Hollandnál az új elem, hogy ezt összekapcsolja a Dreyfus és Dreyfus (1979) szakértőségre vonatkozó öt lépcsős elképzelésével (kezdő, haladó kezdő, kompetens személy, szakmabeli, szakértő). Dreyfus és Dreyfus esetében az öt lépcsőfokon való áthaladást az adott tevékenységre vonatkozó sémák (nála: felidézhető elem-együttállások) számától tette függővé.

10 A szimbolikus antropológiában használt interpretációs módszerrel ellentétben az interpretáció alapja itt a már meglévő teoretikus bázis.

ban *mint egy általánosan alkalmazható elméleti keret* lehet fontos az antropológia számára, de az elméleti megközelítés fontos tulajdonsága a metodológiai nyitottság is. Az új kognitív megközelítés a kulturális antropológia hagyományos módszerei mellett a fenomenológiai, etnometodológiai megközelítéseket, a narratíva és diskurzuselemzés eszközeit is képes magába integrálni. Ezek a vizsgálódások az elméletalkotás-alkalmazás-elmélet módosítása-ciklusba illeszkednek (tehát „popperi lábakon állnak”); ezáltal a kultúrakutatás sajátos eszközeivel szerzett eredményeket egy interdiszciplináris keretbe helyezik vissza.

5. ÖSSZEGRZÉS

5.1

A kultúra új fogalma a sémaelméletben

A sémaelmélet alkotói szerint a kultúrakutatás és a konnekcionizmus házasságából új, a megelőzőeknél körvonalazottabb kultúrafogalom és a kulturális jelentés jobb megközelítése születhet meg. Strauss és Quinn szerint az eddigi kultúraelméletek sikertelensége a kultúra fogalmának definíciója terén egyetlen okra vezethető vissza: úgy tekintettek a kultúrára, mint valami absztrakt, megragadható és rögzíthető entitásra (Strauss–Quinn 1998: 6-7). Ennek megfelelően a kultúrát monolit képződménynek tartották, amely determinálja az individuális cselekvéseket és a személyiséget. Egyes posztmodern szerzőkkel szemben azonban nem a fogalom elvetését, hanem annak átértékelését javasolják.

A kultúra, állítják, valóban a vizsgálódás *segédfogalma*, amely azonban megfelelő arra a célra, hogy vele az emberi cselekvések finom összehangoltságát jellemezni tudjuk. Ehhez azonban az kell, hogy ne mint merev szabályrendszert (klasszikus kognitív antropológia), de ne is mint az interpretációra nyitott „jelentések hálóját” (interpretatív irányzat) kezeljük. A kultúra „lebegő” (azaz nem reális) fogalomként való kezelése elsősorban azt jelenti, hogy intézményesült külső formáit (szokások, intézmények, nyelv) vizsgálva képlékeny és változatos belső oldaláról (az egyéni reprezentációk világa) se feledkezzünk meg. Hangsúlyozzák, hogy a kulturális jelentések konstituálása mindig a pillanatnyi jelenben történik, ami elképzelhetetlen egy olyan cselekvő ágens feltételezése nélkül, aki e jelentéseket „birtokolja”, felhasználja, sőt meg is változtathatja.

A szerzőpáros elmélete a kulturális mintázatok létrejöttét a konnekcionista modellek alapján értelmezi: az emberek élményeik alapján sémákat alakítanak ki, és ezek segítségével interpretálják a környező világot. Nem minden séma tekinthető kulturálisnak, így például nem tartoznak ide a valamely genetikai program nyomán létrejött sémák, és azok sem, melyek az egyén számára teljesen individuális jelentéseket rögzítenek. A kultúráról, állítják, azért beszélhetünk, mert egy kisebb vagy nagyobb közösség tagjai hasonló kulturális sémákon „osztóznak”, annak ellenére, hogy a megosztott sémák sem időben, sem térben nem állandóak, és nem létezik két tökéletesen egyforma reprezentáció.

A kultúra ugyanakkor nem kezelhető úgy, mint individuális reprezentációk összessége, hiszen a sémáknak csak töredéke segít a társas életben való eligazodásunkban. A kultúrák maguk is szükségszerűen körülhatárolhatatlanok, mivel az egyes kultúrák nem határolhatóak el egymástól, és maguk sem tekinthetők homogén rendszereknek.

Strauss és Quinn szerint a kultúra a kulturális jelentések olyan rendszere, amely nem pusztán az emberek fejében, de nem is kizárólag a viselkedés illékony formáiban létezik. A kulturális mintázatok állandóan és folyamatos

változás közben újtermelődnek, tiszta, homogén formában sohasem érhetőek tetten.

A sémaelmélet új paradigmaként kíván megjelenni egy elképzelt egységes antropológiában és talán azon túl is. Kétségtelen tény azonban, hogy ez az igény számos tekintetben a jelenleginél nagyobb kidolgozottságot igényel. Az alábbi megjegyzésekkel az elmélet hiányzó vagy gyengébb pontjaira szeretném felhívni a figyelmet.

Strauss és Quinn saját elméletét a konnekcionista paradigma részének tartja, ugyanakkor az arról szóló viták és az egymásnak gyökeresen ellentmondó nézetek különbségei reflektálatlanok maradnak. Valójában erősen vitatott, hogy hol is helyezkednek el a sémák a konnekcionista modellekben. Adam Clark (Smolensky nyomán) arra hívja fel a figyelmet, hogy a konnekcionista modellek leírása más fogalmi szinten helyezkedik el, mint a konkrét működés, jelentésről és szabályokról csak a leírás szintjén beszélhetünk. Arra figyelmeztet, hogy a népi pszichológia vagy bármely naiv modell kategóriáit helytelen a konnekcionista modell reprezentációival azonosítani. Ha tehát fel is tesszük, hogy a sémákat a konnekcionista rendszerek reprezentálják, ezeket nem nyelvi struktúrák formájában jelenítik meg; a nyelv a rendszer környezetének csak egy – előzetesen adott – eleme. A kulturális értelmezések, modellek, sémák is nyilvánvalóan a leírás szintjéhez tartoznak, az egyéni sémák tehát nem ezek mentális változatai, hanem attól különböző belső reprezentációk. Ez csak közvetve derül ki Strauss és Quinn fejtegetéséből, következetesebb lenne az egyéni és kulturális séma jobb definíciója és elválasztása (talán épp a „modell” és „séma” mentén, de az is lehetséges, hogy szerencsésebb új terminust keresni).

A tudás holisztikus felfogása, összekötése az érzelmekkel és benyomásokkal igen érdekes pontja az elméletnek. Ebben a keretben értelmezhetővé válik a motiváció szerepe a társadalmi cselekvésekben, ami lehetővé teszi a struktúrára és ágencia, cél és érték dichotómiáinak feloldását. Kétséges azonban, hogy érdemes-e a konnekcionista iránti lelkesedésből feláldozni a jól bevált tudástipológiákat (Pléh 1998b: 22-27), így pl. a procedurális és propozicionális megkülönböztetéseket Ryle-nál, az ismertség és leírás révén szerzett tudások közötti különbségtételt Russellnál, vagy épp a verbális és vizuális tudás szétválasztását, amelyek egyelőre nehezen közelíthetőek meg egy tisztán konnekcionista keretben. Bár Shore értelmezésében sem választhatók el a kulturális modellek az egyén individuálisan birtokolt tudás-reprezentációitól, az ő elképzelésében az egyéni (*personal*) és az intézményes (*institutional*) modellek a kulturális modellek különböző fajtái; s ezeket további szintekre bontja (Shore 1996: 46-67; összefoglalása a táblázatban). Ugyanakkor meg kell említeni azt is, hogy a szintek megállapításakor a leírás/ működés különböző szintjeit Shore sem veszi figyelembe.

A megismeréstudomány egyes fontos új irányzatai, így például a neurális darwinizmus (Churchland–Changeux), a kognitív fejlődéselméletek (Bates),

5.2

Kritikai észrevételek

a kulturális evolúció teóriái (Sperber) sem kapnak teret Strauss és Quinn elemzésében. Mindez viszont fordítva is elmondható: napjaink megismerés-tudományában sem játszanak szerepet a friss kognitív antropológiai eredmények, annak ellenére, hogy az antropológiai sémaelmélet számos hasznos adalékkal szolgálhatna ahhoz, hogy a megismerés társas dimenziói körvonalazottabb, árnyaltabb képet kapjanak.

A sémaelmélet túllép azon, hogy implicit módon azonosítsa a kultúrát a nyelvvel. Az elemzések tárgya főként a diszkurzív szövegtest, melyet közvetítő közegként és az újratermelés kiemelt eszközeként kezelik. Quinn vizsgálatai ígéretesek az előregyártott nyelvi elemek és a nyelvi viselkedés szocializációs hatása szempontjából; Strauss elemzései pedig a mindennapi beszédmód és a diskurzusok dinamikus kapcsolatára hívják fel a figyelmet. A sémaelmélet jól ragadja meg a valóság nyelven keresztül megkonstruáltságának és – ezáltal – megváltoztatásának Berger és Luckmann (1998) által felállított tételét, megközelítéséből azonban szinte teljes egészében kimarad a narrativitás természetének vizsgálata, azaz a tartalmi elemzésen túl a narratívumok belső felépítésének vizsgálata. Következésképpen a történetek, elbeszélések azon tulajdonsága, hogy egyszerre lehetnek a kulturális tudás egyének feletti raktározói és a mindennapi kommunikáció tömörítő eszközei, csak mellékesen kerül tárgyalásra. Strauss megjegyzése árulkodó az interjúszövegek inherens torzítását illetően (Strauss–Quinn 1998: 241): jellemzően nem gondol arra, hogy az magából a narratív interjúszituáció sajátos természetéből is fakadhat. Ezen a területen már születtek ígéretes új megközelítések, ilyennek tűnik például Charlotte Linde (1992) kísérlete a narratív magyarázó rendszerek elhelyezésére egy kulturális modellekre vonatkozó elméleti keretben.¹¹

A társas tanulás dimenzióira – melyek épp napjaink európai pszichológiai antropológiájának népszerű témái – a szerzők még csak nem is utalnak. Pedig a perifériás részvételen alapuló tanulás (Lave–Wenger 1991) elgondolása igen hasonló ahhoz, amit a sémaelmélet közösségben történő elsajátításnak nevez. A mindennapi és tudományos tudás háttérében álló struktúrák (a meta-tudás) és a szociokulturális tényezők elemzése (Gee 1992) pedig olyan hozadéka az e területeken folyó kutatásoknak, amelyek talán ennél is nagyobb figyelmet igényelnének. Ez jelentheti a kapcsot a diskurzus- és a társas reprezentációelméletek felé. Az ezekből a megközelítések-ből mindeddig hiányzó résztvevő megfigyelés további adalékokkal szolgálhat a tudásrendszerek elsajátításának kulturális dimenziójával kapcsolatban (Strauss és Quinn jelenlegi, gyermekekkel folytatott terepmunkája ebbe az irányba mutat).

A fenti kiegészítések elengedhetetlenek ahhoz, hogy a sémaelméletet ne

¹¹ A narratívák problémája összekapcsolódik a leírás szintjeivel, Dennett, a neuráldarwinizmus képviselője szerint az emberi tudat maga is egy ilyen leírás szint, mely narratív módon szerveződik (Pléh 1998b).

érhesse az a vád, hogy nem több, mint „konnekcionizmussal párosított kulturálisizmus”.¹²

Geertz kritikájának a hatása nemcsak a kognitív antropológiát, hanem minden pszichológiai nézőpontot hosszú időre száműzött a „mainstream” antropológiából (Strauss–Quinn 1998: 254). Az interpretatív fordulat, majd a posztmodern antropológia apologetái jellemzően kifejejtik a kognitív irányzatot az antropológia történetéből, a kritika tárgyaként is alig tartják említésre méltónak.¹³ Az új irányzatok a kultúra fogalmát – amely sokáig az emberi nem változatossága melletti legfőbb érvek eleme volt – túl „esz-szencialistának” és múltbeli ideológiák örökségétől terheltnek ítélik, és inkább olyan – politikai irányzatoktól nem kevésbé terhelt – kifejezésekre cserélik, mint diskurzus, identitás, stratégia.

Marcus és Fisher (1986) érvelése szerint az antropológiának elsősorban kritikai elméletnek kell lennie, és reflektálnia kell arra a folyamatra, ahogy az etnográfiai tudás létrejön. A feminista és a „native” antropológusok nézőpontjából azt hangoztatják, hogy a koherencia, időtlenség és különállóság fogalmi által beárnyékolta „kultúra” az antropológia fő eszköze a „másik” megkonstruálásában és elhatárolásában. A fogalom pusztá használata is megerősíti a fennálló hatalmi viszonyokat, „az antropológusoknak ezért a kultúra ellenében való írásmódokat kell fontolóra venniük” (Abu Lughod 1991: 147). A kultúra ellenében írás leleplező jellegű, és arra törekszik, hogy lebontsa azokat a konstrukciókat, amelyeket a nyugati tekintet hoz létre. Maga Geertz is arra figyelmeztet, hogy a kultúrakritika és a tradicionális antropológia vitái a veszéllyel fenyegetnek, hogy a tudományterület „elemeire hullik szét” (Geertz 1995: 304).

A sémaelmélet a kognitív antropológia felől igyekszik lehorgonyozni a centrumát vesztett kultúrafogalmat. Nem a nyolcvanas évek önvizsgálatától határolják el magukat, hanem annak túlértékelésétől és a kultúra fogalmának elvetésétől. Érvelésük szerint a kultúra nem csupán a külső megfigyelő által a „másikra” kényszerített szerzőséggel és autoritással jellemezhető, mesterségesen létrehozott valóságkép, hanem a társas valóság objektív ténye, amely tetten érhető az egyéni psziché és a közösségi tudásrendszerek szerkezetének vizsgálatában. „Ideje megkérdőjelezni”, írja Strauss és Quinn, „hogy a kultúrákat olyan emberi cselekvők konstruálják, vitatják meg és konfrontálják egymással, akik eközben mindenféle saját cél és belső motiváció nélkül viszik véghez kreatív és átformáló cselekedeteiket” (Strauss–Quinn 1998: 256). A pszichológiai nézőpont szükségessége melletti érvek előadása a hetvenes évek Geertzének hangnemét és magabiztosságát idézi (uo. 9):

12 Ezzel a megjegyzéssel Pléh (1998a: 125) sommázza Harré konstruktivista érzelmelméletét.

13 Pl. Marcus és Fisher (1986) két oldalon foglalkozik a kognitív antropológiával, azaz Tylerrel, s az irányzat más képviselőjét nem is említik.

„Napjaink kulturális antropológiájában teljességgel elfogadható, ha valaki »személyiségről«, »jelentésekről«, »identitásról«, »tudatról«, »szubjektivitásról«, »élményről«, »az olvasói válaszról«, »a képzeletbeliről«, »ágenciáról« beszél, ugyanakkor nem ajánlatos azokról a pszichikai folyamatokról beszélni, amelyek segíthetnének a jelenségek magyarázatában. Ha azonban mellőzzük a pszichológiát, akkor könnyen tehetünk téves állításokat a személyiség, a jelentések, az identitás, a tudatosság, a szubjektivitás és az élmény konstrukciójára vonatkozóan, hibásan ítélnénk meg, hogy az emberek miként reagálnak szövegekre, hogyan képzelnek el közösségeket, vagy mi módon állnak ellent hegemonikus rendszereknek.”

Reményeim szerint az elmélet bemutatásából kitűnt, hogy a kulturális jelentés konnekcionista értelmezése nem idegen az antropológia szimbolikus-interakcionista hagyományaitól, sőt egyes elemeiben képes új utakat nyitni annak számára. A kognitív megközelítésben vizsgált kulturális jelentések éppúgy multivokálisak, szituáltak, újjátermelődésük nem determinisztikus folyamat. Ugyanakkor valóságos hordozói nem az interakciók, diskurzusok, intézmények, hanem az egyéni psziché. Ha alaposan megvizsgáljuk, akkor kiderül, hogy a kulturális sémák ötlete távolról sem idegen a szimbolikus megközelítés számára. Így Geertz híressé vált, a bali kakasvidalt tárgyaló elemzése is értelmezhető egy tematikus jellegű kulturális modell leírásaként; újabban pedig Sherry B. Ortner a serpa történetek elemzésében épp a séma fogalmát használta fel arra, hogy magyarázni tudja, miért is „fagynak a kulturális praxis változatos formái egy határozott narratív alakba” (idézi Strauss–Quinn 1998: 21).

A sémaelmélet mindenképpen abból az indíttatásból született, „hogy korlátozza, pontosítsa, körvonalazza és megfékezze e fogalom [a kultúra] uralmi igényeit” (Geertz 1973: 171). Ha a kognitív antropológia nem is az „etnográfia alapelmélete”, ahogy azt Werner állítja (1989: 179), nélkülözhetetlen a kultúra komplex vizsgálatában, melyre leginkább egy pluralitásában is egységes terület, a kognitív/kulturális antropológia hivatott.

Végezetül azokat az okokat sorakoztatom fel, amelyek miatt releváns a kulturális antropológia és a többi társadalomtudomány számára a kognitív antropológiai megközelítés:

- A konnekcionista megközelítésre épülő szemlélet keretet ad a kulturális tudás mibenlétének meghatározásához, amely alapvetően nem propozicionális természetű, és több a fogalmak logikai relációinál. A tudás séma-ként történő értelmezése szerint a kulturális tudás nagyrészt elsajátított, azonban további tudásrendszerek tanulási folyamatának alapját képezheti. A sémák az ismétlődő mintákkal való találkozás és az élmények hatására alakulnak ki és az egyén életének végéig változhatnak.
- A kulturális változás folyamata értelmezhető keretei között. A kulturális jelentésekre ható centripetális erők elsősorban a nyelv és a kulturális modellek nyelven keresztüli elsajátításán át hatnak. A kulturális sémák „ké-

szen” történő átvétele gazdaságos, a változatlanságnak ugyanakkor pszichodinamikai okai is vannak: a kultúra tagjai érzelmileg is motiváltak abban, hogy másokhoz hasonló sémákat „alakítsanak ki”. A kulturális változás hátterében az egyéni sémák rugalmassága és tapasztalatokra való nyitottsága áll, valamint az a tény, hogy a közös kulturális értelmezések nem determinálják, csak diszpozicionálják az egyéni értelmezést.

- Új megvilágításba helyezi a mainstream antropológia hagyományos tematikájából kimaradt fogalmakat: az *emóció*, a *motiváció* és az *élmény* az egyéni sémák generálóié és alkotórészeiké központi jelentőségűek az elmélet számára. A „kölcsonösen birtokolt kulturális értelmezések” holisztikus felfogása egyúttal az érzelmeknek a kultúrák közötti és kultúrán belüli értelmezési folyamatban betöltött szerepére is felhívja a figyelmet (ennek hiányáról lásd Rosaldo 1993).
- A motivációt jelölve meg a változás mozgatórugójaként, visszahelyezi a *cselekvő ágenst* a kultúrába, miközben az egyéni cselekvést korlátozó tényezők szerepét sem tagadja. A kultúrákat egyúttal *nyílt és körülhatárolhatatlan* rendszernek tekinti, melyben a kulturális jelentés változásához az egyéni értelmezések változatossága ad alapot.
- A tanulás és elsajátítás párhuzamos működésére utalva, felhívja a figyelmet a *propozicionális* és *kulturális* tudás, szélesebb értelemben véve a diskurzusok és mindennapok közötti különbségtétel megtételére, és a kettő összefonódásának vizsgálatára.
- *Interdiszciplináris megközelítése* az antropológiát közelebb viszi az emberi kogníciót vizsgáló egyéb tudományterületekhez (elsősorban a megismeréstudományhoz, a pszichológiához és a szociálpszichológiához). E kölcsönviszonyban nemcsak eredményeik befogadó közegévé, hanem – sajátos metodológiája és megközelítése okán – azok számára fontos társterületté is válhat.

BIBLIOGRÁFIA

- ABU LUGHOD, LILA (1991) „Writing against culture”, in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 137-162.
- BARTLETT, FREDRIC [1932] (1985) *Az emlékezés*, Budapest, Gondolat.
- BERGER, PETER R.–LUCKMANN, THOMAS [1966] (1998) *A valóság társadalmi felépítése: Tudásszociológiai Értekezés*, Budapest, Józsefvárosi Műhely.
- BERLIN, BRENT O.–KAY, PAUL D. (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.
- BLOCH, MAURICE (1994) „Language, Anthropology and Cognitive Science”, in Robert Borofski (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, 276-282.
- BOAS, FRANZ [1896] (1997) „Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában”, in Paul Bohannon–Mark Glazer (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem, 135-146.
- BOROFSKI, ROBERT (1994) „On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities”, in Robert Borofski (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 331-347.
- BOURDIEU, PIERRE [1976] (1990) „Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei”, in *Időben élni: Történeti szociológiai tanulmányok*, Budapest, Akadémiai, 48-59.
- [1980] (1990) *The Logic of Practice*, Stanford UP.
- CARLSON, RICHARD (1998) „Cognitive Anthropology”, <http://mitpress.mit.edu/MITECS/work/casson.html>.
- CLARK, ANDREW [1989] (1996) *A megismerés építőkövei*, Budapest, Századvég–Osiris.
- CLIFFORD, JAMES (1986) „Introduction: Partial Truths”, in James Clifford–John F. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1-26.
- COLBY, BENJAMIN N. (1996) „Cognitive Anthropology”, in David Levinson–Melvin Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Holt, 209-215.
- CRUCLAND, PAUL M. (1986) „Some reductive strategies in cognitive neurobiology”, *Mind*, XC1/379. 279-309.
- D'ANDRADE, ROY G. (1992) „A folk model of the mind”, in Dorothy Holland–Quinn Naomi (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge UP, 112-148.
- (1995a) „Cognitive Anthropology”, in Theodore Schwartz–Geoffrey M. White–Catherine A. Lutz (eds.) *New Directions in Psychological Anthropology*, Cambridge UP, 40-58.
- (1995b) *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge UP.

- D'ANDRADE, ROY G.-STRAUSS, CLAUDIA (eds.) (1992) *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge UP.
- DAMASIO, ANTONIO R. [1989] (1992) „Fogalmak az agyban”, in *Janus*, IX/1. („Mi a fogalom”) 22-30.
- DENNETT, DANIEL (1984) „Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI”, in Christopher Hookway (ed.) *Minds, Machines and Evolution: Philosophical Studies*, Cambridge, Cambridge UP, 129-151.
- DOUGLAS MARY (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Baltimore, Penguin Books.
- DREYFUS, HUBERT. L.- DREYFUS, STUART A. (1979) „Five Steps From Novice to Expert”, in *Mind Over Machine*, Oxford, Basil Blackwell, 16-51.
- DURKHEIM, ÉMILE-MAUSS, MARCEL [1903] (1978) „Az osztályozás néhány elemi formája”, in *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 253-334.
- EYSENCK, MICHAEL W.-T. KEANE, MARK [1990] (1997) *Kognitív pszichológia*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- FILLMORE, CHARLES J. (1977) „Topics in Lexical Semantics”, in Roger W. Cole (ed.) *Current Issues in Linguistic Theory*, Bloomington, Indiana UP.
- FODOR, JERRY (1975) *The Language of Thought*, Harvard UP.
- GEE, JAMES PAUL (1992) „Society”, in *The Social Mind: Language Ideology and Social Practice*, New York, Bergin and Garvey, 107-140.
- GEERTZ, CLIFFORD [1972] (1994) „Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról”, in Niedermüller Péter (szerk.) *Az értelmezés hatalma*, Budapest, Századvég, 126-169.
- [1973] (1994) „Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez”, *uo.* 170-200.
- [1995] (1996) „A kultúrák háborúja”, *BUKSZ*, 1996/ősz, 304-308.
- GOODENOUGH, WARD H. (1992) „Toward a Working Theory of Culture”, in Robert Borofski (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, 262-274.
- HOLLAND, DOROTHY (1992) „How Cultural Systems Become Desire: a Case Study of American Romance”, in *Human Motives and Cultural Models*, 61-89.
- HOLLAND, DOROTHY-QUINN, NAOMI (eds.) (1992) *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge UP.
- INGOLD, TIM (1993) „The Art of Translation in a Continuous World”, in G. Palsson (ed.) *Beyond Boundaries: Understanding Translation and Anthropological Discourse*, Oxford UP, 210-230.
- JAHODA, GUSTAV (1982) *Psychology and Anthropology: a Psychological Perspective*, London, Academic Press.
- LAKOFF, GEORGE (1987) *Women Fire and Dangerous Thing*, Chicago UP.
- [1989] (1992) „Néhány empirikus megjegyzés a fogalmak természetéről”, *Janus*, IX/1. („Mi a fogalom”) 97-120.
- LAVE, JANE-WENGER, ETIENNE (1991) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge UP.

- LÉVI-BRUHL, LUCIEN [1922] (1971) „A természeti népek világgépe”, in *A francia szociológia*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 160-179.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1966) *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- LINDE, CHARLOTTE (1992) „Explanatory systems in oral life stories”, in Dorothy Holland-Naomi Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*, 343-366.
- MARCUS, GEORGE E.-FISCHER, MICHAEL M. J. (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MÁRKUS GYÖRGY (1992) „A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma”, in *Kultúra és modernitás*, Budapest, T-Twins-Lukács Archívum, 9-45.
- MCCCELLAND, JAMES L.-JENKINS, ERIC (1991) „Nature Nurture and Connections: Implications of Connectionist Models of Cognitive Development”, in Kurt Van Lehn (ed.) *Architectures for Intelligence: the 22nd Carnegie Mellon Symposium on Cognition*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- MCDONALD, CYNTHIA-MCDONALD, GRAHAM (eds.) (1994) *Connectionism: Debates on Psychological Explanation*, Oxford, Blackwell.
- MINSKY, MARVIN (1975) „A Framework for representing knowledge”, in P. H. Winston (ed.) *The Psychology of Computer Vision*, New York, McGraw-Hill.
- NEISSER, ULRICH [1976] (1984) *Megismerés és valóság*, Budapest, Gondolat.
- NIEDERMÜLLER PÉTER (1994) „Paradigmák és esélyek: avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában”, *Replika*, 13-14. 89-121.
(1995) „A szimbolikus és kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról”, in Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor (szerk.) *Jelbeszéd az életünk: A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*, Osiris-Századvég, Budapest, 198-210.
- ORTNER, SHERRY B. (1990) „Patterns of history: cultural schemas in the foundings of Sherpa religious institutions”, in E. Ohnuki Tierney (ed.) *Culture Through Time*, Strandford UP, 57-93.
- OSHERSON, DANIEL N.-SMITH, EDWARD E. (eds.) (1990) *An Invitation to Cognitive Science, Vol 1*. Cambridge, MIT Press.
- PLÉH CSABA (1992) „Az asszociáció reneszánsza a kognitív pszichológiában”, *Janus*, IX/2. 12-22.
(1998a) „Narratív vagy diszkurzív megújulást”, *Replika*, 26. 121-130.
(1998b) *Bevezetés a megismeréstudományba*, Budapest, Typotex.
- PLÉH CSABA (szerk.) (1996) *Kognitív tudomány*, Budapest, Osiris.
(1997) *A megismeréskutatás egy új útja: A párhuzamos feldolgozás*, Budapest, Typotex.

- QUINN, NAOMI (1987) „Covergent evidence for a cultural model of American marriage”, in Holland-Quinn (1992) 173-192.
- ROSALDO, RENATO (1993) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed. Boston, Beacon.
- SAPIR, EDWARD (1993) *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*, New York, Mouton de Gruyter.
- SCHANK, ROGER C.-ABELSON ROBERT P. (1977) *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Enquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, Erlbaum.
- SEARLE, JOHN R. [1980] (1996) „Az elme, az agy és a programok világa”, in Pléh (1996) 136-151.
- SHORE, BRADD (1996) *Culture in Mind: Cognition Culture, and the Problem of Meaning*, New York-Oxford, Oxford UP.
- SMOLENSKY, PAUL [1988] (1996) „A konnekciónizmus helyes kezeléséről”, in Pléh Csaba (1996) 87-135.
- SPERBER, DANIEL (1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 32-55.
- STICH, STEPHEN-WARFIELD, TED (1994) „Reply to Clark and Smolensky: Do Connectionist Minds Have Beliefs?”, in McDonald-McDonald (1994).
- STRAUSS, CLAUDIA-QUINN, NAOMI (1994) „A Cognitive/Cultural Anthropology”, in Robert Borofski (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 284-300.
- (1998) *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge-New York, Cambridge UP.
- SZOKOLSZKI ÁGNES (1998) „A séma fogalma a kognitív pszichológiában: régi és új értelmezések”, *Pszichológiai szemle*, 1998/2. 209-235.
- TYLER, STEPHEN A. (1969) *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Reinhart and Winston.
- WERNER, OSWALD (1992) „Transzcendencia és metodológia az etnográfiaiában”, *Replika*, 13-14. 175-182.
- WERNER, OSWALD-SCHOEPFKE, G. MARK (1987) *Systematic Fieldwork*, Newbury Park-Beverly Hills-London-New Delhi, Sage.
- WITOWSKY, STANLEY R. (1996) „Color terminology”, in David Levinson-Melvin Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Holt, 218-222.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1992) *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest, Atlantis.

1. függelék: A kognitív antropológia ágai a nyolcvanas évek végén (Colby 1992 alapján)

Területek	Etnográfiai szemantika	Etno-tudomány	„Népi” modellek	Narratív grammatikák
vizsgálat szintje	szavak	szavak relációja	folyamatok	történetek
vizsgálat tárgya	szemantikai rendszerek, taxonómiák	tudásrendszerek felépítése, használata	tudás működése a mindennapokban	mesék, mítoszok, történetek belső felépítése
eszközök	szemantikai elemzés (hierarchikus lexikonok, komponensek elemzése)	egy rendszer kultúraközi vizsgálata	modellek alkotása és tesztje (konszenzus elemzés, forgatókönyvek, sémák feltárása)	narratív grammatikák, tartalomelemzés, diskurzus-szemantika
példa	rokonsági rendszerek, flóra és fauna	jóslás	halászok, farmerek, házasság	élettörténetek, mesék
érdeklődés	fő- (prototipikus) és mellékjelentések, univerzálék	rutin kialakulása és működése	mentális modellek	narratív szerkezetek időbeli változása

2. függelék: A lélek népi modellje D'Andrade (1992) alapján
 2.1 A modell elemeinek jellemzői

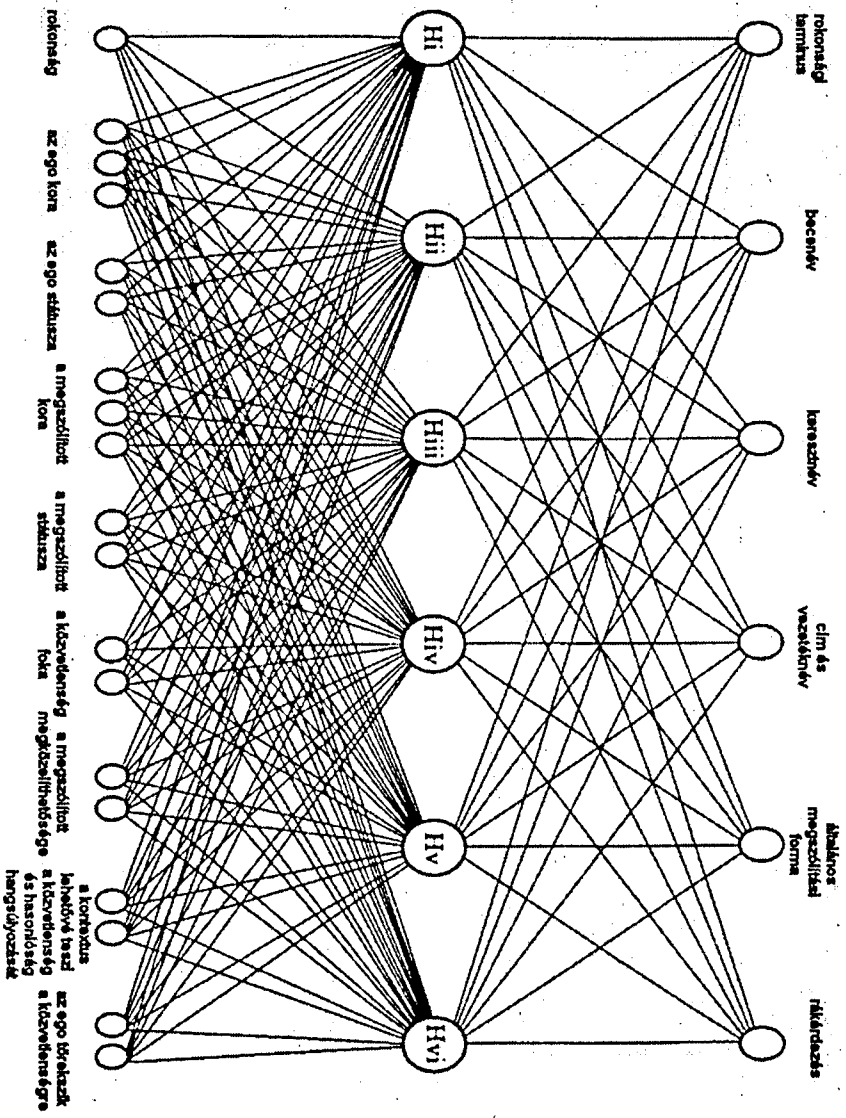
„területek”	érzékellet	vélekedés	érzelem	vágy	szándékok	elhatározás
oka	külső	belső	külső/belső	külső/belső	belső	belső
tárgya(i)	egyszerűek	belső tartalom	belső és külső tartalom	belső tartalom	belső tartalom	belső tartalom
ágense	általában az egyén	általában az egyén	általában az egyén	általában az egyén	mindig az egyén	mindig az egyén
szabályozható?	nem	általában igen	általában igen	nem	magát szabályozza	a szabályozást szabályozza
lehető-több belőle?	sok egyszerre	egyszerre csak egy	sok egyszerre	lehetőleges sok egyszerre	lehetőleges sok egyszerre	lehetőleges sok egyszerre

2.2 A lélek népi modelljére vonatkozó propozíciók

1. Az érzékelés, a gondolkodás, az érzés, a vágyakozás, az elhatározás egymástól elváló kognitív folyamatok.
2. Általában tudatában vagyunk annak, amit érzékelünk, gondolunk, érzünk, szándékozunk tenni. Nem minden esetben van azonban így.
3. A gondolkodásunkat a cselekedeteinkhez hasonlóan irányíthatjuk.
4. Senki sem irányíthatja az érzéseit, legfeljebb az azt kiváltó dologról elterelheti a figyelmét.
5. Egy valamihez fűződő érzést vagy vágyat senki sem képes irányítani, de manipulálhatja azt (a környezete megváltoztatásával vagy a gondolatok elterelésével).
6. Szándékaink és elhatározásaink mindig irányításunk alatt állnak, más-képp nem is tudnánk róluk beszélni.
7. Észlelhetünk egyszerre sok dolgot, érezhetünk több érzelmet, és talán vágyat is. Az érzelmek egybeolvadhatnak. Senki sem képes magában egyszerre két gondolatot megfogalmazni vagy két képet elképzelni.
8. A személy tipikusan tárgya az érzéseknek és érzelmeknek (amint ezt az angol nyelvtani rendszer is tükrözi). A többi mentális folyamatban az ember a folyamat alanya, kivéve a szándékot, amelynek tárgya is lehet.
9. A legtöbb ember azért tesz úgy, ahogy tesz, mert valamilyen szándéka vagy célja van.
10. Azért jutunk valamilyen elhatározásra, mert az valamilyen általánosabb cél megvalósításához szükséges, vagy mert valamit közvetlenül ezzel akarunk elérni, megszerezni.
11. Nem minden vágy serkent cselekvésre vagy ölt valamilyen szándékot. Ha azonban a lehetőségek adottak (és nincs ezzel ellentétes vágy vagy külső erő), akkor így történik. Ha nem, akkor nem is beszélhetünk igazi vágyról.
12. Nem mindig azt cselekedjük, amire vágyunk, hanem helyette valami mást teszünk, mert szükségét érezzük, jó cselekedetnek tartjuk, megfizetnek érte vagy kényszerítenek rá. Ezekben az esetekben egy másik vágy („jó embernek” lenni, életben maradni stb.) kerekedik felül az eredeti vágyon.
13. Néha az ember nem tudja, hogy miért tesz valamit. Ilyenkor nem ismeri azt a vágyat, ami arra sarkalja.
14. Lehetséges, de nem biztos, hogy minden cselekedet mögött egy vágy áll.
15. Mi okozza az éppen adott vágyakat? Néha azért vágyunk bizonyos dolgokra, hogy valamely más vágyunkat beteljesíthessük. Megint más dolgok jó érzést keltenek bennünk, mert szeretjük és kellemesnek találjuk őket. Vágyhatunk valamire azért is, mert érzelmeink (szeretet, gyűlölet) ezt sugallják.

16. A legtöbb érzés kellemes vagy kellemetlen (bizonyos események kellemes vagy kellemetlen érzést okozhatnak).
17. Az érzések és érzelmek elsődrendű reakciók valamilyen helyzetre. Néha az érzelmek vagy az őket okozó érzések aránytalanul kicsik vagy nagyok az adott helyzetben.
18. Amit hiszünk vagy tudunk, hatással van arra, ahogyan érzékeljük a világot.
19. Befolyásolhatjuk érzelmeinket, ha valami másra gondolunk. Ráhatásunk azonban gyenge.
20. Érzéseink befolyásolják gondolkodásunkat. Az érzelmek vezethetnek valamilyen gondolatok irányába, vagy meggátolhatják azokat.
21. Néha amit az ember gondol, egyetlen válaszbá sűrűsödik, valamit elfogad vagy elutasít, vagy töpreng valamin.
22. Ha valaki nagyon hisz valamiben, az befolyásolja, amit gondol. Általában azt gondoljuk, hogy amit érzékelünk, valóban megtörtént (amennyiben nincs külön okunk hallucinációt feltételezni, vagy azt, hogy a képzeletünk játszik velünk).
23. A gondolatok egymáshoz kapcsolódnak. Egy gondolat egy másikat szülehet, ráébredhetünk gondolataink ellentmondásosságára, vagy valamilyen új gondolatra juthatunk a már meglévők alapján.
24. Tudatában vagyunk annak, hogy mire vágyunk, és annak is, hogy mit akarjunk tenni.
25. Egy gondolat előhozhat egy vágyat, ha a vágy már bennünk van. Ekkor már előre tudtunk a vágyról, vagy épp ekkor döbbenünk rá.
26. Általában tudatában vagyunk annak, hogy mire vágyunk és mit szándékozunk tenni. Gondolhatunk is ezekre a vágyakra, szándékokra, előre tervezhetünk, meggondolhatjuk magunkat, mérlegelhetjük, hogy melyik cselekvés a leginkább megfelelő, azaz általában képesek vagyunk uralkodni magunkon.
27. Ha valaki nem képes tisztán gondolkodni, akkor nem tud megfelelőképpen uralkodni magán, ezért nem tartható felelősnek a cselekedeteiért.

3.2 A konnektionista modell – egy lehetséges változat (forrás: Strauss–Quinn 1998: 63)



4. függelék: A mentális és kulturális modellek (Shore 1996: 45-69)

Modellek a kognitív megközelítésben

Egyén → mentális modell → fizikai környezet

Modellek a kultúraalapú kognitív megközelítésben

Egyén → mentális modell [(kulturális modell → szociális környezet)] → fizikai környezet

Megközelítési lehetőségek:

4.1

- (a) személyes modellek (pl. kognitív térképek)
- (b) konvencionális modellek (pl. gesztus-nyelv)

4.2

- (a) intézményes modellek (nyelviileg tárgyiasított modellek, pl. jogrend-szer)
- (b) alapvető sémák (vizuális fogalmi modellek, pl. centrum-periféria-séma)

4.3

- (a) résztvevő modelljei (belső reprezentáció)
- (b) a megfigyelő modelljei (külső leírás)

4.4

(a) nyelvi modellek

- forgatókönyvek
- propozicionális modellek
- hangszimbolikai modelljei
- lexikai modellek
- grammatikai modellek
- nyelvi formulák
- műfajok

(b) nem-verbális modellek

- képi sémák (kinesztézikus)
- cselekvéssorok (rituálizált)
- szagérzékelési modellek (olfaktoriális)
- hangképek modelljei (zenei)
- vizuális képi sémák (ikonográfiai)

4.5

(a) orientációs modellek

- térbeli modellek (térképek, útvonalak, navigációs modellek, személyközi terek modelljei, kontextusjelek)
- időbeli modellek (számláló és visszaszámláló rendszerek, ciklikus modellek, ritmikus modellek, életútmodellek, kontextusjelek)
- a szociális orientáció modelljei (szociális kapcsolatok modelljei, koordinációs modellek, szerepmodellek, érzelmi modellek)
- diagnosztikai modellek (orvosi modellek, ellenőrző listák, jóslásra vonatkozó modellek, meteorológiai modellek, intencionális modellek)

(b) expresszív és fogalmi modellek

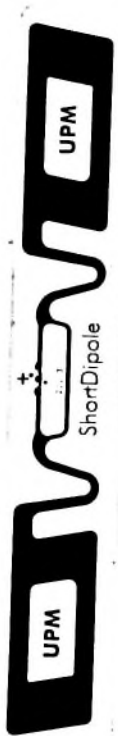
- osztályozási rendszerek (taxonómiák)
- játékos modellek (kakasviadalok, sportok, játékok)
- rituális és dramatikus modellek (rítusok, történetek, előadások)
- elméletek (népi és tudományos teóriák)

(c) feladatmodellek

- forgatókönyvek (eseménysorok nyelvi és nem nyelvi elemeire vonatkozó modellek)
- receptek (tánc, készítmények, munkafolyamatok)
- ellenőrző listák (leltárok, névsorok, listák)
- mnemonikus modellek (naptárok, időbeosztások, nyelvi segédeszközök)
- meggyőzési modellek (nyelvjátékok, gesztusok, mágia)



331050



Mester Tibor 1999-ben végzett a Janus Pannonius Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán angol-kommunikáció szakon. Jelenleg a Kommunikációs Tanszék főállású oktatója.

A megjelentett szöveg a szerző kommunikáció szakon benyújtott és 1999-ben megvédett disszertációjának bővített és átdolgozott változata.

A füzet ára: 300 Ft