

Slovo od ljudskega življenja

Ko je končal delo nemški etnološki kongres v Würzburgu oktobra 1967 in ko smo se odpravili udeleženci na izlet po Majni, so nam med vožnjo razdelili tübinški študentje, ki so se udeležili tega kongresa, hektografirani list papirja, na katerem je bila navedena vrsta njihovih kritičnih misli o kongresu kakor tudi o nemški etnologiji nasploh. Letak mi je bil všeč, ker se je ponašal z nekaterimi premišljenimi sodbami in pokazal priznanja vredno prizadetost in pogum avtorjev študentov, pa tudi zato, ker me je spomnil jugoslovanskih študentov in njihove docela drugačne udeležbe na podobnih etnoloških zborovanjih. Vendar ob tem nisem prezrl marsikaterih površnih in neizdelanih formulacij v letaku, ki jim je deloma botrovala pač naglica, s katero so tübinški študentje pripravili ta letak, deloma pa tudi njihovo začetništvo v etnoloških prizadevanjih.

Ko sem čez leto prišel za dlje časa v Tübingen, sem prišel tudi v bližje stike z avtorji letaka. Nekateri so se medtem nekoliko odtegnili etnološkemu študiju na tübinški univerzi, starejšim so se pridružili novinci, jedro pa ali, boljše, žarišče študentov etnologije so tudi tedaj sestavljali tisti, ki so bili nastopili v Würzburgu. Ozračje v Inštitutu Ludwiga Uhlanda, kakor se imenuje etnološki inštitut tübinške univerze, je bilo spodbudno. Le malo koga ni zajel pravcati ogenj, s katerim so se lotevali študentje temeljnih vprašanj v svoji vedi. Pisalo se je leto 1968, ki je bilo leto razmaha zahodnonemškega študentskega gibanja. In tako so takrat tudi tübinški študentje etnologije dejavno povezali svoj študij z bojem za spremembo univerze. Poleg svojega študija (tu je bil na prvem mestu študij etnološke teorije) so se z mladostno zagnanostjo potegovali za spremembo študijskega sistema, za spremembo fakultetnih ustrojev itn. Od tega je bilo v ospredju prizadevanje za razdelitev filozofske fakultete v posamezna strokovna območja (Fachbereiche). Vodja Inštituta Ludwiga Uhlanda, tübinški ordinarij za etnologijo Hermann Bausinger, je bil po usmeritvi svojega znanstvenega dela dovolj blizu zadevnim študentskim zahtevam in je podpiral njihov načrt, naj se uvrsti etnologija v eno strokovno območje s sociologijo in psihologijo. To se je v naslednjem letu uresničilo tako, da so se povezale v skupno strokovno območje etnologija, sociologija, politologija, psihologija in pedagogika, in sicer pod naslovom »socialne vede in vede o ravnanju (Verhaltenswissenschaften), pedagogika«.

V boju za navedeni cilj so tübinški študentje poglobljali posebej svoj teoretični študij, da bi tako dovolj uspešno utemeljevali svoje zahteve. Ob tem se je porodila zamisel o prireditvi tako imenovanega kompaktnega seminarja (kakršne prirejajo pri študiju etnologije v Tübingenu praviloma v vsakem študijskem letu) na temo »dokumentacija in terensko delo«. Ta seminar, bil je aprila 1969, je pomenil enotedensko zasedanje, izpolnjeno s predavanji in diskusijo, z namenom, da bi se ob tej priložnosti »razjasnilo razmerje med teorijo, empirijo in prakso v (nemški) etnologiji«. Najpomembnejši udeleženci tega seminarja so nanizali pogloblitve misli, kakršne so izoblikovali na tem seminarju, nekaj mesecev pozneje v svojih predavanjih ali diskusijskih prispevkih na nemškem etnološkem kongresu septembra 1969 v Detmoldu, za katerega so si (kljub drugačnemu izročilu) izbojevali možnost, da so sooblikovali njegov program. Toda tu ni prišlo do prave izmenjave mnenj o teh mislih. Tako je nastala knjiga raznih avtorjev z naslovom »Slovo od ljudskega življenja«,¹ ki je ena njenih nalog, da s svojim

¹ Abschied vom Volksleben. Raziskave Inštituta Ludwiga Uhlanda pri univerzi v Tübingenu,

izidom odpomore zoper ignoriranje, s katerim so povečini sprejeli na kongresu sodbe, ki so prišle iz Inštituta Ludwiga Uhlanda.

Kot opredelitev nemške etnologije konec šestdesetih let predlaga ta knjiga v predgovoru podobo, ki kaže, da ni mogoče ohraniti razdelitve prostorov v stari raziskovalni stavbi in samo sobe olepšati z modernimi tapetami, se pravi z novim besednjakom, v preostale proste kote pa postaviti nekatere nove pohištvene kose; stavbo je treba po mnenju predgovora v celoti kritično pregledati in, če v njej ne bi bilo več mogoče prebivati, določiti prostor in gradivo za novo stavbo. Po predgovoru so se lotili avtorji knjige obeh nalog, zmerom pa s pozivom k »slovesu« (str. 8). A to pomeni, da je zanje njihova podoba, kakor je bila pravkar nakazana, pomanjkljiva, saj končujejo svoja izvajanja tako rekoč s predlogom za opustitev ali podrtje stare stavbe. To potrjuje naslednji odstavek: »negativni« naslov knjige pove, da je določena le začetna postaja potovanja, medtem ko končna postaja še ni povsem znana. V spisih, ki so objavljeni v naši knjigi, se izraža to tako, da so v njih le redka mesta, ki so »konstruktivna« in nadrobneje razlagajo, kakšna naj bo veda, ki naj bi nasledila dosedanjo etnologijo (str. 8). Mimo takšnega postopka ni mogoče brez ugovora. Ali je nemška etnologija (ali katera druga etnologija) zares te vrste, da bi jo bilo treba v bistvu odpraviti, ne da bi si bili zadosti na jasnem, kaj bi ob tem veljalo oblikovati drugega? Povedano še v jeziku gornje primerjave: ali je stavba res tako zelo slaba, da jo je bolje podreti, ne da bi hkrati dovolj natančno vedeli, kaj postaviti namesto nje, kakor pa jo zboljšati? — Konkretnih razlogov za omenjeno stališče iz predgovora ni mogoče spoznati.

Pojem »ljudsko življenje« zavrača predgovor naše knjige zato, ker ga šteje »kot šifro za vse nerefektirane kategorije, ki pomenijo izročilo v (nemški) etnologiji in je v njih resničnost upodobljena zgolj popačeno, ki nadalje ovirajo oblikovanje porabne znanstvene teorije in zavajajo k zanemarjanju recepcije modernih socialnoznanstvenih metod ali pa jih, kjer se te uporabljajo, ponižujejo v modni okras« (str. 9). Pred navedenimi besedami pa beremo, da se pojem »ljudsko življenje« v naslovu knjige ne nanaša »na specifično kategorijo, kakor je bila eksplicirana v skandinavskih raziskavah« (str. 9); ob tem je navedena razprava Sigurda Erixona. Toda ta razprava ne vsebuje v nemškem povzetku, dolgem 11 strani, nikakršne natančnejše razčlenitve ali razlage tega imena ali pojma,² tako da je glede tega, kot se zdi, na podobni stopnji kakor marsikatera nemška opredelitev predmeta v etnološki vedi.³ Gornja formulacija torej dvojno šepa: ni korektna pri navedbi Sigurda Erixona in dovoljuje sklep, da obstaja poleg pojma o ljudskem življenju, kakor je navzoč v nemški etnologiji, tudi še drugačen ustrezeni pojem, ki pa ga ne kaže zavriniti. V tem primeru bi bilo potrebno ta pojem opredeliti in zavzeti do njega stališče, vendar ni o tem nobene besede. Na str. 10 beremo edinole to, da naj ljudsko življenje ne bo več »predmet raziskovanja«; gre torej za dočista določen aksiom, ki pa ni razložen.

ki jih izdajajo po naročilu Tübingškega etnološkega društva Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Martin Scharfe in Rudolf Schenda, 27. zvezek, Tübingen 1970, 202 strani. Redakcijo tega zvezka so oskrbeli Klaus Geiger, Utz Jeggle in Gottfried Korff.

² Sigurd Erixon, *Folklivsforskningens framväxt*, Folk-Liv 28—29, Stockholm 1964-65, str. 35—45.

³ Gl. o tem Herbert Freudenthal, *Die Wissenschaftstheorie der deutschen Volkskunde*, Hannover 1955, str. 208—223.

Preden se predgovor sklene, se pridruži misli Karla R. Popperja: »Neka tako imenovana znanstvena stroka je samo omejeni in konstruirani konglomerat problemov in poskusov rešitev. Resnično pa obstajajo problemi in znanstvene tradicije« (str. 9 d). Kajpak to drži, toda vsaj za šolanje raziskovalcev so vendarle potrebni določeni okviri, te pa je treba postaviti po znanstveni logiki, ki tako nujno zahtuje tudi meje predmetov v posameznih vedah. Izteka pa se predgovor z ugotovitvijo, da je avtorjem naše knjige skupno samo izhodišče ali kritika dosedanje (nemške) etnologije, naprej pa hodi vsak izmed njih po svoje. Ta, vsem avtorjem skupna kritičnost opravičuje izdajo njihovih zadevnih spisov v knjigi.

Predgovor je potemtakem v marsičem oporečen. — Če vprašamo zdaj po avtorjih knjige, so to poleg predstojnika Inštituta Ludwiga Uhlanda profesorja Hermann Bausingerja docent Rudolf Schenda, asistent Martin Scharfe, Utz Jeggler, ki je promoviral nekaj pred omenjenim kompaktnim seminarjem, medtem ko so drugi avtorji Roland Narr, Gustav Schöck, Horst Neisser in Thomas Metzen študentje višjih semestrov ali doktorandi (na filozofskih fakultetah zahodnonemških univerz je mogoče diplomirati ali napraviti tako imenovani državni izpit samo iz tistih strok, ki jih poučujejo na srednjih šolah; sicer se končuje študij z doktoratom, brez izpita, ki bi ustrezal naši diplomii). V zvezi s tem: v Tübingenu študira etnologijo razmeroma precej študentov, ki so skorajda vsi dejavno sodelovali v prizadevanjih za nakazano razdelitev filozofske fakultete kakor tudi na omenjenem kompaktnem seminarju, vendar večina njih ni objavila svojih pogledov na etnologijo v naši knjigi. »Slovo od ljudskega življenja« pomeni glede študentskih prispevkov izrečen izbor.

V praksi Inštituta Ludwiga Uhlanda je torej, kot je razvidno, uresničena zahteva zahodnonemške študentske levece, naj se študentje na univerzi kar najbolj uvajajo v znanstveno delo in naj po možnosti tudi objavljajo izsledke svojih raziskav. Mimo rečenega naj bo še navedeno, da je Hermann Bausinger kot urednik razprav v osrednjem zahodnonemškem etnološkem glasilu objavil tu dognanja svojih študentov na seminarsko temo o stenskem okraševanju.⁴ Takšno ravnanje je treba v načelu pač pozdraviti, če gre za študente, ki so zadosti prizadevni in tudi zadosti nadarjeni. Ne bi si pa hkrati smeli zatiskati oči pred tem, da znanstveni svet od takšnih raziskav praviloma (izjeme so le zelo redke) ne more imeti večjih koristi. Zakaj največkrat se ne dogaja, da bi prišel študent višjega semestra pri svojem raziskovalnem delu do pomembnejših teoretičnih ali empiričnih ugotovitev. Teoretično delo je mogoče razvijati samo na podlagi in s pomočjo empiričnega dela,⁵ to pa zopet izraža teoretične poglede na vedo oziroma na posamezna vprašanja v njej.

Tako praviloma ni mogoče kaj drugega, ko da so študentska znanstvena dela bolj ali manj obtežena z značilnostmi začetništva in da zato po veliki večini nimajo kaj večje cene. Če trdi Bausinger, da »sveža zasnova, ki ni obremenjena s preveč nadrobnostmi, pojmuje teoretična vprašanja pogosto ostreje in manj kompromisno«,⁶ to v poglavitnem drži, obenem pa ni nič manj res, da od samega

⁴ Wandschmuckforschung am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut, Zeitschrift für Volkskunde 66, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1970, str. 87—150.

⁵ Gl. o tem Wolfgang Brückner, Über die Schwierigkeiten wissenschaftlichen Redens heute, Zeitschrift für Volkskunde 66, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1970, str. 58.

⁶ Hermann Bausinger, Diskussion, Zeitschrift für Volkskunde 64, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1968, str. 12.

Kot smo lahko videli, Bausingerjev spis¹⁴ ni tako zelo kritičen, kakor bi bilo pričakovati po predgovoru naše knjige. Razen tega, da mu je pojem »ljudstvo« premalo razčlenjen, ni zapisal glede temeljnih vprašanj v (nemški) etnologiji korenitejših kritičnih sodb. Za Bausingerjev spis torej ne veljajo načrti predgovora o zidavi nove stavbe ali o potovanju v druge kraje; iz njegovega spisa je razvidna poglobljena želja po spopolnjeni opredelitvi predmeta v (nemški) etnologiji. Ostrejši kritik je Rudolf Schenda v svojem spisu »Enotno — prvotno — še danes«, s podnaslovom »Problemi etnološkega spraševanja« (str. 124—154).

Za ta izvajanja je treba najprej poudariti, da so edina v knjigi, pri katerih je v večjem obsegu pritegnjeno nenemško etnološko slovstvo, medtem ko je uporabljeno v drugih prispevkih od tujega slovstva skorajda samo sociološko, tako da v njih do malega ni mogoče zaslediti nenemških etnoloških del; posebej velja to za nenemška etnološka dela iz vzhodnoevropskih držav. Celo tistih nenemških etnoloških del, ki bi bila lahko po svoji vsebini zlasti poučna za avtorje naše knjige in ki so natisnjena v nemščini in na Zahodu, niso upoštevali v »Slovesu od ljudskega življenja«. Tako so poleg Jaroslava Kramářka prezrli npr. tudi S. A. Tokareva¹⁵ in Jenő Barabása.¹⁶ — Schenda podaja na začetku vrsto podob o tehniki etnološkega spraševanja v zahodni Evropi v 19. in 20. stoletju, nato pa preide k oceni zadevne dejavnosti pri Nemcih. Še bolj kakor Bausinger piše tudi Schenda v jeziku, ki je preobložen s tujkami, in v razmeroma težavnem slogu (prav kakor drugi avtorji naše knjige in na sploh današnji zahodnonemški razumniki; Nietzschejeva načela o čisti ali nemški nemščini so med njegovimi potomci danes očitno precej pozabljena ali neznana; to je obenem tudi opravičilo pisca teh vrst, zakaj so navedbe takšne, kakršne so).

Pri tej oceni Schenda ne ravna neoporečno. Neko delo lahko velja kot znanstveno samo tedaj, če ga lahko tudi drugi raziskovalec, ki se ukvarja z isto temo, zmerom znova pregleda oziroma ugotovi poti, po katerih so nastali izsledki.¹⁷ Schenda pa nastopa marsikdaj drugače. Če piše, da (nemška) etnologija »nikoli ni mogla priti do problemsko usmerjenega spraševanja« (str. 143), bi moral tako uničujočo sodbo pač podpreti z dokazi, teh pa ne navaja. Podobno je z naslednjim stavkom na isti strani: »S tem naj bo rečeno, da so spraševali samo po tem, kar je bilo ali kar se je zdelo, da je, ali po tem, za kar so verjeli, da je, komaj pa po vzrokih ugotovljenih dejstev, nikoli po njihovi frekvenci v zvezi z drugimi dejstvi, redko po funkciji in predvsem ne po njihovi socialni pogojenosti in relevanci.« In podobno je tudi s stavkoma v povzetku, ki nista bila prej utemeljena in v katerih je rečeno, da tehnika etnološkega spraševanja od Napoleonovih vojsk sem »v bistvu ni napredovala, ker je slej ko prej izhajala iz idej o primitivni enotnosti spraševanih skupin, predominirajoči signifikanci kulturnih reliktoev in potrebni kontinuiteti do sedanjosti... Etnološki spraševalci doslej niso bili zainteresirani za objektivne 'faits sociaux' in raziskovalne izsledke, temveč za

¹⁴ Gl. za dopolnitev tega spisa Karl-S. Kramer, Zur Problematik historischer Volkskunde, Zeitschrift für Volkskunde 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 51—62.

¹⁵ S. A. Tokarev, Die Grenzen der ethnologischen Erforschung der Völker industrieller Länder, Ethnologia Europaea 1, Paris 1967, str. 30—37; isti, Das Prinzip des Historismus in der sowjetischen Ethnologie, Ethnologia Europaea 1, Paris 1967, str. 117—124.

¹⁶ Jenő Barabás, Die unterschiedlichen Ziele von Soziologie und Ethnologie, Ethnologia Europaea 2—3, Arnheim 1968-69, str. 44—48.

¹⁷ Walter Rüegg, Soziologie (= Fischer Bücherei, Funk-Kolleg 6), Frankfurt am Main 1969, str. 113.

teze, ki potrjujejo že obstoječe atitude in institucije ali vnaprejšnja mnenja so ureditvah in konzonancah (harmonijah)» (str. 153). Tudi do poročevalcev na terenu ni Schenda dosti manj kritičen. Ker (tudi) te njegove sodbe povečini niso opremljene z opombami pod črto, gre tukaj kot je podoba, povslej verjetnosti za lastne izkušnje pri spraševanju. Po Schendi zadovoljujejo poročevalci na terenu z intervjuji svojo radovednost, skušajo povečati svoj prestiž, sami sebi se zdijo važni ali pa imajo spraševalca za svojega spovednika. Že samo zato bi bilo neprevidno, če bi se zanašali samo na enega poročevalca v kraju. Poročevalec vidi v spraševalcu »le neko projekcijo širšega kroga oseb, nekoga naročnika v novejšem času pač etnologije, kakor jo že razume« (str. 145). In naprej: glede družbenega položaja poročevalcev pri nekaterih švicarskih, francoskih in nemških etnoloških raziskavah meni Schenda, da je ta nadpovprečen ali nereprezentativen za povprečje prebivalstva. Poročevalec naj bi kot individuum dajal generalne podatke, česar pa očitno ne more! Potisnjen je v vlogo, ki se je ni učil igrati. Ne sme blamirati ne sebe ne svoje občine, ne sme priznati, da pozna prav kakor njegova občina, le malo šeg. Pasivno znanje prodaja kot aktivno» (str. 146). Napačno je potemtakem imeti večino podatkov, ki jih je prispeval tak poročevalec, za čisto zlato in jih generalizirati» (str. 147).

Pogosto vsega tega kajpada ni mogoče zanikovati. Toda to niso kdove kako nova spoznanja. Premalo poznam v tem pogledu nemško etnologijo; tako da ne smiem očitati Schendi, da ve vse to pač vsak kolikor toliko izkušen (nemški) terenski etnolog, in ne verjeti njegovi posplošeni oceni, po kateri »so (nemške) etnološke izkušnje v območju empiričnega socialnega raziskovanja minimalne« (str. 154). Vsekakor pa lahko podčrtam, da je slovenska etnologija po drugi svetovni vojski, v določenem obsegu pa tudi že prej, opozhala gornja svarila za terensko delo in se ravnala po njih. V zadnjem četrt stoletju se pri nas razen v posebnih primerih komaj še kje dogaja, da imajo etnologi za kak kraj samo enega poročevalca, medtem ko vprašalnice in spraševanje uravnava jo kritična vodila, ki izvirajo iz izkušenj in ta vodila so številnejša, kakor pa jih najdemo pri Schendi. Naj bodo v zvezi s to vrsto etnološkega dela pri Slovencih neposredno omenjene le nekatere nadrobne vprašalnice, ki so bile sestavljene po drugi svetovni vojski v Slovenskem etnografskem muzeju in v Inštitutu za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani.

Strinjam se s Schendovim pozivom, da bi bilo v etnologiji treba spoznati tehnike in metode empiričnega socialnega raziskovanja in jih uporabiti pri posebnih vprašanjih, ki se zastavljajo v naši vеди; ob tem bi bilo potrebno objavljati tudi poročila o izkušnjah zadevnih raziskav (str. 152). Ne soglašam pa s predlogom, da bi bilo vsekakor treba v načelu nadomestiti poročevalce s t.i. sample — postopkom¹⁸ (str. 152). Saj gre pri slednji vrsti dela vendar zgolj za obravnave sodobnih množičnih pojavov (ali tudi množičnih spisov), ne glede na to, da je tudi v takšnem primeru vir podatkov posamezni poročevalec, ki usmerjajo delo z njim vodila, kakršna so se oblikovala na podlagi ustreznih izkušenj. Če pa je za obrnavo,

¹⁸ Natančneje se razčlenjuje pojem »sample« René König (Izd.), Das Interview, Köln—Berlin 1968, str. 372—381. Beseda sama pomeni izbor ali (naključni) poskus, pojem pa »postopke, ki omogočajo načrtno izbiranje nekega števila enot iz neke celote tako, da je lahko to izbiranje v okviru določenih mej pri napakah reprezentativno za celoto in je do neke mere njen pomanjšani model«: Erwin K. Scheuch, Methoden, v: René König (Izd.) Soziologie (= Das Fischer Lexikon 10), Frankfurt am Main 1967, str. 218.

za katero lahko prispevajo gradivo praviloma samo tisti, ki so o določenih vprašanih kaj bolj poučeni, se pravi le redkejši posamezniki, tedaj uporaba sample — postopka ne more priti v poštev; ti primeri pa so pri etnološkem raziskovanju zelo pogostni.

In naposled: plodno je Schendovo povezovanje etnološkega spraševanja z opredelitvijo predmeta v etnološki vedi oziroma njenih osnovnih pojmov. Naslednja misel je resda preveč posplošena in bo le stežka obveljala za vse raziskovalne smeri v (nemški) etnologiji, vendar zvečine ni daleč od resnice: »Manjkal ji (nemški etnologiji) je predvsem eksaktni in splošno obvezni pojmovni aparat, konkretno pojmovni besednjak, in specificiranje ali tematiziranje takšnih pojmov, ki vodijo do problemsko relevantnih vprašanj« (str. 143).

Z zadnjim stavkom v svojem spisu je Schenda dodobra zvest predgovoru naše knjige. Predmet prihodnjega etnološkega spraševanja naj bodo sedanji socialni problemi (ki imajo nedvomno historično dimenzijo). Gesla takšnih anket ne smejo biti več »enotni«, »prvotni«, »še danes«, marveč se morajo glasiti »individuum v socialnem konfliktu«, »nanašanje na sodobnost« in »kaj jutri?« (str. 154). Zakaj naj danes etnologue zanimajo na terenu samo sodobni socialni problemi in kaj vse naj ti obsegajo, ni razloženo.

Podobno priostren ko Schenda je v svojem spisu »Kritika kánona« (str. 74—84) tudi Martin Scharfe. — Po njegovem pomeni kritika kánona kritiko »tistega naštevanja kulturnih objektivacij, s katerim je navadno garnirana vsaka definicija naše discipline, vsak uvod za študijske začetnike in amaterje in ki je pri Wilhelmu Heinrichu Riehlu relacionirano takole: 'Te študije o pogosto otročjih in brezumnih šegah in navadah, o hiši in domu, suknji in kamižoli in kuhinji in kleti so v resnici same zase le ničeva šara, znanstveno kakor tudi poetično posvetitev dobijo šele s svojim razmerjem do čudovitega organizma celotne ljudske osebnosti'« (str. 74). Krajši, a neposrednejši je Scharfe, ko naslednjič opisuje ta etnološki kánon: ta naj bi nadomestil ali dopolnil opredelitev etnologije in jo tudi razložil (str. 75 d). Preprosteje rečeno: kánon je za Scharfeja razčlemba opredelitev o etnologiji ali naštevanje območij, ki sodijo v okvir etnoloških raziskav. Tako pojmovan kánon je zato res lahko manjvreden nadomestek teorije (str. 76), vendar to v načelu ni neogibno. Opredelitve ved so pač največkrat tako zgoščene, da zahtevajo določene razčlenitve. Podoba pa je, da Scharfe zlasti ni zadovoljen s tistim kánonom, ki se najpogosteje uveljavlja v nemški etnologiji.

To je posredno razvidno iz nekaterih njegovih nadaljnjih izvajanj, ko namreč ocenjuje kategorije »ljudsko«, »temeljno plastno« (Grundschichtig) ali »pritalno« (Grundständig) in sodi, da to »niso analitične, marveč decizionistične kategorije, ki posredujejo aprioristično znanje; nihče še ni empirično dognal, kaj je 'pritalno'« (str. 77). »Pojmi 'ljudsko', 'temeljno plastno', 'pritalno' so pogojeni s pojmom 'ljudstvo'; zato izražajo tudi njegove slabosti. Brez odgovora ostajajo vprašanja, ali je 'temeljno plastno' to, kar je splošno človeško, in ali je kot táko predhodnik vse kulture ali samo poglavitna sestavina vseh kultur« (str. 78). Vsemu temu danes pri nas pač nihče ne bo ugovarjal, toda ob tem ni mogoče mimo vprašanja, kaj ima Scharfe postaviti nasproti »ljudstvu« in pojmom, ki so iz tega izvedeni, kot predmetu etnologije. Vse, kar graja ob kánonu v nemški etnologiji, se v bistvu nanaša na posamezne prvine v nekaterih dosedanjih opredelitvah o predmetu v nemški etnološki vedi. Pričakovali bi torej hkrati drugo ali primernejšo zadevno opredelitev, ki pa nam jo Scharfe ostaja dolžan.

O merilih Richarda Weissa za opredeljevanje tega, kaj je ljudsko, se pravi za

skupnostne in tradicijske vezi, meni Scharfe (z Bausingerjem in Helmutom Möllerjem), da sta ta pojma postala topo in neuporabno orodje, in sicer »deloma zato, ker sta nediferencirana in premalo reflektirana, deloma zato, ker... izvirata iz iunkcionalne teorije, ki jo je mogoče empirično falzificirati« (str. 79).

Ob koncu je beseda o »izoliranih, daleč raztresenih dokazih za kako dejstvo«. Scharfe zavrača zadevne raziskave, če vidijo v takšnih primerih znamenja za ozemlje, ki je bilo prvotno povezano, in če spregledujejo splošno ali obširno razprostranjenost določenih pričevanj (str. 84). Zadnja Scharfejeva misel pa je namenjena poročevalcem na terenu, ki »poročajo o specialnih objektivizacijah, ne dajejo pa nikakršnega poročstva za družbeno in kulturno relevantno svojih podatkov« (str. 84). Ob tem Scharfe (kakor prej tudi Schenda) po vsem videzu ne ve ali pozablja,¹⁹ da je za etnološko spraševanje na terenu bistveno, kako ga zasnuje raziskovalec: ta mora biti vendar »problemsko usmerjen«, ne poročevalec, in v njegovi glavi mora biti pravilno zastavljeno vprašanje, ki ga obravnava; tehnika spraševanja je naloga, ki jo mora obvladati raziskovalec ali njegov spraševalec, ne poročevalec; enaka misel velja seveda prav tako za pretres in končno obdelavo podatkov, zbranih od poročevalcev na terenu.

Prvi spis v naši knjigi je prispeval Utz Jeggle, »Pogoji vrednot v etnologiji« (str. 11—36). Kot sam pravi, je postavka za ta spis misel, da je »razumna praksa mogoča samo pri takšnem pojmovanju znanosti, ki je usmerjeno prek sebe in danih razmer in se ne zadovoljuje z boljšim ‚funkcioniranjem‘ te družbe« (str. 32). Tako se Jeggle povezuje z omenjenim kompaktnim seminarjem v Tübingenu, kjer so izoblikovali stališče, po katerem je naloga znanosti »omogočiti človeku prek emancipacije zavesti humano življenje«,²⁰ kakor tudi s svojim marburškim vrstnikom Dieterjem Kramerjem, ki šteje za cilj (nemške) etnologije kot socialne vede »prakso, ki je usmerjena k spreminjanju družbe, k humaniziranju socialnih pogojev in razmerij«. ²¹ Iz navedene postavke je razvil Jeggle naslednje poglede.

Po njegovem merijo vsi raziskovalci na enake vrednote, ne da bi vsi to priznali (str. 17). Dozdevna ustrezna zadržanost pri etnologih pomeni »povsem trden poseg v družbeno realiteto« (str. 18). In Jeggle skuša dopovedati, da je (nemška) etnologija »praviloma podpirala vsakokratno vladajočo skupino oziroma razred«; nagnjenje (nemške) etnologije do »reševanja prav tega, kar izginja«, je na določen način odsevalo v politiki (str. 19).

Dalje. Jeggle trdi, da je nemška etnologija »zmerom izhajala iz neke organske in zdrave celote kot pogoja za vrednotenje« in da je imela za svojo »poglavitno nalogo vsaj miselno obnoviti« to celoto; ta naloga se je kazala v ciljnih vrednot, kot so npr. »obnova rajha, obnovitev stanovske države ali kmetstvo kot vzor za novo ljudsko skupnost«. Ob tem so bili »osnovni pojmi vselej: ljudska duša, skupnost, tradicionalna ureditev, nikoli: lakota, revščina, odtujitev«. Nemška etnologija je tako utrjevala tradicionalne norme (str. 20); služila je družbeni neenakosti in zatiranju in »je koristila izključno vladajočim skupinam vsakršnega izvira« (str.

¹⁹ Sodbe o terenskih poročevalcih in njihovih pričevanjih, kakor jih zastopata Scharfe in Schenda, so bile deloma sprejete na omenjenem kompaktnem seminarju v Tübingenu: Martin Scharfe, *Dokumentation und Feldforschung*, Zeitschrift für Volkskunde 65, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1969, str. 227.

²⁰ Navedeno po: Martin Scharfe, nav. delo, str. 225.

²¹ Dieter Kramer, *Wem nützt Volkskunde?*, Zeitschrift für Volkskunde 66, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1970, str. 4.

21). K temu mislim je treba pripomniti isto ko prej pri Schendi: pri tolikanj uničujočih sodbah bi pričakovali navedbe vsaj pglavitnih del s takšno usmeritvijo, toda o njih Jegggle molči. Do neke meje mu moram tudi neposredno nasprotovati, saj sta delo in osebna usoda Willa-Ericha Peuckerta, Adolfa Spamerja ali Viktorja von Geramba v o letih nacizma še la če omenim kot tujec, ki mu ustrezne razmere niso nadrobneje znane, samo ta tri imena, ki predstavljajo tudi tri različne tokove v nemški etnologiji — zadosti tehten dokaz za ugovor, da se ob naštetih navedbah ne bi smela uporabljati izraza »zmerom« in (vsa) nemška etnologija.

Deloma prihaja Jegggle v nasprotje s samim seboj, ko piše, da obstojijo tudi raziskave, ki so »tako zelo brez vrednosti, da jih nihče noče kupiti, ker nikomur ne koristijo« (str. 22). Sicer pa sodi, da se raziskovalci, če ne vključujejo v svoja dela vrednotenja ali ne zavzemajo etičnega stališča v vprašanih, ki jih obravnavajo, »s tem že podrejšajo vladajočemu sistemu vrednot« (str. 23). In še: »Ločevanje med stvarnimi sodbami (Sachurteil) in sodbami, ki tudi vrednotijo, pomeni ločevanje raziskav od njihovih namenov, to pa omogoča uporabljati vsako raziskavo za vsak namen« (str. 24). S tem kaže soglašati, a z dopolnitvijo, da je treba v tem pogledu razločevati med posameznimi stopnjami raziskav (ožje in širše teme, večje ali manjše sinteze).

Z Myrdalom pribija Jegggle, da se socialne vede ne smejo »ogibati vrednotenjem, temveč jih morajo uvajati kot eksplicirane, specificirane in dovolj konkretizirane premise o vrednotah« (str. 26). Nato kritizira Bausingerja in njegovo pogojno opredelitev o predmetu etnologije, se pravi t. i. popularno kulturo. Ta opredelitev je po Jegggleju mogoča samo na podlagi »liberalistične družbene teorije« in utegne zbujati vtis neke samostojne kulture, ki v njej ni razvidna manipulacija. Popularna kultura se po Jeggglejevem mnenju povsem razjasni, če ji postavimo nasproti Horkheimerjev in Adornov kritični pojem t. i. kulturne industrije, ki vsebuje »vrednoto in značilnost naše kulture, naravo blaga« (str. 27).

Vsa spoznana Jeggglejeva izvajanja so podlaga za njegove misli o nemški etnološki praksi v naših dneh. Ob tem obžaluje nevoljo mlajših etnologov do t. i. ljudskega dela (Volkstumsarbeit) ali do njihovih stikov z učitelji, časnikiarji, ljubitelji ipd., ki se sprevača v hudo nasprotovanje zoper vsako prakso, to pa v resignacijo (str. 30). Jeggglejevi predlogi za nemško etnološko prakso so v poglavitnem tile. Če se zanikujejo etnološke tradicije, ne spreminja ta »subjektivna rešitev« sama po sebi ničesar v etnološki praksi. Treba bi bilo razložiti stvarne funkcije pojmov, kot so npr. »ljudstvo«, »skupnost«, »šege«, »kri in tla« ipd. (str. 33). Nadalje je treba vprašati, kje so ti pojmi učinkovali ali kje so prispevali k utrditvi človeške nesvobode. Tu ima Jegggle po Adornu v mislih tudi nekatere šege, ki so v njih prvine telesnega nasilja. In ko bi bilo odstranjeno vse, o čemer je bila beseda, bi se bilo treba lotiti »novih problemov«: »Kdor se je doslej zmerom ukvarjal s skupinsko duhovnostjo in skupnostjo, ta naj bi se zdaj usmeril k trpljenju obstrancev (Aussenseiter)... raziskovalec kmečke hiše bi lahko pokazal, da živijo na deželi stari ljudje kot preužitkarji v t. i. predalastih stavbah pogosto kot psi, in bi lahko preudarjal, kako bi kazalo to izboljšati«. Pri vseh teh »naključno izbranih nalogah« in pri delu na terenu bi morala biti rdeča nit »odpraviti človekovo odvisnost, ki je je (nemška) etnologija sokriva«, ali še drugače: treba bi bilo ustvariti »pozicijo kritičnega odpora do tega, kar je. Samo tako lahko dosežemo, kar naj bi bilo« (str. 35). Takšno znanje je težko razširjati v množičnih občilih, ki so v sponah tradicionalne etnologije. Podobno je pri poljudnih preda-

vanjih, pri katerih je med poslušalci zakoreninjeno »določeno predznanje« (str. 35). Tako ostajata etnologom z Jegglejevo usmeritvijo le dve možnosti za vplivanje na širšo javnost. Prva je dolgoročna in je zajeta v znanstvenem delu, ki njegove izsledke prebirajo kolegi, jih posredujejo »zainteresiranim laikom« in »spodbujajo razmišljanje« (str. 36). Ostaja predvsem druga možnost: ob terenskem delu si velja prizadevati za odpravljanje »neumnosti«, »neupravičene avtoritete«, »tradicionalnega nasilja«. Zadnji Jegglejev stavek pa je Heglov: »Če je revolucionirano območje predstav, tedaj resničnost ne vzdrži« (str. 36).

Ti načrti so različne cene. Glede na zgodovino nemške etnologije je nedvomno zelo blagodejno, če se naposled kar najbolj natančno presvetlijo pojmi, o katerih razpravlja Jeggle in ki so bili pogosto soznačnica za nacionalistično in nacistično etnologijo. Nasilne prvine, kakor so ohranjene v nekaterih še živih šegah, pa prav gotovo niso vprašanje, ki bi zaslužilo omembe vrednejšo pozornost v nemški etnološki praksi. In vprašanja, ki jih predlaga Jeggle za današnje etnološke obravnave, so oblikovana prehitro in preveč poenostavljeno, pač pa bi bil dobrodošel daljši in skrbnejše pretehtan seznam »novih problemov«, ki bi se v dobršni meri izenačeval z drugačno opredelitvijo o predmetu nemške etnologije, kakor pa je bila doslej večidel uveljavljena. Neprijetno pretirano ali naivno je mnenje o človekovi odvisnosti, ki da je je skriva nemška etnologija. Njen delež pri nacionalističnih in nacističnih vplivih na razna domačijska društva, folklorne in podobne skupine in pa na poljudnoznanstveno dejavnost se vendar nikakor ne da primerjati z drugimi prvinami, ki so oblikovale »človekovo odvisnost«, kakršna je v našem času. Jeggle to deloma protislovno potrjuje, ko pove, kako borne so možnosti, ki jih imajo etnologi njegove smeri v društvih, pri predavanjih itn. To ni samo zaljo drugačnega in ustaljenega izročila, kot meni Jeggle, marveč tudi zato, ker nobeno prosvetno delo, ki ni po svoji vsebini za širše plasti privlačno, ni kaj bolj učinkovito, ne prodre globlje med ljudi; kdor koli bo postavil v ospredje prosvetnega dela v svoji stroki teoretična vprašanja, bo v najboljšem primeru doživel nevtralen sprejem.

Kar zadeva širjenje Jegglejevih pogledov med ljudmi na terenu, pri tamkajšnjem etnološkem delu, pa tole. Oznanjanje teh pogledov je za naprednega etnologa samo po sebi zelo pozitivno dejanje, vendar se obenem vsiljuje vprašanje, če ne bo takšna dejavnost slej ko prej vplivala tudi na barvo pričevanj, ki jih zbirajo etnologi na terenu. Dosedanjim vplivom, ki so jim izpostavljeni pripovedovalci, se s tem pridružujejo novi. Kakšna bo v tem primeru vsebina terenskega ustnega izročila? In še nekaj: koliko bi izviralo propagandno delo, ki bi ga opravljali etnologi Jegglejevega kova pri terenskih raziskavah, iz etnoloških izsledkov in koliko iz drugačnih virov? Koliko lahko tu še govorimo o etnološki praksi ali, natančneje, o praksi v etnologiji?

Spisi, ki smo jih pregledali doslej, v poglavitnem niso izpolnili obljube, ki je bila v predgovoru, da bodo namreč vzeli slovo od dosedanje nemške etnologije ali od »ljudskega življenja« kot predmeta, ki je doslej prevladoval v nemški etnološki vedi. Zakaj če po tem vidiku natančneje pregledamo bistveno vsebino prispevkov, o katerih je bila v prejšnjih odstavkih beseda, lahko povzamemo edinole to, da je za Bausingerja pojem »ljudstvo« premalo razčlenjen; da Schenda kritizira dosedanjo etnološko tehniko spraševanja in predlaga za predmet nadaljnega zadevnega dela sedanje socialne probleme; da Scharfe oporeka kánonu, kakor je največkrat uveljavljen v nemški etnologiji; s tem pa tudi »ljudstvu« kot predmetu te vede; da Jeggle predvsem kritizira nazadnjaške prvine v nemških

etnoloških raziskavah in snuje načrte za prihodnjo etnološko prakso. Glede osnovnih pojmov vede, kamor prištevamo v prvi vrsti natančnejšo opredelitev predmeta in ciljev, pa niso ti spisi v resnici ničesar prispevali. V njih je izraženo samo neko določeno nezadovoljstvo z izročilom, kakršno prevladuje v nemški etnološki vedi, toda temu nezadovoljstvu, ki je samo do neke meje usmerjeno k omenjenima osnovnima pojmom, manjkajo natančnejše formulacije, sicer pa je to nezadovoljstvo namenjeno drugotnejšim vprašanjem. Vsekakor v štirih pregledanih spisih ni bilo mogoče zaslediti nobene niti približne utemeljitve, zakaj naj bi kazalo vzeti slovo od dosedanega prevladujočega pojmovanja o predmetu v nemški etnologiji, se pravi, poenostavljeno rečeno, o »ljudstvu« ali o »ljudskem življenju«.

Edini spis v naši knjigi, ki je v tem pogledu nekoliko drugačen, je spis Rolanda Narra »(Nemška) etnologija kot kritična socialna veda« (str. 37—73); to je prvi od naslednjih prispevkov v knjigi, ki so jih napisali študentje višjih semestrov ali doktorandi. — Narr najprej poudarja ob kritiki Torstna Gebharda, da mora biti pri zbranem gradivu razvidno, po katerih metodah je bilo zbrano in po katerih vodilih je urejeno, saj sicer raziskovalcem ni mogoče uporabljati gradiva (str. 42), ob kritiki Karla-S. Kramerja pa ugotavlja, kako se v nekaterih raziskavah »družbena podskupina ‚ljudstvo‘ kot celotni pojav izloča iz historičnega procesa in nehistorično ugotavlja« (str. 43). In ob Marthi Bringemeier ponazarja razmerno še pogostno smer v nemški etnologiji, po kateri je ta veda »oznanjevalka že minulega ali samo še v relikth obstoječega časa« (str. 46).

Težišče Narrovega spisa je v opredelitvi predmeta v etnologiji. Najprej beremo, da piščeva izvajanja »intendirajo etnologijo, ki... poudarja interdependenco družbenih fenomenov« (str. 38). Ob vrsti razprav meni nadalje Narr, da bi morale te slediti »posredovalne procese (Vermittlungsprozesse) in pokazati, kako je znanstveno stanje npr. v teologiji ali medicini delovalo na mišljenje in ravnanje spodnje plasti« (str. 43). Naposled pa opredeljuje predmet etnologije za »nekaj takega kot ‚sociologijo vsakdanjega življenja spodnjih ali zatiranih družbenih plasti‘« (str. 57). O vprašanju glede uvrstitve ali prehoda etnologije v sociologijo bo v pričujočem poročilu beseda dlje spodaj. Tu naj bo o navedeni Narrovi opredelitvi povedano tole. Navedena opredelitev (mimo vprašanja o etnologiji kot sociologiji) je enačba z dvema neznankama. Kaj je »vsakdanje življenje?« Če pojmem ta izraz dobesečno, ne sodi v okvir omenjene označbe t. i. praznično življenje, ki pa je nedvomno pomembna sestavina v življenju vsake družbene enote in je tesno povezano z vsakdanjim življenjem v dobesečnem pomenu. Če sem še naprej dobesečen, ugotavljam, da sodi v okvir označbe »vsakdanje življenje« vse delo, ki ga opravljajo pripadniki »spodnjih ali zatiranih družbenih plasti«, se pravi, da bi se morala etnologija ali sociologija tako pojmovanega »vsakdanjega življenja« ukvarjati tudi s preučevanjem prav vseh zvrsti dela med pripadniki nakazane družbene enote. Ali pa ne bi s tem postala takšna etnologija ali sociologija v marsičem že etnologija ali sociologija dela? In naprej: katere so vse t. i. spodnje ali zatirane družbene plasti?

Nadalje opredeljuje Narr nemško etnologijo kot vedo o t. i. sedanosti (str. 57), in sicer ne zato, kot pravi posredno po Richardu Mautzu,²² ker bi raziskovala

²² Richard Mautz, Problem- und Gegenwartswissenschaft, Zeitschrift für Volkskunde 64, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1968, str. 20.

samo »sedanje gradivo«, marveč zato, ker »izhaja iz problemov, ki jih imajo živeči ljudje. Prav kritična teorija pa, ki pojmuje družbo kot proces, kaže v tem okviru na pomen zgodovinske zveze« (str. 57 d). Tej misli, ki ji pač ni ugovarjati, pa Narr sam nasprotuje, ko pravi, da ob tem ne gre »izpolnjevati znanstvene zahteve historične etnologije in kar najbolj natančno zajeti predindustrijskega življenjskega sveta« (str. 58). Nasprotje med navedbama je na dlani. Prva navedba nima s časom, iz katerega izvirajo vprašanja, ki naj jih raziskuje etnologija, ničesar skupnega. In če gre etnologiji po Narrovi opredelitvi za »vsakdanje življenje spodnjih ali zatiranih družbenih plasti«, je pač jasno, da je to »vsakdanje življenje« obstajalo v vseh dobah, ko so živele »spodnje ali zatirane družbene plasti«, ne samo v »sedanjem« ali, pravilneje, v najnovjšem času. Če se Narr v dopolnilu svoje opredelitve o predmetu etnologije odpoveduje »predindustrijskemu življenjskemu svetu«, je to pač huda nedoslednost.²³

Pri opredelitvi ciljev v etnologiji uporablja Narr zanjo izraz »kritična socialna veda«. Kaj šteje za socialno vedo, ne pove (kakor tudi ne Jegggle, ki prav tako uvršča etnologijo med socialne vede, str. 11, 29), medtem ko določa »kritično« socialno vedo po Adornu z »zavestjo in voljo, spremeniti obstoječo družbo« (str. 49). To zelo splošno misel konkretizira Narr za etnologijo v poglavitem takole (in se pri tem zelo približuje Jeggglejevemu načrtom za etnološko prakso). — Etnologija naj bi se po njegovem ukvarjala s temile »kompleksi vprašanj«: a) ideološko kritične raziskave njenega dosedanjega vpliva, b) analize institucij, ki so z etnologijo bolj ali manj tesno povezane (muzeji, domačijsko varstvo, spomeniško varstvo), c) razkrinkati politično domačijsko propagando, d) ugotoviti objektivne pogoje za delo in stanovanje, udeležbo v javnem življenju in oblikovanje prostega časa, te ugotovitve pa vzporediti v vladajočimi vrednotami in predstavami po eni in pa z danimi možnostmi družbe po drugi strani (str. 67 d). Da bi bili ti cilji izvedljivi, bi bilo treba raziskovanje na novo organizirati. V ta namen naj bi se a) povežalo »historično in socialno raziskovanje«; b) etnologija bi morala zasnovati »raziskovalne projekte«, ki bi bili »dovolj po okusu« drugim strokovnim območjem, da bi ta tako sodelovala z etnologijo; c) treba bi bilo propagandno delovati med terenskim delom in dognati, koliko bi bilo mogoče tehniko etnološkega terenskega dela tako razviti, da bi rabila tudi ustrezni propagandi (!) (str. 68).²⁴ Ker so te misli deloma enake Jeggglejevimi, naj bo spregovorjeno samo o tistih, ki jih zastopa le Narr. Nikjer ni določil raziskovalnih ciljev etnološke vede, kakor bi ustrezali opredelitvi njenega predmeta. T. i. etnološka praksa lahko vendar zgolj tako ali drugače odseva temeljne raziskovalne cilje v vedi, teh pa Narr ni omenil. Če govori o povezavi »historičnega in socialnega raziskovanja«, bi moral pač najprej opredeliti oba pojma, zlasti drugega, nato pa tudi torišča in namene takega skupnega dela, a o tem ni zopet nobene besede. »Raziskovalni projekti« etnologije, ki bi bili »po okusu« drugim vedam in bi s tem vabili k sodelovanju, pa naj bodo navedeni kot primer vse premajhne načelnosti, pa tudi že plitvine pri snovanju meddisciplinske povezave za raziskovalno delo.

Preostali prispevki v knjigi so precej pod ravnijsvo spisov, ki smo ji spoznali doslej, čeprav so ti različne cene, toda ob njih se praviloma ne vsiljuje vprašanje, ali

²³ Gl. o tem tudi Arnold Niederer, na nav. mestu.

²⁴ Gl. za omejitve pri današnjem terenskem delu v etnologiji Dieter Kramer, Probleme der gesellschaftlichen und beruflichen Praxis in der Kultursociologie und europäischen Ethnologie, Zeitschrift für Volkskunde 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 239 d.

je bila upravičena njihova objava. O tem pa sem se tu in tam spraševal pri branju naslednjih treh spisov. — Gustav Schöck obravnava »Zbiranje in reševanje« (str. 85—104), toda o teh vprašanih pove vse premalo. Njegova izvajanja so predvsem le izpisovanje zelo različnega slovstva o zelo različnih vprašanih; kolikor pa prihaja na dan s sodbami, se v njih pridružuje že znanim sodbam drugih, sicer pa razsoja (pars pro toto) takole. (Nemška) etnologija ali »veda o ljudstvu' je postala zgolj upravna arhiviranega gradiva in izdaja to dejavnost v sili kot znanost« (str. 87); »Tesnobno je, kako malo se zaveda (nemška) etnologija bede svoje zgodovine« (str. 93); »Tukaj se ne očita (nemški) etnologiji, da implicira vrednote, temveč da jih sramežljivo zamoščuje« (str. 103).

Komajda boljši je spis »Statistika, ena od metod v etnologiji« (str. 105—123), ki ga je prispeval Horst Neisser. Sam priznava, da je »gotovo veliko tega, kar je omenjeno v tem spisu, kljub vsemu nekaterim bralcem dobro znano« (str. 120). Če je Neisser kljub temu obnovil to znanje, je ravnal tako zato, ker »doteka tako malo tega znanja v objavljena dela« (prav tam). Spis torej samo na novo opominja na pomen statistike za etnologijo. Ta namen je resda primeren, toda če se vrnem k predgovoru v naši knjigi: ali tak prispevek tudi le za las premika dosedanje opredelitve o predmetu in ciljeh v nemški etnologiji? Ali ta spis tudi samo za hipec spodbudi k razmišljanju, ali bi bilo treba spremeniti ali vsaj pretresti pojmovanje o »ljudskem življenju« kot predmetu nemške etnološke vede? Temu ugovoru se pridružuje naslednji.

Kakor Schenda tudi Neisser zavrača pri terenskem delu poročevalce in jih hoče (s pomočjo statistike) nadomestiti s t. i. sample-postopkom (str. 121 d). Nadrobneje. »Poročevalci posredujejo izpovedi o realnih zvezah in dogodkih, kakor se izražajo v zavesti določenih individuov. Hipotez ni nikoli mogoče preskusiti samo z izpovedmi poročevalcev. Kaka komplicirana in kompleksna struktura, kakršno najdemo danes npr. v občinah, se ne da zajeti z izpovedmi dveh, treh ali v najboljšem primeru štirih ljudi« (str. 121). To, kar trdi Neisser v prvem navedenem stavku o poročevalcih, velja pač za vsakega človeka, tudi za znanstvenika. In ni mi znano, da bi kdaj načelno zahtevali ali izvajali preskušnje hipotez samo na podlagi poročevalcev. Zares bi rad zvedel za utemeljitev tega stavka. Terenske raziskave v slovenski etnologiji kažejo povsem drugačno podobo, saj se pri podobnih raziskavah sprašujejo po možnosti vsi prebivalci v naselju, ki so bili kdaj kaj bolj dejavni v tej in tej smeri ali ki so o njej kaj bolj poučeni. O zamenjavi etnološkega terenskega dela, ki temelji na pričevanjih poročevalcev, s t. i. sample-postopkom, pa smo spregovorili že prej.

Thomas Metzen je nanizal »Pripombe k ‚Volkskunde der Schweiz‘ Richarda Weissa« (str. 173—190). To je zelo nadrobna, pogosto tudi že prav pikolovska kritika teoretičnih temeljev za navedeno Weissovo knjigo. Metznove kritične misli so deloma napisane ostroumno, a tolikanj razdrobljeno, da se zavoljo dreves komaj vidi gozd in se tukaj ne dajo pregledneje povzeti.

Če potegnemo zdaj črto pod vsebino naše knjige, ugotavljamo, da ta vsebina v poglavitnem ne ustreza zasnovi knjige, kakor je napovedana v predgovoru. Velika večina misli v knjigi velja kritiki nacionalistične in nacistične ideološke navlake v nemški etnologiji, zasnutkom današnje etnološke prakse in spopolnitvi tehnike terenskega dela, medtem ko o osnovnih pojmihi vede ali o prizadevanjih za novo opredelitev predmeta v etnološki vedi, namesto »ljudstva« ali »ljudskega življenja«, praviloma ni govora, s tem pa tudi ne o opredelitvi ciljev, kakršni bi izvirali iz opredelitve predmeta v vedi. Izjema je edinole Roland Narr, ki oprede-

ljuje kot predmet etnologije »sociologijo vsakdanjega življenja spodnjih ali zatiranih družbenih plasti«. Vsi drugi prispevki pa se niso poslovlili od ljudskega življenja in niso ne podprli stare stavbe ne odpotovali s starega mesta, kaj šele, da bi določili prostor za novo stavbo ali izbrali končno postajo potovanja. To zadeva, kot rečeno, v bistvu prav tako Bausingerjev in Schendov spis. Če je v knjigi mimo Narra ponekod drugod omenjena (nemška) etnologija kot t. i. socialna veda, to ničesar ne spremeni.

Kaj je socialna veda, ni v naši knjigi nikjer povedano. Ali se šteje ta pojem potemtakem za nekaj, kar se zdi, da je samo po sebi znano, ali pa si avtorji v tem niso na jasnem?²⁵ Bodi tako ali drugače, v knjigi nisem našel razlage, kaj je »socialna veda«, tako da sem se skušal o tem poučiti po eni strani drugje v nemški etnologiji, po drugi strani pa tudi še v sociologiji. Günter Wiegelmann sodi, da se discipline s filozofskih fakultet in tudi nekatere druge »z enako pravico« opredeljujejo kot duhovne, kulturne in socialne vede hkrati²⁶ (kakršne so pač ustrezne tradicionalne kategorije v nemški znanosti), medtem ko sodi Walter Rüegg, da so socialne vede tiste, ki je njihov predmet družba; mimo sociologije so to, ko omenja najpomembnejše, gospodarske vede, zgodovinska veda, politologija, (splošna) etnologija, demografija.²⁷ Ti dve sodbi pomenita za tukajšnje vprašanje, namreč, ali je uvrstitev (nemške) etnologije med socialne vede istovetna tudi s spremembo v opredelitvi njenega predmeta, toliko ko nič. Da je etnologija, če dobesedno razumemo zadevni pridevnik, tako duhovna in kulturna kakor socialna veda, je neoporečno, ne glede na to, kako natančneje opredeljujemo njen predmet. Če pa sodijo v okvir socialnih ved tudi zgodovinske vede in (splošna) etnologija, potem je bila (nemška) etnologija tudi že doslej socialna veda,²⁸ saj pravi, če ponovimo, Günter Wiegelmann, da je bila (nemška) etnologija dejansko »vselej pojmovana kot zgodovinska veda«. — Nejasnost, ki je razvidna ob gornjem vprašanju, je v nemški etnologiji posledica preživelih kategorij za posamezne vede.²⁹ V resnici pa se deli vse znanstveno raziskovanje v dve poluti, na družbene in naravoslovne vede; prve raziskujejo družbo, in njihov predmet je človek kot družbeno bitje,³⁰ posamezne družbene vede se razločujejo »med seboj edinole po svojem predmetu«.³¹

Če naša knjiga ne nosi po pravici svojega naslova in praviloma ni zavrgla ljudskega življenja kot predmeta etnologije, pa je treba obenem poudariti, da so to storili drugi nemški etnologi, in sicer še pred izidom naše knjige. Tukaj naj bodo omenjena tista stališča, ki so mi dostopna. — Gerhard Heilfurth je pribil, da je

²⁵ Naj mi bo ob tem dovoljeno povedati, da v pogovorih, ki sem jih imel med svojim bivanjem v Tübingenu z nekaterimi avtorji prispevkov v naši knjigi, nisem mogel dobiti jasnejšega odgovora na vprašanje, kaj je socialna veda, kakor tega, da gre uvrstiti v to enoto sociologijo in socialno psihologijo, ne da bi bil s tem navedeni krog tudi sklenjen. V poglavitnem se je tako oblikovalo tudi strokovno območje »socialne vede in vede o ravnanju, pedagogika« na tübinški univerzi.

²⁶ Günter Wiegelmann, nav. delo, str. 19.

²⁷ Walter Rüegg, nav. delo, str. 107.

²⁸ Gl. o tem tudi Karl Meisen, *Volkskunde als Sozialwissenschaft*, Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale (Arnhem 1955), Arnhem 1956, str. 38—55.

²⁹ Gl. kot izrazit primer te vrste Leopold Schmidt, *Die Stellung der Volkskunde im Gefüge der Geisteswissenschaften*, Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale (Arnhem 1955), Arnhem 1956, str. 21—31.

³⁰ Jože Goričar, *Sociologija*, Ljubljana 1959, str. 9.

³¹ Jože Goričar, nav. delo, str. 46.

»ljudstvo« težko opredeliti, saj sodi k tistim resničnostim, kot »so ‚stvar‘, ‚stanje‘, ‚svet‘, ‚zemlja‘« in »jih ni mogoče izčrpno, zlasti pa ne bistveno s posameznimi značilnostmi pojmovno zajeti«, tako da so to besedo uporabljala »številna prizadevanja... za svoje namene«. ³² Wolfgang Emmerich je prišel do prepričanja, da »ljudstvo' ni tip, ki bi mogel zanesljivo obseči neko socialno ali etnično členitev«; »pojmem ljudstvo je treba kot hermenevtski tip za znanstveno delo načelno opustiti«. ³³ Sorodno se glasi sodba Richarda Mautza, ki pravi, da »nima pojem ‚ljudstvo‘ sam zase in v svojih sestavah za etnologijo kot vedo... nikakršne izpovedne moči in da se je izkazal bolj v oviro kakor v korist. Treba si je zastaviti samo vprašanje: ‚Kdo je ljudstvo?‘, pa pridemo v etnologiji v največje težave«. ³⁴ Ingeborg Weber-Kellermann meni, da postaja dandanes »vse bolj brezuspešno, tudi samo približno določiti količino ‚ljudstvo‘«, ³⁵ medtem ko Ina-Maria Greverus zavrača pojem ljudstvo v zvezi s svojo, drugačno opredelitvijo o predmetu etnologije, ³⁶ podobno kakor Hermann Bausinger. ³⁷ Ljudstvo kot predmet etnologije zavrača tudi Dieter Kramer, za katerega obstajajo v našem času »samo prebivalstvo in skupine prebivalstva, ki se razločujejo po različnih znamenjih«. ³⁸ (Po izidu naše knjige sodi skorajda enako kakor Dieter Kramer tudi Martin Scharfe, ki [po Brechtu] predlaga, naj se uporablja namesto »ljudstva« »prebivalstvo«, ³⁹ nekaj pozneje pa trdi, »da ‚ljudstvo‘ ni analitična, temveč v najboljšem primeru nepripravna in nekoristna kategorija«. ⁴⁰) Za »slovo od ljudskega življenja« gre torej v teh primerih, ne v naši knjigi.

To »slovo od ljudskega življenja« je razvidno tudi v ustreznih opredelitvah predmeta v nemški etnologiji. — Gerhard Heilfurth šteje za predmet etnologije »strukturo in funkcijo temeljnih oblik socialnokulturnega življenja«, ⁴¹ Wolfgang Emmerich pa »kulturo kot socialni fenomen«; takšna veda naj bi po Emmerichu zasedala »kulturno teorijo, ki bi pojasnjevala medsebojna razmerja med kulturo in socialno zvezo in razlagala, kako se aktualizacija kulture uresničuje vsakokrat samo iz aktualizacije socialnih razmerij«. ⁴² Ingeborg Weber-Kellermann pojmuje kot predmet etnologije »sisteme odnosov med socialnim in kulturnim življenjem« ali »vsakokratno sorazmerje med socialnimi in kulturnimi strukturami«, ⁴³ Ina-

³² Gerhard Heilfurth, *Volkskunde jenseits der Ideologien*, Hessische Blätter für Volkskunde 53, Giessen 1962, str. 9 d.

³³ Wolfgang Emmerich, *Germanistische Volkstumsideologie (= Volksleben 20)*, Tübingen 1968, str. 297.

³⁴ Richard Mautz, nav. delo, str. 19.

³⁵ Ingeborg Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1969, str. 93.

³⁶ Ina-Maria Greverus, *Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde*, Hessische Blätter für Volkskunde 60, Giessen 1969, str. 22 d.

³⁷ Hermann Bausinger, *Kritik der Tradition*, Zeitschrift für Volkskunde 65, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1969, str. 243.

³⁸ Dieter Kramer, *Wem nützt Volkskunde?*, str. 7.

³⁹ Martin Scharfe, *Abschied vom Volksleben, Abschied vom 'Volksleben'*, Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 1, (Tübingen) Juli 1970, str. 4.

⁴⁰ Martin Scharfe, *Kulturologie, Soziokulturologie, soziokulturelle Forschung*, Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 3.

⁴¹ Gerhard Heilfurth, nav. delo, str. 10.

⁴² Wolfgang Emmerich, nav. delo, str. 299.

⁴³ Ingeborg Weber-Kellermann, nav. delo, str. 93 d.

Maria Greverus pa »obrazce kulturnih norm in oblik in pa kulturnega ravnanja (Verhalten) v diferenciranem evropskem civilizacijskem svetu«. ⁴⁴

Hermann Bausinger priznava, da ne razpolaga z nobeno jasnejšo opredelitvijo za predmet etnologije, kar je od ordinarija te vede osupljiva, hkrati pa zelo odkrita in poštena izjava, vendar razpravlja o naslednjih poglavitnih različicah ali predlogih za opredelitev predmeta v etnologiji. Tako sodi za subkulture, ki jih v določenem obsegu raziskujejo nekateri nemški etnologi, da so te danes glede socialne in prostorske določitve oporečne, in vprašuje, ali je smiselno izločati cilje raziskav o subkulturah iz splošnega območja sociologije. Pogojno opredeljuje za predmet etnologije t. i. popularno kulturo: ta pojem mu zveni »nevtralno« in z njim bi bilo odpravljeno napačno nasprotje med t. i. ljudsko in t. i. množično kulturo, obenem pa se tudi zaveda, da je ta opredelitev premalo izdelana. Nadalje omenja Bausinger (še neobjavljeno) opredelitev nekaterih svojih doktorandov in asistenta, ki ima za predmet etnologije pretežno t. i. difuzijsko raziskovanje (to zajema tudi inovacije in adopcije); ob tem se sprašuje o razmejitvi do t. i. splošne komunikacijske vede, zlasti pa o tem, ali ne bodo pri omenjenem raziskovanju prevladujoče »prostorske predstave« ločevale etnologijo od »bolj kompleksnih komunikacijskih dogajanj«; treba bi bilo ugotoviti, ali ne bi bil bolje uporaben vse širši pojem »posredovanje«, tako da bi se pojmovala etnologija kot »kritično raziskovanje posredovanja, strukture in funkcije norm, usmeritev in dobrin«. Naposled se Bausinger sprašuje o raziskovanju tradicij kot predmetu etnologije. Pojem tradicija sodi v območje »komunikacije, posredovanja, difuzije, vsebuje pa nekatere upoštevanja vredne odenke«, saj obsega ta pojem tudi bolj komplicirane in abstraktnije procese; ne »izključuje upoštevanja inovacij, vendar je bolj usmerjen k sekundarnim... posredovalnim procesom, v katerih se inovacije postopno 'popularizirajo', difundirajo in posredujejo čedalje širšim plastem... In pojem tradicija označuje poleg procesa tradiranja tudi rezultate nastajajočih objektivacij«. O pojmu tradicija se da skratka diskutirati samo tedaj, če se ne pojmuje preozko ali če se načelno ne omejuje na »skupnost«; v njem je treba spoznati tudi vprašanje neravnotežja in sinhronizacije. Povzeto: raziskovanje tradicij predpostavlja teorijo tradicije. Kar pa zadeva »naglo izenačevanje« etnologije in kulturne sociologije, meni Bausinger, da to zavoljo različnih ciljev teh dveh ved ne vodi k uspehu. ⁴⁵ In končno naj bo navedena še opredelitev Dieterja Kramerja: »...raziskovati se morajo način življenja in pogoji za življenje pri skupinah prebivalstva, ki se razločujejo po različnih znamenjih in ki oblikujejo v razširjenih kulturah subkulture (posebne kulture) s specifičnimi sistemi norm in načinov ravnanja (Verhaltensweisen), in sicer v zvezi z njihovim družbenim položajem in njihovimi problemi«. ⁴⁶

Vse navedene opredelitve se smejo kljub medsebojnim razločkom v poglavitnem uvrstiti v tisto etnološko smer, za katero sodi Emilio Willems, da je ena izmed treh razmeroma novih smeri, ki v zadnjih desetletjih dopolnjujejo ali razširjajo etnologijo. Mimo raziskovanja akulturacije in uporabne etnologije (v manj razvitih družbah) označuje Willems to smer kot raziskovanje »kulture in osebnosti«. »Sociologi, socialni psihologi in etnologi pojmujejo danes človeško osebnost na

⁴⁴ Ina-Maria Greverus, nav. delo, str. 23.

⁴⁵ Hermann Bausinger, Kritik der Tradition, str. 242 d.

⁴⁶ Dieter Kramer, Wem nützt Volkskunde?, str. 7.

splošno kot dinamično strukturo načinov ravnanja (Verhaltensweisen), ki jo pridobi človek kot člen nekega socialnega sistema odnosov. Specifični etnološki prispevek k temu pojmovanju pomeni odkritje, da so predstave o vrednotah kakor tudi ustrezno usmerjeni načini ravnanja in občutki kulturno pogojeni. Z drugimi besedami, ljudje, ki sodijo k mišljenjskemu, čustvenemu in dejavnostnemu območju iste kulture ali subkulture, so si bolj podobni v svoji osebnostni strukturi kakor tisti, ki sodijo k različnim kulturnim območjem.⁴⁷ Raziskovanje »kulture in osebnosti« in raziskovanje akulturacije (nakazana uporabna etnologija ne prihaja v poštev za namen teh vrstic) oblikujeta po mojem bistveno enotno smer v etnologiji. Zakaj pri raziskovanju akulturacije je osredotočeno delo na povsem določen kulturni proces, ki se lahko razlaga samo na podlagi opisanega kulturnega stanja.

Kar zadeva tu slovensko etnologijo, lahko za svojo opredelitev rečem, da biljo kazalo prav tako prišteti k omenjeni smeri: etnologijo opredeljujem za vedo o zgodovini načina življenja posameznih narodov; ob tej opredelitvi mi »način življenja« pomeni razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo kak narod, do danih kulturnih prvin kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin.⁴⁸ — Pobuda za odklop od tradicionalne opredelitve o predmetu etnologije mi je dalo navedeno Heilfurthovo delo, ki je (zame) zelo prepričevalno pokazalo, da je »ljudstvo« tolikanj ohlapno in tolikanj različno uporabljano (in zlorabljano)⁴⁹ ime, da se mu bo treba za znanstveno raziskovanje slej ko prej odpovedati. Ob obravnavi razmejitve med etnologijo in umetnostno zgodovino sem ugotovil, da etnolog ne more obdelovati stvaritev t. i. ljudske umetnosti kot umetnin, marveč samo razmerje, ki so ga zavzemali v določenih družbenih enotah do teh stvaritev.⁵⁰ In ko sem pri postopnih pripravah za izdajo spopolnjene prireditve svoje doktorske disertacije dokončno spoznal, da ni mogoče dovolj plodno obravnavati noše samo pri posamičnih družbenih enotah, in ob tem prišel do sklepa, da naj se etnologija kakor tudi nobena druga družbena veda ne omejuje pri svojem raziskovanju le na določene enote ljudi, so bili takó izoblikovani temelji za stališča, ki sem jih povzel v gornji opredelitvi. Ta opredelitev še ni bila deležna presoje v tisku. Upam pa, da ne grem predaleč, če se mi zdi, da je do neke meje in posredno potrjena s štirih strani. Če se Karl-S. Kramer pridruže, čeprav ne dovolj izostreno in dosledno,⁵¹ mnenju Richarda Weissa, po katerem je »želja etnologije, spoznati človeka prek stvari (durch die Dinge) in v njegovem razmerju do stvari«,⁵² pomeni to zame naslednje. Weiss ni objavil druge opredelitve o predmetu etnologije kakor tele: »Etnologija je veda o ljudskem življenju. Ljudsko življenje sestoji iz medsebojnega razmerja med ljudstvom in ljudsko kulturo, kolikor je to razmerje določeno s

⁴⁷ Emilio Willems, *Ethnologie*, v: René König (izd.), *Soziologie*, str. 67 d.

⁴⁸ Angelos Baš, *Gozdni in žagarski delavci na južnem Pohorju v dobi kapitalistične izrabe gozdov*, Maribor 1967, str. 7 d.; isti o predmetu etnologije, *Casopis za zgodovino in narodopisje* n. v. 4, Maribor 1968, str. 274 d.

⁴⁹ Gerhard Heilfurth, nav. delo, str. 9 d.

⁵⁰ Angelos Baš, *Uz temu: etnologija i istorija umetnosti, Etnološki pregled* 6-7, Beograd 1965, str. 12 d (predavanje na posvetovanju Etnološkega društva Jugoslavije v Budvi 1963).

⁵¹ Karl-S. Kramer, *Volkskunde jenseits der Philologie, Zeitschrift für Volkskunde* 64, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1968, str. 8.

⁵² Richard Weiss, *Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach—Zürich und Stuttgart* 1959, str. 292.

skupnostjo in tradicijo.«⁵³ Toda za zadnje obdobje pred njegovo smrtjo (1962) je sporočeno, da je tedaj znova preudarjal pojma »tradicija« in »skupnost«.⁵⁴ Tako bi utegnilo omenjeno Weissovo mnenje o razmerju med človekom in stvarmi, ki izvira iz njegovih zadnjih let, izpričevati za materialno območje v bistvu isto misel, kakor je vsebovana v moji opredelitvi.

In zdi se mi, da je podobno z mislijo Hermann Bausingerja, ki jo je izrazil bolj mimogrede: »Tako je lahko smiselno, postaviti poleg dobrin in njihovih funkcij pojem usmeritev, s katerim naj se razumejo predvsem utrjene predstave o vrednotah in mnenja.«⁵⁵ Čeprav se Bausinger, kot smo videli, ne odloča za nobeno od različic opredelitev o predmetu etnologije, ki je bila o njih pri njem beseda, in čeprav navedenega stavka ne uvršča med te različice, si upam trditi, da je omenjeni stavek v poglavitnem istoveten s (pogojno) opredelitvijo, po kateri je predmet etnologije raziskovanje »posredovanja, strukture in funkcije norm, usmeritev in dobrin«. Če bi tu odmislili pojem »dobrene«, ki ga Bausinger ni zadosti razložil, bi šlo v tem primeru za temeljno enako opredelitev,⁵⁶ kakor je moja.

Tako sodim tudi za mnenje Ine-Marie Greverus, kakor ga je pred kratkim oblikovala in v njem nekoliko spremenila svojo, že navedeno opredelitev o etnologiji: »(Nemška) etnologija... mora izvesti 'obrat k življenjskemu svetu' in reflektirati 'obrat k naravi', ne da bi izgubila pogled v zgodovino, ki je nekoč sodil k njene-mu fundamentu, in ne da bi opustila svojo drugo pozitivno sestavo — medkulturno primerjavo —, temveč jo mora metodično izdelati posebej glede na doslej premalo raziskano kulturno ravnanje... Če uporabljamo 'življenjski svet' kot operacionalni osnovni pojem, pomeni to poskus za raziskovanje razmerij med subjektom človekom in njegovim objektom okoljem. To ne sme izključevati ne biološke pogojenosti razmerja ne spoznavanja realnega okolja z njegovimi ekonomskimi in družbenimi pogoji.«⁵⁷ Če povzamem to najnovejše ali spremenjeno mnenje Ine-Marie Greverus, gre tu v poglavitnem za raziskovanje razmerij med vsakokratnim subjektom in objektom »okolje«. Kaj takega pa je (po mojem) zelo blizu raziskovanju o razmerju vseh družbenih skupin pri kakem narodu do danih kulturnih prvin.

Opredelitev Dieterja Kramerja pa se skorajda ujema z mojo.

Ob vsem tem se zavedam, da je izraz »način življenja« sam zase, kljub razlagi, kakor je zajeta v moji opredelitvi, nasploh nevarno širok. In mimo že znane rabe v geografiji, kjer ima ta beseda drug pomen: »končni izraz človeške dejavnosti v določenem naravnem okolju«,⁵⁸ sodi zdaj Bausinger za »način življenja«, kakor se pojmuje v Nemški demokratični republiki in v vzhodnoevropskih državah, namreč »v naslonitvi na ruski byt«, da »ne dovoljuje za stroko nobene specifične omejitve ali konkretizacije«. ⁵⁹ Tako omogoča ime »način življenja« nejasnosti ali

⁵³ Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz, Erlenbach—Zürich 1946, str. 11.*

⁵⁴ Hermann Bausinger, *Diskussion, str. 12.*

⁵⁵ Hermann Bausinger, *Kritik der Tradition, str. 239.*

⁵⁶ Gl. o tem tudi Walter Escher-Hans Trümpy, »Sinn und Aufgabe volkskundlicher Forschung in unserer Zeit«, *Schweizer Volkskunde 59, Basel 1969, str. 57.*

⁵⁷ Ina-Maria Greverus, *Kulturanthropologie und Kulturethologie: »Wende zur Lebenswelt« und »Wende zur Natur«, Zeitschrift für Volkskunde 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 25.*

⁵⁸ Ivan Crkvenčič, *Naučno-istraživački rad agrarne geografije u svjetlu suvremene socialne geografije, Zbornik radova prvog jugoslavenskog simpozija o agrarnoj geografiji u Mariboru, od 3. do 5. decembra 1964, Ljubljana 1967, str. 54.*

⁵⁹ Hermann Bausinger, *Kritik der Tradition, str. 235 d.*

zamenjave. To potrjuje tudi Gottfried Korff, ki trdi na podlagi nekaterih vzhodno-nemških etnoloških mnenj, da je »način življenja' primarno socioekonomska kategorija, ki meri na konkretne življenjske pogoje neke skupine . . . v produkcijskem procesu« in omenja sodbo H. Hankeja, po kateri se s pojmom »način življenja, »ne razume preprosto struktura vsakdanjega življenja, temveč zlasti socioekonomska situacija in materialni življenjski pogoji«. ⁶⁰ Zatorej bo treba razmišljati o drugem imenu, ki bi bolje ko »način življenja« izrazilo to, kar sem povzel s tema besedama. Nemara se bo mogoče v ta namen okoristiti tudi z izmenjavo mnenj, ki se utegne razviti ob naši knjigi.

Pričujoče poročilo o tej knjigi pa se ne sme sklepati brez naslednjega pripisa. Zakaj knjiga »Slovo od ljudskega življenja« je doživela neke vrste nadaljevanje. Manj pomembno je, da se je z našo knjigo spremenilo ime zbirke »Volksleben«, ki je v njej od 1963 do 1970 izšlo 26 zvezkov in ki je z našo knjigo dobila naslov (tj. prejšnji podnaslov) »Raziskave Inštituta Ludwiga Uhlanda pri univerzi v Tübingenu«. Vse bolj pomembna je sprememba imena za vedo, ki jo je bistveno spodbudila ta knjiga. Spremembo imena za (nemško) etnologijo je zahteval v Tübingenu že Wolfgang Emmerich, ki je namesto imena »Volkskunde« predlagal imeni »kulturalna antropologija« ali »kulturalna sociologija«, ⁶¹ vendar ta predlog tedaj ni bil deležen dejavnejšega odmeva. Podobno je bilo v tem pogledu z zborovanjem predstavnikov (nemške) etnologije na nemških univerzah, ki je bilo oktobra 1968 v Kielu in ki so na njem razpravljali prav tako o imenu vede. ⁶² Pač pa so kmalu po izidu knjige »Slovo od ljudskega življenja« na »delovnem zborovanju« v Falkensteinu, ki ga je septembra 1970 priredil stalni odbor za univerzitetna in študijska vprašanja pri Nemški družbi za etnologijo, soglasno sprejeli resolucijo, ki je za nas poučna v dveh točkah. V prvi je kot naloga etnologije opredeljeno analiziranje »posredovanja (njegovih vzrokov in spremnih procesov) kulturnih vrednot v objektivacijah in subjektivacijah. Cilj je, sodelovati pri reševanju sociokulturnih problemov«, medtem ko izraža tretja točka v resoluciji mnenje, da ime »Volkskunde« »ni združljivo s sprejetim ciljem in z internacionalnimi standardi«; ob tem je dobil največ glasov predlog za ime »kulturalna antropologija«. ⁶³

Slednjemu predlogu je nasprotoval izid povpraševanja, ki ga je po zborovanju v Falkensteinu izvedla Nemška družba za etnologijo med nemškimi (in tujimi) etnološkimi institucijami in raziskovalci. Izid tega povpraševanja je povzel predsednik te družbe Günter Wiegelmann tako, da bo za vedo odslej lahko veljala »kot nova normalna oblika za označbo stroke« »Volkskunde (Europäische Ethnologie)«. ⁶⁴ V Tübingenu pa so skorajda hkrati preimenovali vedo v »empirično vedo o kulturi«. ⁶⁵ To ime ima svojo zgodovino, ki si jo je vredno na kratko ogledati.

⁶⁰ Gottfried Korff, Bemerkungen zur Arbeitervolkskunde, Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 2, (Tübingen) Januar 1971, str. 7 d.

⁶¹ Wolfgang Emmerich, nav. delo, str. 298 d.

⁶² Gerhard Lutz, Volkskunde und Kulturanthropologie, Zeitschrift für Volkskunde 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 1.

⁶³ »Falkensteiner Resolution«, Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 2, (Tübingen) Januar 1971, str. 13 d; Helge Gerndt, Volkskundliche Arbeitstagung in Falkenstein, Zeitschrift für Volkskunde 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 161, 165 d.

⁶⁴ Günter Wiegelmann, Zur Benennung des Faches, dgv-Informationen Nr. 80, Heft 1, Mainz, Januar 1971, str. 18.

⁶⁵ (Podpisano uredništvo), Zur Umbenennungsfrage, Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 1 d.

Predloge za spremembo imena o vedi so pripravljali v Inštitutu Ludwiga Uhlanda dije časa, povzeli pa so jih oktobra 1970. Tedaj je Martin Scharfe objavil predlog, po katerem naj bi se odslej (nemška) etnologija imenovala »sociokulturologija«,⁶⁶ Ulrich Ammon predlog, po katerem naj bi se veda preimenovala v »raziskovanje subkultur«,⁶⁷ Klaus Geiger in Roland Narr pa predlog, po katerem naj bi se preimenovala veda v »kulturno sociologijo«;⁶⁸ slednjemu predlogu se je takrat v bistvu pridružil tudi Hermann Bausinger.⁶⁹ Konec oktobra 1970 so na zboru inštituta razpravljali o teh predlogih in izglasovali kot »oficialni predlog« inštituta preimenovanje vede v kulturno sociologijo.⁷⁰ Ta predlog pa se v Tübingenu ni uresničil, ker ga na univerzi ni bilo mogoče uveljaviti v strokovnem območju, imenovanem »socialne vede in vede o ravnanju, pedagogika«, v katero je uvrščena etnologija.⁷¹

Tako je januarja 1971 Bausinger v imenu Inštituta Ludwiga Uhlanga predlagal omenjenemu strokovnemu območju na tübingški univerzi spremembo imena za vedo in (ustrezno označbo inštituta) v »empirično vedo v kulturi.« Sprememba je utemeljena takole. Vse delo inštituta je bilo že dolgo v nesorazmerju z njegovim imenom, in sicer na podlagi »konsekventnega notranjega razvoja v vedi«, tako da poteka v povezavi etnologije s sociologijo. V raziskavah inštituta se obravnavajo »objektivacije manj po svoji zunanji zgodovini, motivnih zvezah ipd., temveč po svoji funkciji, socialni mestni vrednosti, z njima povezanimi usmeritvami etc.«. Zato je inštitut najprej mislil na kulturno sociologijo kot na novo ime za vedo, vendar je to ime opustil, ker vključuje »težave pri omejitvi v širšem območju sociologije; namesto tega predlaga ime ‚empirična veda o kulturi‘«. Pri tem je »na dlani, da je tudi to ime... podvrženo različnim interpretacijam... Kultura je tu pojmovana kot obsežen korelat k družbi; ime kaže na nagnjenje večine raziskav v območje objektivacij; atribut ‚empirična‘ ne karakterizira teoretične abstinence ali principialno pozitivističnega stališča, marveč izkustveno-znanstveno orientacijo, ki je v nasprotju z delom prejšnje etnološke znanstvene tradicije. Poleg tega je ta dostavek primeren za ločevanje stroke od številnih ved o kulturi s specialnejšim predmetom in pretežno historično-starinoslovno smerjo.«⁷²

Pojem empirične vede o kulturi, ki je bil na uradnih mestih kmalu sprejet, razlaga zadevni študijski načrt 1971 takole. »Empirična veda o kulturi se je razvila iz (nemške) etnologije (‚Volkskunde‘), ki so že v njej bili zametki konceptov za raziskovanje kulturnih objektivacij, pripadajočega vedenja ljudi in skupin (zlasti v spodnjih plasteh) in historičnih sprememb teh objektivacij in vedenja. Naslednja formulacija postavlja te zametke konsekventno v socialnoznanstveni horizont: empirična veda o kulturi analizira kulturne vrednote in posredovanje kul-

⁶⁶ Martin Scharfe, *Kulturologie, Soziokulturologie, soziokulturelle Forschung*, str. 2—10.

⁶⁷ Ulrich Ammon, *Zum Begriff »Subkultur« und zur Fachbezeichnung »Subkulturforshung«*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 10—14.

⁶⁸ Klaus Geiger-Roland Narr, *Kultursoziologie*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 14—18.

⁶⁹ Hermann Bausinger, *Zur Diskussion der Fachbezeichnung etc.*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 18—21.

⁷⁰ *Rundbrief des Ludwig-Uhland-Instituts an die volkskundlichen Institute und Institutionen*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 21—24.

⁷¹ (Podpisano uredništvo), *Zur Umbenennungsfrage*, str. 2.

⁷² Hermann Bausinger, *Empirische Kulturwissenschaft*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 25 d.

turnih vrednot (kakor tudi vzroke in spremne procese posredovanja) v objektivacijah (npr. dobrinah, normah, šegah) in subjektivacijah (npr. mnenjih, usmeritvah, verovanju, znanju). Empirična veda o kulturi meri na kritično analizo družbe in hoče prispevati k poskusom rešitev problemov in s tem k razvoju emancipatorske prakse. — Empirična veda o kulturi je torej, povzeto, socialna veda, ki je predvsem izkustveno znanstveno usmerjena, poudarja kulturni aspekt družbe, analizira sedanost in njene zgodovinske pogoje, spričuje s tem obstoječe stanje kot spremenljivo, je problemsko orientirana in se zato posebej koncentrira na kulturo širokih množic, na popularno kulturo, ki jo danes obširno ustvarja kulturna industrija, in pogosto tudi na izdiferencirane subkulture.⁷³

Priznati je treba, da je sprememba nemškega imena za vedo (Volkskunde) sama po sebi dosledno dejanje, če se za predmet vede ne šteje več ljudstvo (Volk). Tistih nemških etnologov pa, ki so se poslovili od tega predmeta v svoji vedi, ni najmanjše število, posebej ne spričo cene, ki jo ima delo večine od njih. To dosledno dejanje podpira tudi okoliščina, da zbuja ime »Volkskunde« v širši javnosti pri Nemcih pogosto napačne predstave o vedi,⁷⁴ zlasti glede na ideološko obremenjenost pojma »Volk« v novejši nemški zgodovini.⁷⁵ Iz pričujočih izvajanj je razvidno, da so tudi ponekod drugod, ne samo v Tübingenu, bolj ali manj nezadovoljni z dosedanjim nemškim imenom za vedo⁷⁶ (t. i. falkensteinske resolucije npr. niso sprejeli le tübinški etnologi). Razlog za nakazano nezadovoljstvo je po vsem videzu v tem, da dosedanje obravnave o vprašanju, kaj je ljudstvo, niso privedle do kakega splošneje sprejetega sklepa,⁷⁷ tako da velja to vprašanje še zmerom za nezadostno razsojeno. (Po vsem, kar je bilo zgoraj povedano o tem pojmu, kaj drugega tudi ni mogoče.)

Če se potemtakem v samem načelu ne da ugovarjati prizadevanjem za spremembo nemškega imena za vedo, pa so po mojem zadevni predlogi, ki smo jih spoznali, oporečni. T. i. falkensteinska resolucija pravilno (posredno) zahteva, da mora ime vede ustrezati »internacionalnim standardom«. Toda v Evropi je takšen standard edinole »etnologija« (o tem bo beseda na koncu), ne »kulturna antropologija«, kakor so izglasovali v Falkensteinu, pa tudi ne »sociokulturologija« ne »raziskovanje subkultur ne »kulturna sociologija« in ne »empirična veda o kulturi«, kakor so predlagali in naposled sklenili v Tübingenu. Tam so prva tri od slednjih imen, kot rečeno, zavrnil, nato pa je bil sprejet predlog za kulturno sociologijo kot novo ime vede. — Znano je, da je v nemški etnologiji v zadnjem obdobju vse več raziskovalcev, ki se pri svojem delu oplajajo s sociološkimi vodili; med temi raziskovalci sta najpomembnejša Wilhelm Brepohl⁷⁸ in Hermann Bausinger.⁷⁹ Tako lahko trdimo, da se v nemški etnologiji širi smer, ki se nagi-

⁷³ Studienplan für das Fach Empirische Kulturwissenschaft (Universität Tübingen), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 4, (Tübingen) September 1971, str. 12.

⁷⁴ Wolfgang Emmerich, nav. delo, str. 298.

⁷⁵ Wolfgang Emmerich, nav. delo, str. 298; Ingeborg Weber-Kellermann, nav. delo, str. 85.

⁷⁶ Gl. o tem tudi Martin Scharfe, Abschied vom Volksleben, Abschied vom 'Volksleben', str. 3.

⁷⁷ Ina-Maria Greverus, Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde, str. 23; Martin Scharfe, Kulturologie, Soziokulturologie, soziokulturelle Forschung, str. 3.

⁷⁸ Od njegovih del naj bo navedeno poglavito: Wilhelm Brepohl, Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet, Tübingen 1957, 400 str.

⁷⁹ Najtehtnejša podlaga za njegove raziskave v tej smeri je teamsko delo Hermann Bausinger-Markus Braun-Herbert Schwedt, Neue Siedlungen, Stuttgart 1959, 193 str. — Pri nas je

ba k sociologiji ali pa prehaja vanjo. Toda dokler ni ta smer hkrati tudi večinska smer v nemški etnologiji, je prezgodaj razpravljati o tem, ali naj se vsa veda preimenuje v sociologijo ali eno njenih zvrsti, saj bi takšno preimenovanje ne moglo pravilno odsevati resničnega ali prevladujočega stanja v vedi. Če pa je »sociologizacija« prevladala v enem nemških etnoloških središč, tedaj še ni dovoljeno preimenovati v tej smeri celotne vede pri vsem narodu, v našem primeru še več: na vsem nemškem jezikovnem ozemlju. Vrh tega: kolikor lahko presojam kot nesociolog, imam vtis, da tudi v sociologiji še ni pojem »kulturna sociologija« takó obdelan, da bi bila katera izmed njegovih natančnejših opredelitev splošneje spejeta in s tem (so)ustvarjen temelj, iz katerega naj bi se v prihodnje razvijala etnologija.

Od zadevnih opredelitev, ki jih poznam, je (zame) podoba, da je najbolj logično zaokrožena tale: »Kulturna sociologija raziskuje zakonitost gibanja kulture v neki dani družbeni ureditvi kot celoti kakor tudi notranjo strukturo in razvojne zakone njenih delov . . . V njej se kultura ne pojmuje kot območje poleg produkcijskih sil, ekonomske baze in nadstavbe, marveč kot specifična stran družbene življenjske dejavnosti, ki je imanentna navedenim območjem, ne da bi bila z njimi identična. Iz tega sledi, da ima marksistično-leninistična kulturna sociologija z drugimi družbenimi vedami skupna raziskovalna torišča, v katerih pa raziskuje specifično kulturne aspekte. Njen specialni predmet so tendencialne spremembe v kulturni ravni določenih socialnih skupin v zvezi z naravo njihovega družbenega oblikovanja življenjskega okolja, njihovih načinov ravnanja (Verhaltensweisen) in razvoja zavesti kakor tudi vpliv teh sprememb na vrst potreb, na estetsko razmerje do resničnosti, njegovo oblikovanje v umetnostih in učinkovanje umetnosti v razvoju kulturne ravni socialnih skupin.«⁸⁰ Očitno je, da bo treba še v obeh vedah, v etnologiji in sociologiji, poglobljeno obravnavati vprašanje o njunem zlitju v eno vedo, preden bo lahko predlog o preimenovanju etnologije v kulturno sociologijo utemeljen tako glede na stanje v etnologiji kakor glede na opredelitev kulturne sociologije.

Če dopuščam možnost, da bi bil sčasoma prehod nemške etnologije v sociologijo utemeljen glede na notranji razvoj, kakor se postopoma snuje v dobi po drugi svetovni vojski in je čedalje obsežnejši, tako da utegne postati predlog za preimenovanje vede v kulturno sociologijo po preteku določenega nadaljnjega razvoja v vedi upravičen, pa zavračam novo ime »empirična veda o kulturi«, in sicer iz več razlogov. Prvi je ta, da to ime ni nastalo iz kakega načela, zakaj Inštitut Ludwiga Uhlanda, s svojim predstojnikom Hermannom Bausingerjem vred, je premišljeno izoblikoval kot svoj predlog za novo ime vede kulturno sociologijo. Če tega predloga ni bilo mogoče uresničiti v strokovnem območju, v katerem je etnologija na tūbinški univerzi, so bili tega krivi potemtakem drugi, prozaični razlogi. Opustitev predloga, ki je bil načelne narave, iz prozaičnih razlogov ne spričuje zadostne načelne trdnosti ali prepričanosti o kulturni sociologiji kot najprimernejšem imenu za vedo. Nadalje mi ime »empirična veda o kulturi« komaj kaj pove. Spominja pa me na t. i. kulturno zgodovino, kakor se je včasih pojmovala

Franjo Baš v knjižnem poročilu to delo tudi opredelll kot deloma sociološko, Slovenski etnograf 13, Ljubljana 1960, str. 249.

⁸⁰ Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie² (izd. Wolfgang Eichhorn I, Erich Hahn, Günter Heyden, Manfred Puschmann, Robert Schulz, Horst Taubert), Opladen 1971, str. 264.

v srednji Evropi kot pravi *mixtum compositum* ali kakor je štela ponekod v muzejih kot označnica za stroko, ki obravnava kulturo, kolikor ni ta predmet ustaljenih ved o posameznih kulturnih panogah. Sigurd Erixon je pribil, da (celotna) kulturna zgodovina kot samostojna znanstvena veja ne obstoji.⁸¹ Navedena utemeljitev imena »empirična veda o kulturi« se v začetku nanaša na ime »kulturna sociologija«, ne na ime »empirična veda o kulturi«. Odstop od imena »kulturna sociologija« je nato opisan nejasno, saj ni mogoče iz ustreznega stavka zvedeti, zakaj niso uresničili predloga za ime »kulturna sociologija«. To pa bi bilo vendar neogibno potrebno. Sama razlaga imena »empirična veda o kulturi« tu ne zadostuje.

Mnenje, da je »tudi to ime — kakor vsaka označba kake vede — podvrženo različnim interpretacijam«, lahko ustvarja pomisleke, ali je potlej prikladno spreminjati ime, saj bo tudi ime »empirična veda o kulturi« izpostavljeno različnim razlagam, med drugim tudi napačnim, podobno kakor je z imenom »Volkskunde«. Pridevnik »empirična« je po mojem odveč ali napačen, saj je dandanes pač že aksiom, da sta teorija in empirija neločljivi v znanstvenem delu. Se pravi, da mora »veda o kulturi« samoumevno obsegati poleg empiričnih tudi teoretične raziskave. Pri tem ničesar ne popravi dostavek, da kaže ta pridevnik na izkustveno-znanstveno usmeritev v novo imenovani vedi, ki jo je deloma pogrešala dosedanja nemška etnologija. To zadeva drugo vedo, pa še to le deloma, tako da je odveč *ex contrario* vključevati takšno stanje v ime nove vede. In prav gotovo ne ločuje pridevnik »empirična« nove vede »od številnih ved o kulturi s specialnejšim predmetom in pretežno historično-starinoslovno smerjo«. Če pogledamo za pojem »empiričen« k sociologom, ki so avtorjem imena »empirična veda o kulturi« najbližji, se poučimo, da je »empirično delo« »zbiranje gradiva« z določenimi tehnikami, ki mu sledi interpretacija.⁸² Tako je pač neoporečno, da se npr. v literarni, umetnostni ali glasbeni zgodovini gojijo empirične raziskave, mimo teoretičnih; »specialnejši predmet« in »historično-starinoslovna smer« sta ob tem brezpredmetna.

Ko je rečeno v navedenem študijskem načrtu za »empirično vedo o kulturi«, da se je le-ta razvila iz nemške etnologije (*Volkskunde*), je tudi priznано, da je že ta veda do določene meje raziskovala isti predmet, kakor ga raziskuje in kakor ga bo raziskovala »empirična veda o kulturi«. Toda: predmet »empirične vede o kulturi« je analiza kulturnih vrednot in posredovanje kulturnih vrednot v objektivacijah in subjektivacijah. Tako opredeljen predmet je po moji sodbi vse preširok. Če uporabimo za opredelitev kulture opredelitev Edwarda B. Tylorja, ki jo največkrat upoštevajo, je kultura »tista kompleksna celota, ki obsega znanje, vero, umetnost, moralo, pravo, šege in vse druge zmožnosti in navade, ki jih je pridobil človek kot člen družbe«. ⁸³ Analiza kulturnih vrednot je v eni vedi nemogoča; to je bilo nakazano že ob t. i. kulturni zgodovini. Takšna analiza v eni vedi bi bila za vrsto območij v kulturi tudi neupravičena. Zakaj številne kulturne vrednote se že analizirajo v posameznih drugih vedah, ki se ponašajo v svojih okvirih z bogatimi spoznanji: v literarni, umetnostni in glasbeni zgodovini, v zgodovini

⁸¹ Navedeno po: Kustaa Viljuna, *Das Kerngebiet der ethnologischen Forschung*, *Ethnologia Europaea* 4, Arnhem 1970, str. 169.

⁸² Erwin K. Scheuch, nav. delo, str. 204.

⁸³ Navedeno po: William F. Ogburn, *Kultur und sozialer Wandel (= Soziologische Texte 56)*, Neuwied und Berlin 1969, str. 33.

vini filozofije, religije, prava itn. V zgornji opredelitvi je, če ponovim, predmet »empirične vede o kulturi« vse preširok in zato neuporaben. In zato je po moji sodbi neuporabno tudi celotno ime za vedo. Samo posredovanje kulturnih vrednot v objektivacijah in subjektivacijah pa bi bilo lahko predmet neke vede; tu se je torej, kot je podoba, v bistvu uveljavila opredelitev nekaterih nekdanjih Bau-singerjevih učencev, ki sodi v poglavitnem nedvomno v smer t. i. raziskovanja »kulture in osebnosti«.

Nadaljnja razlaga »empirične vede o kulturi« v navedenem študijskem načrtu ima zame dve plati. Tu je rečeno, da analizira »empirična veda o kulturi« »sedanjost in njene zgodovinske pogoje«. Tudi če ob tem popravimo »sedanjost« v najbližjo preteklost, je ta načrt pomanjkljiv. Kulturne vrednote pač niso obstajale samo v najbližji preteklosti in se niso posredovale samo v tej dobi; zakaj naj bi potemtakem obravnavali ti vprašanji edinole v eni dobi? (Ali je tu vplival zadevni zgled v sociologiji?⁸⁴) Ne glede na to, kako bi kazalo potegniti spodnjo časovno mejo »sedanjosti« ali najbližje preteklosti.⁸⁵ Če pa berem, da je »empirična veda o kulturi« problemsko usmerjena in se zato predvsem osredotoča na »kulturo širokih množic«, na »popularno kulturo« in tudi na »izdiferencirane subkulture«, menim, da je treba to stališče pozdraviti. Zakaj to stališče zavrača omejitve raziskav le na določene enote ljudi in zajema v poglavitnem vse družbene plasti. Vendar kljub temu delnemu soglašanju summa summarum sodim, da se ni mogoče strinjati z opredelitvijo »empirične vede o kulturi«. V resnici gre v tem primeru zgolj za osamosvojitve in dopolnitve neke smeri v nemški etnologiji, kakor so jo izvedli etnologi (po veliki večini mlajšega in najmlajšega rodu) v Tübingenu, ne da bi doslej potegnili za seboj druge etnologue na nemškem jezikovnem ozemlju. Ta oporečna osamosvojitve v posebno, novo vedo pa si je nadela neprimerno ime.

Če smo tako zopet pri imenu za nemško etnologijo, sodi pričujoče poročilo, da zgolj sprememba imena »Volkskunde« (kljub vsemu, kar je bilo zanjo povedanega) do nadaljnjega ne bi bila umestna, marveč samo določena dopolnitev tega imena. Ob tem naj bodo ponovljene pripombe, kakor so bile zapisane ob vprašanju, ali naj se preimenuje nemška etnologija v sociologijo. Dokler »sociološka« ali katera druga smer v tej vedi ne postane prevladujoča smer, bi pomenilo zadevno preimenovanje napačno označbo. Neposredneje rečeno: to velja tudi za smer, ki ne šteje več ljudstva, »Volk«, za predmet nemške etnologije. Zakaj ta smer je ne glede na ugled večine raziskovalcev, ki jo zastopajo, še zmerom v manjšini, in vprašanje je, kdaj in koliko se bo še razširila. Nezadovoljstvo z dosedanjim imenom »Volkskunde« je omejeno predvsem na vrsto najmlajših etnologov in na študente, zakaj »delovno zborovanje« s takšno udeležbo je soglasno sprejelo t. i. falkensteinsko resolucijo, ki je zahtevala spremembo imena »Volkskunde«. »Številni resnično odločilni zastopniki (nemške) etnologije (tja) niso prišli«. ⁸⁶ To dokazuje tudi omenjeni izid zadevnega povpraševanja, ki ga je izvedla Nemška družba za etnologijo, ko sta na vsem nemškem jezikovnem ozemlju le en inštitut in en seminar (na tübinški in kielski univerzi) zavrnila ime »evropska etnologija«, medtem ko so na drugih inštitutih in institucijah to ime sprejeli kot novo ali, natančneje, dodatno ime k dosedanjemu imenu vede (Volkskunde), z

⁸⁴ Gl. o tem Jenő Barabás, nav. delo, str. 45.

⁸⁵ Gl. o tem tudi Karl-S. Kramer, Zur Problematik historischer Volkskunde, str. 61 d.

⁸⁶ Gerhard Lutz, nav. delo, str. 3; gl. o tem tudi Helge Gerndt, nav. delo, str. 162.

izjemo treh ki pa puščajo navedeno vprašanje še odprto (inštitut na frankfurtski univerzi) ali sprejemajo to ime posredno (stolica na dunajski in inštitut na hamburški univerzi).⁸⁷ Takšna odločitev torej spričuje, da podoba, ki danes prevladuje v nemški etnologiji, ne upravičuje preimenovati te vede. Še več: slednja odločitev odseva dejansko stanje v nemški etnologiji, ne more pa tega stanja pravilno izražati t. i. falkensteinska resolucija ali zlasti le študentje in nekateri mlajši etnologi, ki so s svojim delom doslej razmeroma le še malo prispevali k vedi.

Še ni dolgo tega, ko je tudi Hermann Bausinger pustil preimenovanje nemške etnologije odprto in je kot najtehtnejši razlog za ohranitev imena »Volkskunde« navajal »historično identiteto stroke«, če se namreč ta »ne pojmuje nápak tradicionalistično, temveč če se razume s historično identiteto konsekvantna in kritična razprava o tem, kar je bilo doslej«, čeprav je hkrati zatrdil, da »pojmu 'Volkskunde' ne ustreza noben realni predmet«, kar da govori za spremembo imena.⁸⁸ To, slednje mnenje bi bilo treba po mojem popraviti, in sicer tako, da pojem »Volkskunde« nima splošneje sprejetega predmeta, in to zlasti tudi zavoljo pomembnih novejših pogledov v vedi, kakor so bili opisani. Ali pa je pri tolikanj različnih pojmovanjih vede (kako je glede tega z »ljudstvom«, je bilo tukaj pač že dovolj razloženo) mogoče spremeniti ime vede, »Volkskunde«, ne da bi prišli z dežja pod kap? Če je ime za kako vedo »pretežno stvar dogovora«,⁸⁹ tedaj velja za nemško etnologijo, da v njej danes ni več trdnega dogovora za nadaljnjo rabo imena »Volkskunde«, neprimerno manj pa obstoji ali se lahko oblikuje tak dogovor za kakšno drugo ali novo ime, ki se zato ne da uveljaviti, razen samo v določenem krajevnem obsegu, kakor se je to zgodilo v Tübingenu.

Kaj drugega pa je dopolnitev »Volkskunde« kot nemškega imena za vedo z »evropsko etnologijo«, ki bo »nova normalna oblika za (dodatno) označbo stroke«. Takšna dodatna ali dopolnilna označba je za nemško etnologijo razmeroma pozna. Na začetku petdesetih let je prišla iz Skandinavije pobuda za oblikovanje »evropske etnologije« (Sigurd Erixon je bil njen duhovni oče), v kateri naj bi se povezali k sodelovanju vsi evropski etnologi.⁹⁰ Nemški etnologi so šli mimo zasnove »evropske etnologije« in se niso vključili vanjo,⁹¹ tudi kljub prizadevanju Jorge Diasa v tej smeri ne.⁹² Njemu je sledil prav tako Branimir Bratanič: »Volks-

⁸⁷ Günter Wiegmann, Zur Benennung des Faches, str. 8—18; (prispevki iz različnih inštitutov in institucij), Zur Benennung des Faches, dgv-Informationen Nr. 80, Heft 2, Münster, Mai 1971, str. 47—49; (prispevki iz različnih inštitutov in institucij), Zur Benennung des Faches, dgv-Informationen Nr. 80, Heft 4, Münster, Dezember 1971, str. 99 d.

⁸⁸ Hermann Bausinger, Kritik der Tradition, str. 247 d.

⁸⁹ Branimir Bratanič, Europäische Ethnologie, Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale (Arnhem 1955), Arnhem 1956, str. 15; isti, Regionalna ili nacionalna i opća etnologija, Slovenski etnograf 10, Ljubljana 1957, str. 10.

⁹⁰ Gerhard Lutz, Volkskunde und Ethnologie, Zeitschrift für Volkskunde 65, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1969, str. 77; isti, Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie, Ethnologia Europaea 4, Arnhem 1970, str. 26, 28.

⁹¹ Gerhard Lutz, Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie, str. 27.

⁹² Jorge Dias, Volkskunde und Völkerkunde, Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne, 1—8 Septembre 1952, II, Wien 1955, str. 14—20; isti, The Quintessence of the Problem: Nomenclature and subjectmatter of Folklore, Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale (Arnhem 1955), Arnhem 1956, str. 1—14. — Gl. o tem tudi Gerhard Lutz, Volkskunde und Ethnologie, str. 76; isti, Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie, str. 31.

kunde« in »Völkerkunde« sta ena veda, ki naj imata eno ime; »večina razlogov govori... odločno za ime 'etnologija', mimo katerega se lahko v posameznih jezikih uporabljajo tudi druga, tradicionalna imena, »kot npr. nemška 'Volkskunde', in 'Völkerkunde'«. ⁹³ (V dokaz za mednarodno rabo imena »etnologija« navaja Bratanić mednarodni kongres za evropsko in zahodno etnologijo v Stockholmu 1951, mednarodna kongresa antropoloških in etnoloških ved na Dunaju 1952 in v Philadelphii 1956 in pa mednarodni kongres za regionalno etnologijo v Arnhemu 1955, ⁹⁴ ki je predlagal v svojih priporočilih enotno rabo imena »etnologija«, z morebitnim dopolnilom »regionalna« ali »nacionalna«; ⁹⁵ dandanes lahko tem primerom dodamo Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, od 1964 naprej.) Sklep se glasi: ime »etnologija« naj se »dokončno uvede tudi za evropsko ali regionalno etnologijo ('Volkskunde') povsod v mednarodno in po možnosti tudi v narodno jezikovno rabo«. ⁹⁶ (Če je Hermann Bausinger pred časom zamenjal »regionalno etnologijo« z »regionalno etnografijo«, je bila to napaka, če pa je štel »regionalno etnografijo« v poglavitem za opisno vedo, ⁹⁷ je sledil prevladujočemu merilu, po katerem je etnografija opisni del vede, ki se v celoti, »zlasti v svojem eksplikativnem in interpretativnem delu« imenuje etnologija. ⁹⁸ To merilo je posledica dogovora, ki se tudi izvaja; obstoji pa prav tako stališče, da iz samih besed »graféin« in »lógos« ni mogoče izpeljati medsebojnega pomenkega razločka. ⁹⁹)

Nemški etnologi tem predlogom vse do nedavnega praviloma niso sledili. Zakaj pri njih se »Völkerkunde« enači z raziskovanjem t. i. primitivnih ali naravnih ljudstev ali s (splošno) etnologijo, ki je deloma opredeljena tudi kot sociološka panoga, namreč »kot sociološka teorija interetničnih sistemov«. ¹⁰⁰ Poleg tega sta imeni »Volkskunde« in »Völkerkunde« stari: »Volkskunde« se pojavi prvič 1787, »Völkerkunde« pa 1778. ¹⁰¹ Ime »etnologija« je precej mlajše, prvič se pojavi v Franciji 1830 ¹⁰² (zatorej ni ne »Volkskunde« ne »Völkerkunde« nemški prevod »etnologije«, kot meni Bratanić), ¹⁰³ v Nemčiji pa 1848. ¹⁰⁴ Tako je bila pri Nemcih iz jezikovnih in pojmovnih razlogov »Volkskunde« praviloma edino ime za vedo, čeprav so znani tudi izjemni poskusi, povezati nemško etnologijo s splošno etno-

⁹³ Branimir Bratanić, *Europäische Ethnologie*, str. 16; isti, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, str. 10 d.

⁹⁴ Branimir Bratanić, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, str. 11.

⁹⁵ *Recommandations présentées par le Symposium d'Amsterdam à la CIAP, Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale (Arnhem 1955)*, Arnhem 1956, str. 137.

⁹⁶ Branimir Bratanić, *Europäische Ethnologie*, str. 20; isti, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, str. 15.

⁹⁷ Hermann Bausinger, *Kritik der Tradition*, str. 249.

⁹⁸ Gl. o tem Branimir Bratanić, *Europäische Ethnologie*, str. 16; isti, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, str. 11.

⁹⁹ Edith Klenk-Emil Schneeweis, *Probleme einer international gültigen Terminologie und Methodologie*, *Ethnologia Europaea* 2—3, Arnhem 1968—69, str. 207.

¹⁰⁰ Wilhelm E. Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen (= Soziologische Texte 24)*, Neuwied und Berlin 1964, str. 11.

¹⁰¹ Helmut Möller, *Volkskunde, Statistik, Völkerkunde 1787*, *Zeitschrift für Volkskunde* 60, Stuttgart 1964, str. 220.

¹⁰² Geza de Rohan-Csermak, *La première apparition du terme »ethnologie«*, *Ethnologia Europaea* 1, Paris 1967, str. 170—184.

¹⁰³ Branimir Bratanić, *Europäische Ethnologie*, str. 16; isti, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, str. 11.

¹⁰⁴ Gerhard Lutz, *Volkskunde und Ethnologie*, str. 69 d.

logijo v enotno vedo.¹⁰⁵ Pri Švedih, ki so imeli za vedo podobno ime kakor Nemci, »folklivsforskning«, je glede tega drugače, saj je bilo hkrati z navedenim imenom v rabi tudi ime »etnologija«,¹⁰⁶ ki pa so se zanj 1971 domenili kot za edino ime vede.¹⁰⁷

»Evropska etnologija« kot »nova normalna oblika za (dodatno) označbo stroke«, ki se bo v prihodnje skorajda gotovo uveljavila v nemški etnologiji, je do nadaljnega najboljša rešitev ali najboljši dogovor.¹⁰⁸ Nemška »Volkskunde, ki pomeni zadevno vedo, kakor je doslej obstajala pri Nemcih ali o Nemcih¹⁰⁹ (temu je bilo v pričujočem poročilu prilagojeno ustrezno besedje), se tako uvršča v širše območje evropske etnologije in sledi s svojim dodatnim imenom mednarodnim standardom.¹¹⁰ Natančneje: slednje je samo po sebi formalno dejanje, toda obenem tudi okvir za povezavo k sodelovanju; takšno evropsko sodelovanje pa neogibno spopolnjuje vsebino vede.

Marca 1972

Angelos Baš

Zusammenfassung

Abschied vom Volksleben

Die obigen Zeilen bringen eine eingehendere Besprechung des Sammelbandes »Abschied vom Volksleben« (Anm. 1). Die Autoren des Buches sind Utz Jeggle, Roland Narr, Martin Scharfe, Gustav Schöck, Horst Neisser, Rudolf Schenda, Hermann Bausinger und Thomas Metzen. Ihre Beiträge behandeln Probleme der historischen Volkskunde und der volkskundlichen Befragung, kritisieren den Kanon in der Volkskunde, gehen an gegen ihre reaktionären Komponenten, umreißen die Perspektiven der Praxis in dieser Disziplin und rollen schliesslich einige Richtungen in der neueren Forschung auf, — um nur ihre wichtigeren Themen zu nennen.

Die Aufsätze enthalten zahlreiche anregende und scharfsinnig-kritische Gedanken, jedoch auch eine Reihe von nicht genügend begründeten oder durchdachten Urteilen. Nach dem Titel des Sammelbandes und zumal nach der Logik der behandelten Probleme wäre zu erwarten, dass die prinzipielle Auseinandersetzung mit einem grossen Teil der bisherigen deutschen Volkskunde, wie man das Vorhaben des Buches wohl bezeichnen darf, von einer neuen Bestimmung des Gegenstandes der volkskundlichen Forschung ausgehen würde. Eine solche Bestimmung fehlt jedoch in allen Aufsätzen, mit Ausnahme des Auf-

¹⁰⁵ Gl. o tem Gerhard Lutz, *Volkskunde und Ethnologie*, str. 74 d; isti, *Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie*, str. 30.

¹⁰⁶ Gerhard Lutz, *Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie*, str. 30.

¹⁰⁷ Nils-Arvid Bringéus, Die Fachbezeichnung in Schweden, *dgv-Informationen* Nr. 80, Heft 2, Münster, Mai 1971, str. 43—45.

¹⁰⁸ Gl. za ugovore zoper ime »Volkskunde (Europäische Ethnologie)« Utz Jeggle, *Ethnologie — des Kaisers neue Kleider*, *Tübinger Korrespondenzblatt* Nr. 3, (Tübingen) April 1971, str. 27—32; isti, *Beharrung oder Wandel?*, *Zeitschrift für Volkskunde* 67, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, str. 26—37. Do neke meje ne soglaša z imenom »etnologija« tudi Milovan Gavazzi, *Die Situation der Fachbezeichnung in Südost- und Osteuropa*, *dgv-Informationen* Nr. 80, Heft 1, Mainz, Januar 1971, str. 5 d.

¹⁰⁹ Gerhard Lutz, *Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie*, str. 27.

¹¹⁰ Tu ne načenjamo sodbe, ki uvršča »Volkskunde« in »Völkerkunde« v »etnologijo«, katere predmet je »človek kot zoon politikon« ali »človek v zgodovini«: Gerhard Lutz, *Volkskunde und Ethnologie*, str. 77.

satzes von Roland Narr. Und so fehlt in der Regel in den Aufsätzen das notwendige Fundament, auf das allein man den erwünschten Neubau (um mit dem Vorwort zu sprechen) errichten kann. So sind die vielen Anregungen zumeist ohne die entsprechende Grundlage oder werden nicht konsequent zum Abschluss gebracht.

Nach Narr wird der Gegenstand der Volkskunde als »so etwas wie eine ‚Soziologie des Alltags der unteren oder unterdrückten Gesellschaftsschichten‘« definiert (S. 57). Abgesehen davon, dass damit Volkskunde aufhören würde, Volkskunde zu sein und zur Soziologie, d. h. zu einer anderen Disziplin würde, ist die angeführte Definition im wesentlichen eine Gleichung mit zwei Unbekannten. Was ist der »Alltag?« Wenn man die Bezeichnung wörtlich nimmt, gehört hierzu nicht das sogenannte festliche Leben, das jedoch ein wichtiger Bestandteil im Leben jeder sozialen Gruppierung und eng verbunden mit dem Alltag im wörtlichen Sinne ist. Wenn wir weiterhin die Bezeichnung »Alltag« wörtlich nehmen, so stellen wir fest, dass in diesen Rahmen alle Arbeit einzuordnen ist, die von den Angehörigen »der unteren oder unterdrückten Gesellschaftsschichten« verrichtet wird. Mit anderen Worten: Volkskunde bzw. Soziologie eines derart aufgefassten Alltags müsste ebenso die Erforschung aller Arten von Arbeit bei den Angehörigen der erwähnten Bevölkerungsgruppe in Angriff nehmen. Doch würde eine solche Volkskunde bzw. Soziologie nicht vielfach zur Volkskunde bzw. Soziologie der Arbeit werden? Und endlich: welche sind denn die »unteren oder unterdrückten Gesellschaftsschichten«?

Weiterhin definiert Narr die Volkskunde als »Gegenwartswissenschaft«, doch »nicht deshalb . . . , weil ihre Forschung nur an gegenwärtigem Material vorgenommen würde, sondern weil sie von Problemen ausgeht, die die Lebenden haben. Gerade eine kritische Theorie aber, die Gesellschaft als Prozess auffasst, verweist in diesem Rahmen auf die Bedeutung des geschichtlichen Zusammenhanges« (S. 57 f.). Diesem Gedanken widerspricht Narr selbst, wenn er meint, »dass es nicht darum gehen kann, eine wissenschaftliche Forderung der historischen Volkskunde zu erfüllen und die vorindustrielle Lebenswelt möglichst genau zu erfassen« (S. 58). Der Widerspruch liegt auf der Hand. Das erste Zitat begrenzt in keiner Weise den Zeitraum, dem die Probleme, die die Volkskunde erforschen sollte, entstammen. Wenn jedoch die Volkskunde, nach der Definition von Narr, den »Alltag der unteren oder unterdrückten Gesellschaftsschichten« untersuchen soll, so steht es ausser Zweifel, dass es diesen »Alltag« zu allen Zeiten, da »untere oder unterdrückte Gesellschaftsschichten« existierten, gegeben hat, nicht nur in der »Gegenwart« oder, richtiger, in der allerneuesten Zeit. Dabei erkennt der Rezensent mit Sergij Vilfan (Anm. 7) keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Vergangenheit und der »Gegenwart« an, da die »Gegenwart« jeden Augenblick zur Vergangenheit wird und im wörtlichen Sinn nicht der Gegenstand der Wissenschaft sein kann.

Wenn der Sammelband »Abschied vom Volksleben« in Wirklichkeit kaum Abschied vom Volksleben, wie dieser Begriff vorwiegend als Gegenstand der deutschen Volkskunde verstanden wird, genommen hat, so haben dies bereits vor dem Erscheinen des besprochenen Buches andere deutsche Forscher getan: Gerhard Heilfurth (Anm. 32), Wolfgang Emmerich (Anm. 33), Richard Mautz (Anm. 34), Ingeborg Weber-Kellermann (Anm. 35), Ina-Maria Greverus (Anm. 36, 57) und Hermann Bausinger (Anm. 37), um die Namen zu nennen, die dem Rezensenten vertraut sind. Er hatte im »Abschied vom Volksleben« eine Fortsetzung dieser Diskussion erhofft, doch im grossen und ganzen leider vergebens.