

OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI

POLEMIKE

Nina Kulenović



1838

Одељење за етнологију
и антропологију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

ДОСИЈЕ
СТУДИО

МЕАП

Biblioteka
Etnoantropološki problemi
MONOGRAFIJE
Knjiga peta
Nina Kulenović
OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI
Polemike

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Etnoantropološki problemi

MONOGRAFIJE

Knjiga peta

Urednik biblioteke

Prof. dr Miloš Milenković

Sekretar Redakcije

Marko Pišev

Recenzenti

prof. dr Ivan Kovačević

dr Petar Bojanić, naučni savetnik

dr Željko Radinković, naučni saradnik

Uređivački odbor

Rodrigo Araya Dujisin (Universidad Católica de Chile, Chile); Mirjana Veselinović Hofman (Katedra za muzikologiju, Univerzitet umetnosti u Beogradu – Fakultet muzičkih umetnosti); Ivan Vuković (Odeljenje za filozofiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Dejan Dimitrijević (Departament de sociologie-ethnologie, Université de Nice – Sophia Antipolis); Jelena Đorđević (Odeljenje za politikologiju, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka); Zorica Ivanović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakulteta); Zoja Karanović (Odsek za srpsku književnost, Univerzitet u Novom Sadu – Filozofski fakultet); Senka Kovač (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Sanja Potkonjak (Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu); Radmila Radić (Institut za savremenu istoriju Srbije); Vladimir Ribić (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Vojislav Stanimirović (Katedra za pravnu istoriju, Univerzitet u Beogradu – Pravni fakultet); Lidija Radulović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Gordana Gorunović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet)

Nina Kulenović

OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI

Polemike

Beograd, 2017

Autor duhuje zahvalnost Ministarstvu prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije koje je podržalo štampanje ove publikacije u okviru projekta „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva“ (br. 177035).

Etnoantropološki problemi – MONOGRAFIJE
je neprofitno izdanje koje možete u elektronskoj formi
besplatno preuzeti na adresi:
www.anthroserbia.org

SADRŽAJ

Uvod	9
I Neoscijentizam: kognitivna antropologija kao „formalna nauka“	21
1.1. Uvod	22
1.2. Rekonceptualizacija predmeta proučavanja: kultura kao jezik, kulturna pravila kao gramatička pravila	27
1.3. Metodološka obećanja: emski pristup kao jamac naučnosti (kognitivne) antropologije ...	41
1.4. Neodređenost kriterijuma komponentne analize: emsko/etsko kao spor oko naučnog statusa (kognitivne) antropologije	57
1.5. Metodološka obećanja u novom ruhu: etski pristup kao jamac naučnosti (nove kognitivne) antropologije	88
1.6. Zaključak.	101
II Rasprava o racionalnosti i relativizmu.	107
2.1. Uvod	107
2.2. Vrlo kratak istorijat pojma racionalnosti u antropologiji	119
2.3. Cirkularnost kao obeležje „zatvorenih“ sistema?	134
2.4. Otvorena/zatvorena društva i njihovi prijatelji/neprijatelji	148
2.5. Zaključak.	173
III Rasprava o realizmu i a(nti)realizmu	181
3.1. Uvod	183
3.2. Realizam ili zbog čega se on smatra sredstvom za odbranu dobre nauke i dobrog (otvorenog) društva?	188

3.3. A(nti)realizam ili zbog čega se on smatra napadom na dobru nauku i dobro (otvoreno) društvo?.....	195
3.4. Pokušaj bekstva iz „hronosinklastičkog infundibuluma“	214
3.5. Zaključak.	237
IV Završna razmatranja	249
Napomene	265
Literatura	297

Reč zahvalnosti

Monografija koja se nalazi pred čitaocem je prerađena i dopunjena verzija dela doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu 2014. godine. Tokom pisanja doktorske disertacije i konačnog uobličavanja ovog rukopisa, brojni ljudi su mi bili tačka oslonca, izvor podrške i inspiracije.

Posebnu zahvalnost dugujem mentoru, prof. dr Milošu Milenkoviću, na dragocenim smernicama i sugestijama, konstruktivnim kritikama, strpljenju i svesrdnoj i neumornoj ljudskoj podršci. Zahvalnost dugujem i recenzentima – prof. dr Ivanu Kovačeviću, dr Petru Bojaniću i dr Željku Radinkoviću.

Ništa manju zahvalnost ne dugujem svojoj mami, koja je strpljivo čitala svaku rečenicu koju sam napisala i svojim intervencijama, koje prevazilaze lekturu i korekturu, u nezanemarljivoj meri doprinela kvalitetu ovog rukopisa. Hvala tati na životnoj podršci. Hvala „nežnim ljudima različitih strana“: Petru Jandriću koji me je nesebično voleo i podržavao i svim ljudima koje volim, a koji su dovoljno voleli mene da bi razumeli i poštovali izolaciju koju ova vrsta posla ponekad zahteva. Hvala Goranu Ljubisavljeviću na Maroku koji se nalazi na koricama ove knjige, biciklu, Aerial Arts-u i beogradskim rekama bez kojih bi nastanak i uobličavanje ovog rukopisa bili znatno naporniji.

Odgovornost za eventualne propuste i greške je, naravno, samo moja.

UVOD

Kada se pokušava uhvatiti nit polemike o objašnjenju u antropologiji, koherentno omediti prostorni, vremenski i tematski okvir u koji će se ona jednoznačno i bez ostatka smestiti nije lak zadatak. Tokom istraživanja i pisanja ove monografije, autor je često imao utisak da stoji ispred police s knjigama čije pregrade menjaju mesto, rastvaraju se i nestaju pa se ponovo pojavljuju, a s njima se pomeraju i knjige, iščezavaju pa, pritajivši se neko vreme, ponovo iskrsavaju na nekom drugom mestu, izmenjenih korica. Imajući u vidu složenost, raznolikost i međusobnu prepletenost tih polemika, raspravi o objašnjenju u antropologiji se, u meri u kojoj to sama tema dopušta, pristupilo s ciljem da se ona analitički obuhvati i predstavi integrisano, kako tematski tako i hronološki.

Autor je stoga odabrao da se s raspravom o objašnjenju uhvati ukoštac u dva navrata. U prethodnoj monografiji iz ove edicije (Kulenović 2016), analitički fokus je bio usmeren na izvore iz kojih je potekla rasprava o objašnjenju u antropologiji. Fokus monografije koja se nalazi pred čitaocem usmeren je na tokove i ishode te rasprave. Prethodna monografija se bavila razdobljem čija je donja hronološka granica pozní XIX vek, što je ne samo vreme kada antropologija kao institucionalizovana akademska disciplina nastaje već i kada se u njoj rađaju prve polemike o objašnjenju, koje su tokom čitavog XX veka u ovom ili onom vidu odjekivale u polemički raspoloženom životu discipline. Prethodna se monografija usredsredila na neslaganje među antropolozima oko toga da li bi disciplina trebalo da bude „galilejevskog“ tipa – discipli-

na koju karakteriše potraga za opštim zakonima i uzročnim, mehanicističkim objašnjenjima – ili „aristotelovskog“ tipa – disciplina koju karakteriše potraga za teleološkim objašnjenjima i kontekstualnim razumevanjem, kao i na neslaganje između metodoloških monista – koji smatraju da postoji jedinstven metod primenljiv na sve nauke nezavisno od njihovog predmeta proučavanja – i metodoloških pluralista – koji smatraju da metod treba prilagoditi predmetu na koji se primenjuje. Ova monografija je usredsređena na tokove kojima su se te rasprave kretale od sredine XX veka kako bi pokazala kakav oblik one dobijaju kad se kontekstualizuju u konkretne primere polemika o objašnjenju koje su zaokupljale antropološku metodološku scenu, a koje autor smatra posebno ilustrativnim.

Dve monografije, prethodnu i ovu, moguće je ali ne i neophodno čitati kao jednu knjigu, budući da svaka čini celinu za sebe.

Kao prikladan uvod u pregled ciljeva i strukture ove monografije može nam poslužiti više nego umesno zapažanje Fišera i Vernera (Fisher & Werner 1978, 194):

Antropolozi različitih teorijskih usmerenja slažu se da je objašnjenje kulturnih fenomena krajnji cilj našeg poduhvata. Ta se saglasnost ispostavlja kao varljiva onda kad uvidimo da među antropolozima nema konsenzusa u pogledu prirode i ustrojstva objašnjenja. Držimo da je u antropologiji neophodno i aksiomatsko da treba „objasniti sebe“ – tako što će se u objašnjenju svoji ciljevi učiniti eksplicitnim – pre nego što se pređe na eksplanatorne iskaze o kulturnim fenomenima. Neki antropolozi su u tome bili savesniji od drugih. Nažalost, taj se aksiom često ne poštuje, češće onda kada antropolog ocenjuje kvalitet tuđeg objašnjenja nego kada predlaže sopstvena. Kao što nedavna debata u našoj oblasti obilato pokazuje, za bilo koju vrstu antropologije može se pokazati da je žalosno manjkava ako se ciljevi jednog eksplanatornog programa zamene ciljevima drugog eksplanatornog programa. Situacija se dodatno komplikuje

kada se jedan učesnik u raspravi poziva na „naučna“ pravila ponašanja i istraživanja ne bi li razobličio tvrdnje svog suparnika.

Ove redove su Fišer i Verner napisali podstaknuti raspravama kojima je zamajac dala kognitivna antropologija. Rasprava, pobuđena neodređenostima rezultata koje je proizvodio metodološki oslonac kognitivnih antropologa – komponentna analiza, vodila se između partikularista, „emičara“, idealista, „razumevača“ i univerzalista, „etičara“, materijalista, „objašnjavača“. Određujući svoju poziciju, obe su joj strane pridavale epitet „nauka“, kritikujući onu drugu iz perspektive ciljeva koje je postavljao njihov sopstveni eksplanatorni program. Prvo poglavlje monografije stoga osvetljava teorijske, metodološke i epistemološke pretpostavke kognitivne antropologije, pravca koji nastaje sredinom pedesetih godina XX veka u okviru američke antropologije, njena eksplanatorna obećanja, ali i metodološke probleme s kojima se suočila počev od sredine šezdesetih godina.

Razloge zbog kojih je kognitivnoj antropologiji relevantno posvetiti analitičku pažnju treba tražiti na nekoliko mesta. Na prvom mestu, ona je umnogome iznedrena kao pokušaj da se antropologija „ponaučni“, i to tako što bi se formalizovalo razumevanje. Kognitivni antropolozi su se nadali da je time moguće izbeći ključne mane i „razumevačkih“ i „objašnjavačkih“ eksplanatornih strategija, mane koje ni „objašnjavači“ ni „razumevači“ nisu propuštali da primete jedni kod drugih i, ne bi li razobličili svoje suparnike, neretko s posebnim zadovoljstvom naglašavali. Uzdali su se, naime, u to da će im formalizacija metoda omogućiti da izbegnu, s jedne strane, arbitrarnost „objašnjavačkih“ eksplanatornih strategija – etnocentrične, neutemeljene generalizacije i, s druge strane, arbitrarnost „razumevačkih“ eksplanatornih strategija – mnogobrojne, neproverljive interpretacije. Međutim, prvo poglavlje će pokazati da je kognitivna antropologija, uprkos navodno formalnom metodu za koji se verovalo da će ispuniti san o visoko eksplanatornoj antropološkoj nauci, završila

u istim metodološkim ćorsokacima koji će biti tipićni za potonju Gercovu interpretativnu antropologiju, koja se neretko opisuje kao vrhunac degradacije eksplanatorne moći, naućnog karaktera i društvene odgovornosti antropologije ili kao uvod u taj vrhunac – kao setva koja je omogućila antinaućnu postmodernistićku ųetvu (Gelner).

Dalje, polemike voćene povodom metodoloških nedostataka kognitivne antropologije nisu samo odigrale istaknutu ulogu u oųivljavanju spora izmeću „galilejevskog“ i „aristotelovskog“ poimanja naućnog objašnjenja već su umnogome doprinele produbljivanju jaza izmeću zastupnika idealistićkih i zastupnika materijalistićkih objašnjenja kulture, tj. jaza izmeću antropologa koji su za eksplanatorni oslonac uzimali idejne i antropologa koji su za eksplanatorni oslonac uzimali materijalne ćinioce. U amerićkoj antropologiji vidljivim posle smrti Franca Boasa, polemikama izmeću idiografa i nomotetićara i izmeću pobornika idealistićkih i materijalistićkih objašnjenja dodatni podstrek su dali sporovi oko „psihološke realnosti“ rezultata kognitivne antropologije, a jaz izmeću tih eksplanatornih strategija je joć viće produbljen. Polemike o primatu idiografskih ili nomotetićkih te idealistićkih ili materijalistićkih objašnjenja poćele su se ćitati kroz prizmu opozicije emsko : etsko. Dok su oni koji su stali na levu stranu tih parova suprotnosti poimali sopstveni eksplanatorni pristup kao jedini moguć, legitiman i objektivan naćin bavljenja antropologijom a druge videli kao jalove scijentiste, drugi su, podjednako smatrajući svoj pristup jedinim mogućim, legitimnim i objektivnim pristupom bavljenju antropologijom, prve videli kao jalove nenaućnike. Na primer, Marvin Haris, neumorni pobornik materijalistićkih i nomotetićkih objašnjenja, glasno se usprotivio „idealistićkoj eksproprijaciji kulture“, smatrajući da za „kognitiviste, poput Gudina, etsko i kultura ponaćanja ćine nerazumljive treperave senke na zidovima Platonove pećine“ i da je „pokućaj da se ta zakrųljala strategija nametne proućavanju svih sociokulturnih sistema umnogome doprineo tekućoj plimi opskuritanizma i nenaućnog od-

nosa prema ključnim društvenim pitanjima“. S druge strane, kognitivni antropolog Vord Gudino je tvrdio da Haris „nije naučio kulturu onih koje kritikuje“, da je emski pristup preduslov svakog opisa i objašnjenja i da „etsko, ako nije praćeno staranjem o emskom, ostaje zaglibljeno u beskorisnom cepidlačenju i zaokupljenosti spravama za beleženje“.

Potom su nešto savremeniji kognitivni antropolozi istupili s ambicijom da preporode čitavu antropološku metodološku produkciju i uvećaju eksplanatornu moć discipline. Međutim, oslanjajući se na „galilejevski“, deduktivno-kauzalni tip objašnjenja kao na jedinu naučnu i eksplanatorno plodnu strategiju u disciplini, previše čvrsto ukopavajući svoje položaje na desnoj strani gorenavedenih parova suprotnosti i povlačeći nepropusnu graničnu liniju između objašnjenja i razumevanja, novi kognitivni antropolozi su svom programu uskratili upravo one sadržaje koji su im bili potrebni da bi podržali empirijske temelje na kojima je njihov program deklarativno počivao, sadržaje koje im je mogla obezbediti saradnja s onim antropolozima koje su kudili – onima koji su stali na levu stranu navedenih parova suprotnosti.

Najzad, prvo poglavlje osvetljava kako je kognitivna antropologija, koja je stvarnost sagledavala kao proizvod epistemoloških navika stečenih kulturom, a samu kulturu kao ustanovljenu na samosvojnom sistemu pravila, pripremila plodno tle za prihvatanje eksternalističkog sagledavanja nauke u antropologiji. Da kategorijalni prtljag istraživača ne bi kontaminirao etnografsku građu, antropolozi „razumevači“ su smatrali da je neophodno razumeti kulturu „iznutra“ – emski, te da emsko razumevanje mora činiti preduslov svakog valjanog opisa i svakog validnog objašnjenja. Emski orijentisanim antropolozima je bilo potrebno razumevanje koncepata kojima barataju proučavani a svoje značenje dobijaju u kontekstu u kom nastaju i funkcionišu. Uporište za svoje tvrdnje su na interdisciplinarnom polju našli u filozofiji običnog jezika: Piter Vinč je u drugoj polovini pedesetih godina preuzeo Vitgenštajnovu ideju „oblika života“ i primenio je na razumevanje

društvenih aktivnosti, ustvrdivši da istraživač mora razumeti verovanja i delanje proučavanih u kategorijama pravila svojstvenih proučavanom „obliku života“, bilo da je u pitanju domorodački ili naučni oblik života – shvatajući ovaj drugi kao tek jedan u nizu domorodačkih oblika života sa sebi svojstvenim pravilima igre i sebi svojstvenim načinom konstruisanja stvarnosti. Gledište kognitivnih antropologa da kulturu čini osoben skup pravila koji uređuje stvarnost i koji je nužno razumeti emski, poduprto je filozofijom običnog jezika, te je antropologija spremno dočekala eksternalističko sagledavanje nauke kao kulture koja i sama počiva na samosvojnom sistemu pravila, poseduje sebi svojstven temelj njihovog opravdanja i – poput bilo koje druge kulture – podložna je proučavanju sredstvima same antropologije.

Drugo poglavlje posvećeno je raspravi o racionalnosti i relativizmu, jednoj od najpoznatijih rasprava u istoriji filozofije nauke i jednoj od najvatrenijih rasprava o objektivnosti i relativizmu u društvenim naukama, koja se vodila od šezdesetih do osamdesetih godina XX veka na interdisciplinarnom preseku filozofije, sociologije i antropologije. U ovom se poglavlju razmatra zašto se jedan filozofski problem ispoljio u tako akutnom vidu u antropološkim polemikama o objašnjenju.

Rasprava o racionalnosti i relativizmu na interdisciplinarnom koloseku počinje šezdesetih godina, u vreme kad se u antropologiji vode polemike o „psihološkoj realnosti“ rezultata dobijenih komponentnom analizom, o mogućnosti etnografa da objektivno i verno opiše etnografsku stvarnost i o tome da li etnografsku stvarnost treba objašnjavati univerzalistički ili partikularistički. U „prvoj inkarnaciji“ rasprave o racionalnosti, kako je zgodno označava Pol Rot, sukobili su se racionalisti univerzalisti i racionalisti lokalisti. Racionalisti univerzalisti, umnogome nalazeći svoje filozofsko uporište u učenju Karla Popera, smatrali su ne samo da sve nauke, nezavisno od svog predmeta proučavanja, treba da slede jedan tip objašnjenja – deduktivno-kauzalni već i da može postojati

samo jedna, od konteksta nezavisna i na svaki kontekst primenljiva, kritička racionalnost. Etika kritičke racionalnosti u Poperovoj filozofiji zapravo je drugo lice društvene otvorenosti: kognitivno i društveno zdravlje su dve strane iste medalje, dok je dobro, otvoreno, slobodno, demokratsko društvo zapravo proširena naučna zajednica. Racionalisti u antropologiji su smatrali da je ne samo moguće naći natkulturni zajednički imenitelj zahvaljujući kom bi objasnili verovanja i prakse proučavanih već i da je to neophodno ako antropologija drži do nastojanja da bude ne samo komparativna i eksplanatorna već i društveno odgovorna disciplina. S druge strane, racionalisti lokalisti su svoje uporište našli u poznoj filozofiji Ludviga Vitgenštajna, čijim je idejama u filozofsko-antropološkim debatama o racionalnosti i relativizmu nov život dala Vinčova filozofska intervencija u antropološku metodologiju. Vinčova pozicija je obnovila neokantovsku, idiografsku, „razumevačku“ poziciju iz vremena borbe oko metoda u XIX veku: objasniti ljudsko ponašanje ne znači dedukovati uzročno objašnjenje iz nekakve, pretpostavljeno od konteksta nezavisne, univerzalne premise. Ideja o tome šta stvarnost jeste zavisi, naime, od konceptata kojima se ljudi služe u nekom „obliku života“. Ti koncepti nisu univerzalni, već pripadaju pojedinačnom „obliku života“, a značenje stižu kroz odnose s drugim konceptima svojstvenim tom „obliku života“. Prema tome, objasniti „oblik života“, tvrdio je Vinč, znači razumeti pravila koja upravljaju upotrebom konceptata, pa i koncepta racionalnosti, u konkretnom kontekstu. Vinčova pozicija je u antropologiji pala na već plodno tle. Evans-Pričard je u britanskoj antropologiji već izvršio snažan zaokret od antropologije kao nomotetske discipline redklif-braunovskog tipa ka disciplini čiji je cilj razumevanje sistema ideja koje vladaju u proučavanom kontekstu – pa i razumevanje mnogobrojnih načina da se bude racionalan – te njihovo prevođenje na jezik kojim se služi antropolog. S druge strane, epistemološko-relativistički pristup američke kognitivne antropologije nalagao je objašnjenje kulturnih fenomena kroz emsko razumevanje

pogleda na svet proučavanih, razumevanje kategorija koje se upotrebljavaju u konstrukciji „njihove stvarnosti“. Ta je stvarnost proizvedena u skladu s njihovim sistemom kategorija i pravila i stoga ga valja razumeti „iznutra“. Kada je Vinč ustvrdio ne samo da ne postoje natkulturni, univerzalni standardi racionalnosti – da je naučna racionalnost „racionalna“ samo u sklopu „igre“ zvane nauka, te da nije opravdano služiti se njenim pravilima u opisivanju i objašnjenju sveta koji je proizveden „igrom“ druge kulture – već i da su i sami koncepti istine i stvarnosti uslovljeni temeljnim premisama i epistemičkim normama neke „igre“, u antropologiji je uveliko bio pripremljen teren za eksternalističko sagledavanje nauke.

U „drugoj inkarnaciji“ rasprave o racionalnosti, sukob između racionalista univerzalista i racionalista lokalista postao je sukob univerzalista internalista i relativista eksternalista. Slično prvoj inkarnaciji te rasprave, u drugoj su univerzalisti zastupali stanovište da je racionalnost kategorija nezavisna od istorije i kulture i da univerzalna racionalnost može biti apriorno postulirana kao temelj za dedukovanje objašnjenja verovanja i praksi proučavanih. Univerzalni, kontekstualni, vanvremenski standardi racionalnosti postoje: oni su otelovljeni u zapadnoj nauci. Vinčova stanovišta dočekana su na kritički nož onih antropologa koji su branili univerzalnost i univerzalnu racionalnost zapadne nauke i mogućnost međukulturne samerljivosti i objašnjenja. Univerzalisti su Vinčovu poziciju, poput pozicije kognitivnih antropologa, teretili za „novi idealizam“ (Gelner) i ocrnili je kao borbu protiv „objašnjenja, predviđanja i kontrole“, „krstaški rat protiv navodno nadmenih tvrdnji nauke“ koji se vodi „paljbom snažnih antipatija i strasti“ (Horton). S druge strane, relativisti su smatrali da je svaka racionalnost, pa i racionalnost zapadne nauke, jedna u nizu mogućih racionalnosti. Racionalnost je proizvod istorijskog i kulturnog okvira u kom nastaje i postoji, te je i određeni vid racionalnosti, pa i onaj koji racionalisti smatraju univerzalnim, upravo ono što treba objasniti kao proizvod određenog istorijskog i kultur-

nog konteksta u kom taj pojam nastaje, opravdava se prema standardima tog istog konteksta i primenjuje se. Utoliko su relativisti odbacivali ideju „da su neki standardi i verovanja zaista racionalni a ne tek lokalno prihvaćeni kao takvi“, dok su racionaliste napadali tvrdnjom da su upravo „oni koji se suprotstavljaju relativizmu i određenom obliku znanja dodeľjuju privilegovan položaj stvarna pretnja po naučno razumevanje znanja i saznanja“ (Barns i Blur).

Temeljna razlika između prve i druge inkarnacije rasprave jeste to što je sada, osim verovanja i praksi proučavanih, trebalo objasniti i verovanja i prakse same naučne zajednice. Naučna zajednica se počela posmatrati kao jedna u nizu kulturnih zajednica, kao zajednica koja barata sopstvenim folklornim verovanjima, pa i verovanjima o tome šta je racionalnost, te je „preokret u filozofiji nauke učinio sociologa nauke sličnim antropologu, istraživaču drugih kultura“ (Holis i Luks). Svaka strana je ocrnjivala onu drugu, smatrajući da baš ona sama pruža adekvatnije objašnjenje sadržaja i dinamike smene naučnih teorija. Kad se postavilo pitanje opravdanja racionalizma ili relativizma, racionalisti su koristili apriorno postuliranu racionalnost kao univerzalni temelj eksplanansa bilo tuđih ili svojih uverenja, dok su, s druge strane, relativisti njihovu eksplanatornu strategiju dovodili u pitanje smatrajući da je upravo taj eksplanans ono što valja objasniti, tj. uzeti kao eksplanandum.

Iako bi se na prvi pogled moglo učiniti da pitanja koja su uobličena u raspravi o racionalnosti spadaju u domen isključivo rezervisan za mislioce specijalizovane za teorijske, usko filozofsko-antropološke poslastice kakve nudi ta vrsta umovanja, u drugom poglavlju će se pokazati da ta rasprava izlazi iz usko teorijsko-filozofskih okvira kad se postavi pitanje ne samo mogućnosti antropologije da opiše, razume i objasni verovanja Drugih već i pitanje komunikacije s kulturno drugačijima i pitanje kako urediti kolektivni život. Rasprava o racionalnosti i relativizmu izlazi iz usko teorijsko-filozofskih okvira bilo onda kad se razmatraju metafizičke, sociopolitičke

i etičke osnove i implikacije usvajanja racionalističkih ili relativističkih postavki, ili pak kad se te postavke na tim osnovama i zbog tih osnova brane. Ovo će poglavlje pokazati na koji su način univerzalisti nastojali da obezbede legitimacijski osnov racionalnosti kao univerzalnom, natkontekstualnom sredstvu koje su videli ne samo kao oruđe za samerljivost različitih kulturno proizvedenih verovanja i jemstvo ekplanatorne moći discipline već i kao sredstvo za objašnjenje uspešnosti nauke kao natkontekstualne i univerzalne, i kognitivno superioran neutralan metastandard koji je kadar da prosudi u sukobu različitih verovanja. S druge strane, pokazaće se kako su relativisti tom legitimacijskom osnovu osporavali univerzalnu validnost tako što su ga relativizovali kao samo jedan u nizu kulturnih običaja, opravdan sredstvima same te kulture. Ako se taj običaj proglasi za opšti, time se, tvrde relativisti, ponavljaju gresi naših evolucionističkih predaka a, prema kritičkim derivacijama relativističke teze, taj običaj može biti (zlo)upotrebljen u korist jednih, a na štetu drugih, i tako „proizvesti nemoralne posledice koje proističu iz namećanja zapadne racionalnosti drugima kao ‘superiorne’“ (Overing). Kako će postati jasno u poslednjoj četvrtini XX veka s usponom postkolonijalne, neomarksističke, feminističke i postmoderne kritike antropologije koje su kritički sagledavale referentne okvire proizvodnje i upotrebe etnografije, kao i s racionalističkom kritikom (intelektualnih, institucionalnih, etičkih, političkih i ostalih) implikacija samokritike same discipline – epistemološka i metodološka pitanja o tome kako Drugog spoznati, razumeti i objasniti postala su drugo lice etičkih i političkih pitanja o tome kako Drugog spoznati i predstaviti na moralno ispravan način.

Treće, i poslednje, poglavlje pozabaviće se raspravom koja je usko povezana s prethodnom raspravom – raspravom između realista i a(nti)realista. Pokazaće kako teorijske pretpostavke imaju normativno-saznajnu funkciju. Naime, zauzimanje jedne od ove dve metafizičke pozicije – realističke ili a(nti)realističke – presudno utiče na to kako će antropolog

sagledati prirodu entiteta koji su predmet njegovog proučavanja, koja će istraživačka pitanja postaviti i na koju će se vrstu entiteta osloniti pri gradnji objašnjenja svog predmeta proučavanja. Samorefleksivnim sagledavanjem naučne kulture kao jedne od mogućih kultura, pitanje „stvarnosti“ entiteta na koje upućuje neko verovanje proučavanih i kriterijuma za opravdanje i utemeljenje tog verovanja prebačeno je sa tradicionalnog predmeta proučavanja na teren opravdanja i utemeljenja same antropološke metodologije.

Kantovsku ideju da svi živimo i umiremo u svom konceptualnom okviru kojim je stvarnost posredovana moguće je čitati na tri potpuno različita načina (Lakatoš): „pesimistično“ (nemoguće je spoznati svet po sebi jer svi živimo u tamnici svog konceptualnog okvira), „optimistično“ (Bog je stvorio konceptualni okvir tako da bude veran svetu po sebi) i „revolucionarno“ (sami stvaramo svoje „tamnice“, te ih otud možemo i kritički sagledati i zameniti boljim okvirima). Na rasprave o objašnjenju u antropologiji se neposredno odrazilo to da li će antropolozi pesimistično, optimistično ili revolucionarno čitati ideju o konceptualnom okviru. Dok se na temelju Sapir-Vorfove hipoteze, kognitivne i interpretativne antropologije bira pesimistično čitanje, racionalisti, po pravilu realisti, biraju revolucionarno čitanje. Potonji su smatrali da pesimistično čitanje vodi u solipsizam i nihilizam koji ne samo da podriva mogućnost međukulturnog razumevanja i objašnjenja već i dopušta da se društveni život iza kulturnih vrata odvija zaštićen od vankulturne kritike. Ono što je ujedinilo u ideološkom pogledu potpuno različite kritike (kritike iz pozicije primenjene, neomarksističke, feminističke i scijentističke antropologije) na račun homogenog, samorefrentnog, omeđenog koncepta kulture koji čini osnov pesimističnog čitanja jeste pokušaj da se kulture razobruče iz njihovih hermetički zatvorenih konceptualnih okvira kako bi se rehabilitovala univerzalna objektivnost i istina o stvarnosti. One su nastojale da pokažu da povoda za pesimizam i nema: ono što rađa taj pesimizam – kultura, zapravo ni ne postoji, izuzev kao proizvod

konceptualnog ustrojstva samih pesimističnih antropologa. U trećem poglavlju će se dodatno razjasniti kako su racionalisti i realisti branili racionalizam i realizam ugrađen u zapadnu nauku kao natkulturan: (a) teleološkim tvrdnjama karakterističnim za evolucionizam, čija je svrha bila da dokažu da je u jednoj kulturi proizvedena ali na sve kulture univerzalno primenljiva nauka standard prema kom možemo meriti „stupanj razvoja“ racionalnosti drugih društava; (b) metafizičkim tvrdnjama da su naučni iskazi verni stvarnosti, tj. nastojanjem da se raskine veza između teorija i činjenica i učvrsti poljuljana veza između racionalnosti i objektivne istine i (c) sociološkim argumentima, čija je svrha bila da pokažu da je napredna tehnologija očigledan dokaz u prilog metafizičke tvrdnje da nauka najvernije odgovara svetu po sebi.

Poput prethodne monografije iz ove edicije, monografija koja se nalazi pred čitaocem ne preuzima na sebe odveć ambiciozno i nadmeno nastojanje da razreši polemike o objašnjenju u antropologiji, već nastoji da, u meri u kojoj je to moguće, s neutralne pozicije pristupi analizi njihovih izvora, tokova i ishoda. U završnim razmatranjima, autor ukratko rekapitulira ono što smatra ključnim tačkama polemike u objašnjenju u antropologiji i daje sebi slobodu da iznese uverenje o tome koje se pouke iz te rasprave mogu izvući.

I

NEOSCIJENTIZAM: KOGNITIVNA ANTROPOLOGIJA KAO „FORMALNA NAUKA“

Dok su u posleratnim godinama mnogi antropolozi, pogotovo u Britaniji, odustali od pokušaja da pretvore antropologiju u egzaktnu nauku, drugi su krenuli upravo tim putem. To je bio slučaj ne samo sa američkim kulturnim ekolozima i britanskim metodološkim individualistima nego – možda začuđujuće – i sa ljudima koji su radili u širokim okvirima američke lingvističke antropologije.

Eriksen i Nilsen (Eriksen & Nielsen 2001, 100)

Kognitivna antropologija se posebno odazvala na dva povezana pitanja koja su od centralnog značaja u savremenoj antropologiji. Kakav je status antropologije kao nauke? Koliko pouzdani mogu biti etnografski podaci?

Kolbi (Colby 1981, 425)

Ono što je potrebno jeste poboljšanje etnografskog metoda, kulturne opise je potrebno učiniti ponovljivim i tačnim, tako da znamo šta poredimo. Etnonauka, kao Nova etnografija nužna da bi se unapredila čitava kulturna antropologija, obećava. Etnonaučni pristup je danas [1964] star desetak godina i ima brzo rastući broj pristalica koji su saglasni u pogledu metoda i ciljeva, u tesnoj međusobnoj komunikaciji i dele entuzijazam za ozdravljenje i preporod etnografije.

Stertivent (Sturtevant 1964, 101)

1.1. Uvod

Kognitivna antropologija, čije temeljne teorijske, metodološke i epistemološke premise ovo poglavlje nastoji da osvetli, jeste antropološki pristup koji je nastao sredinom pedesetih godina XX veka u okviru američke antropologije. Njeni rodonačelnici¹ su je nazivali i etnonaukom, novom etnografijom, komponentnom analizom, etnosemantikom, formalnom semantičkom analizom i etnografskom semantikom.² Ovo poglavlje kritički sagledava njene osnovne teorijske postulate, njena metodološka i eksplanatorna obećanja, ali i metodološke probleme s kojima se počela suočavati sredinom šezdesetih godina XX veka. Relevantnost teorijsko-metodološke rekonstrukcije preduzete u ovoj monografiji proističe iz činjenice što je kognitivna antropologija, rukovodeći se pretpostavkom da kvalitetna i objektivna etnografija ne može nastati bez čvrste metodološke osnove formalnog tipa koja bi kulturne opise učinila objektivnim i validnim, pretendovala da ponudi neku vrstu metametoda kojim će se prodreti u srž kulturnih fenomena. U prvim tekstovima u kojima su kognitivni antropolozi opisivali svoj pristup gotovo je neizostavno njegovo određenje kao formalnog i strogo naučnog, ustanovljenog na čvrstim metodološkim procedurama. Svoju su misiju videli kao svojevrstan mesijanski poduhvat koji će unaprediti i preporoditi čitavu etnografsku i antropološku metodološku produkciju i omogućiti validne/istine etnografske opise.

O validnosti etnografskih podataka, ulozi dokaza i naučnom karakteru discipline raspravljalo se daleko intenzivnije i s daleko više optimističnog žara nego u okviru drugih pristupa, a pre svega s više optimističnog žara nego što će, u decenijama koje će uslediti, to biti slučaj u okviru teorijsko-metodoloških orijentacija što su se priklanjale samosvojnoj interpretaciji, neproverljivom, neponovljivom, metodološki nenormiranom tumačenju. Na krilima početnog optimizma i samopouzdanja, tvrdili su da će stvoriti antropologiju koja „omogućava da se rad [prethodnih etnografa] ponovi [kako

bi se] podigli standardi etnografske deskripcije“ (Goodenough 1967, 1203, cf. Frake 1964, 142–144). Etnonauka, tvrdilo se, „podize standarde pouzdanosti, validnosti i iscrpnosti etnografije“ (Sturtevant 1964, 123) i postaje „formalna nauka“ (Tyler 1969, 7). Nadali su se da će na taj način postaviti temelj za doseganje pouzdanog, kumulativnog, proverljivog/opovrgljivog antropološkog znanja. U pitanju je, dakle, san o metodološki normiranoj disciplini i konačnom trijumfu naučne antropologije nad nenaučnim pristupima. Ironijom sudbine, međutim, otvorili su put i ideji da je sva nauka etnonauka, ideji koja će, u okolnostima sprege između prelaska na eksterналиstičko sagledavanje nauke kao kulture i eksterne kritike kolonijalističke antropologije, zadati snažan udarac težnji da se antropologiji obezbedi naučni status.

Kognitivni antropolozi su kulturu poimali kao kontingentan način uređivanja „opservacionog haosa“, kao ideacijski i/ili kognitivni sistem koji se, na Boasovom tragu (cf. Kulenović 2015; 2016, 30–79), može sagledati kao uređen skup klasifikacija koji deli neka zajednica. Stanovište metafizičkog realizma – da ontologija prethodi epistemologiji, tj. da uređen, segmentiran i organizovan „svet po sebi“ postoji nezavisno od ljudske svesti, koja ga potencijalno može uobličiti preslikavanjem kategorija sveta u kategorije uma – napušteno je u korist neokantovskog stanovišta da se kulturno proizvedene kategorije, postojeće u umu svakog pojedinca, projektuju na spoljnu stvarnost koja se potom umu predstavlja kao uređena. Ako su kategorije pomoću kojih se svet uređuje proizvod kulturnog konteksta, a ne verni odraz nekakvog objektivnog poretka inheretnog svetu po sebi, različite kulture mogu baratati različitim kategorijalnim aparatima, te sledstveno tome, zaključili su kognitivni antropolozi, različite kulture mogu imati različite percepcije stvarnosti. Stoga osnovni predmet njihovog proučavanja postaje stvarnost kao „kulturno proizvedena stvarnost“. Ako je stvarnost kulturno proizvedena i ako ima onoliko „stvarnosti“ koliko ima i kultura koje je „uređuju“, kognitivni antropolozi su držali da svakoj kulturi valja prići kao jedinstvenom strukturisanom univerzumu i

otkriti strukturu te stvarnosti u kategorijama *proučavanih* subjekata. Kao cilj istraživanja postavljeno je otkrivanje načina na koji pripadnici neke zajednice uređuju sopstveni univerzum, tj. otkrivanje pravila koja, kako se verovalo, leže iza ljudskog opažanja i ponašanja i koja ljudsko opažanje i delanje usmeravaju u određenom pravcu na kulturom određen način.

Kognitivni antropolozi su nastojali da razviju formalne istraživačke tehnike čija bi svrha bila da se predupredi „kognitivna inercija“ (Colby 1966, 9), tj. da se suspenduju teorijske pretpostavke i kategorije istraživača, da se osvetle organizacioni kognitivni/kulturni principi koji leže iza kulturnog ponašanja i da se objektivno i pouzdano predstavi svet onakav kakav je uobličen klasifikacionim/kognitivnim/kulturnim kriterijumima istraživane grupe, kakav postoji „u glavama“ njenih pripadnika (pod pretpostavkom da su kulturne kategorije ravnomerno distribuirane među pojedincima). Proučavanje stvarnosti u kategorijama *proučavanih*, onakvim kakve one zaista postoje u umu proučavane grupe, jemčilo bi objektivnost antropoloških iskaza, nasuprot proučavanju u kategorijama etnografa koje bi ne samo osiromašile potencijalno beskrajno bogatstvo raznovrsnih kulturnih ustrojstava već bi nužno „inficirale“ nepoznati kulturni sadržaj i, u krajnjem ishodu, učinile etnografske iskaze neobjektivnim.

Kognitivni antropolozi su bili uvereni da će rešiti otvoreno pitanje kako proniknuti u značenja koja leže u osnovi ljudskog delanja, kako ih razumeti i kako adekvatno prevesti jezik kategorija istraživanih na jezik kategorija istraživača (Colby 1966, 13–14, kurziv u originalu; Sturtevent 1964, 106):

Gotovo sve etnografske analize u svojoj srži počivaju na prevođenju: stavovi i vrednosti, iskustvo i tradicija naroda neizbežno su opterećeni značenjem koje je sadržano u jeziku. Posledično, ne prevodi se *jezik*, prevode se *kulture*. O etnografiji se zapravo može misliti kao o vidu prevođenja.

Nužno je razumevanje jer, usled nesamerljivosti semantičke dvaju područja, prevođenje obavljeno pre semantičke

analize dovodi do nesavladivih teškoća [...] Rešenje starog problema prevođenja može se zapravo smatrati jednim od zadataka etnonauke.

Kognitivni antropolozi su tvrdili da će postići komparativnu samerljivost opaženog i opažajnog konteksta, uveravajući pritom da su kadri da iznađu formalni algoritam koji bi jemčio adekvatnost procedura u kontekstu otkrića. Otuda su ne samo skoro mesijanski obećavali da će uspeti da proizvedu objektivne etnografije – u skladu s boasovskom koncepcijom objektivnosti – već i da će formalizovati i „ponaučiti“ razumevanje, koje su (neo)pozitivistički kritičari odbacivali kao nenaučnu strategiju. Tako će, smatrali su, uspeti da izbegnu sve optužbe za nenaučnost koje su tokom istorije discipline „objašnjavači“ upućivali „razumevačima“ (cf. Kulenović 2016).

Kognitivna antropologija je, dakle, nastojala da uvede čvrste metodološke procedure za prikupljanje i analizu etnografske građe, da eliminiše predrasude istraživača i da, u emskom maniru, sistematski otkrije pogled na svet pripadnika istraživane kulture. Nova etnografija je obećavala da će:

- operacionalizovati i unaprediti etnografski metod;
- da će deskripciju, razumevanje i objašnjenje kulture učiniti preciznim i intersubjektivno proverljivim, tj. da će biti u stanju da proverava svoje procedure i nalaze;
- da će proizvesti kumulativno „znanje o znanju“;
- da će pružiti uzročna objašnjenja kulturno uslovljenog ponašanja;
- pa čak i da će uspeti da predvidi ponašanje proučavanih subjekata.

Kognitivni antropolozi su se, dakle, nadali da će uspeti da dosegnu upravo one atribute „slike nauke“ koji će nedostajati potonjoj interpretativnoj antropologiji, a da će u isti mah izbeći ključne kritike upućene strukturalnoj antropologiji, i

to pre svega one koje su se ticale proizvoljnog ustanovljenja kategorija na kojima počiva strukturalna analiza i nemogućnosti provere njenih rezultata.

Međutim, uprkos nastojanju da antropologiju učini formalnom naukom, naukom koja bi *formalizovala razumevanje* nastanka, distribucije i transformacije kulturnih pojava, kognitivna antropologija je zapala u iste one teorijske, metodološke i epistemološke ćorsokake karakteristične za interpretativnu antropologiju, koju će narednih decenija „branioci nauke“ smatrati personifikacijom eksplanatorno isprazne nenauke s pogubnim društvenim posledicama.³ Kognitivni antropolozi su imali ambicije da formalizuju kontekst otkrića u trenutku kad se u filozofiji nauke već odustalo od nade da je taj kontekst moguće formalizovati. Otuda ne čudi što se ispostavilo da su se, umesto na formalne metode, oslanjali na sopstvenu intuiciju, inspiraciju i maštu koje, naravno, izmiču formalizovanju u metodološki algoritam. Međutim, ono što se ispostavilo kao daleko veći problem jeste to što, uprkos velikim obećanjima, *ni* u kontekstu *opravdanja* nisu uspostavljene procedure kojima bi se mogla proveriti adekvatnost, ispravnost, tačnost, istinitost, stvarnost ili validnost *istraživačevih* rezultata za koje se verovalo da bi nekako trebalo da budu verni onome što se nalazi u glavama informanata. Rezultate dobijene komponentnom analizom nije bilo moguće proveriti, budući da su kognitivni antropolozi, preuzevši lingvističko stanovište da ljudi nisu svesni operacija koje se odvijaju „u njihovoj glavi“, sami sebi izmakli uporište za takvu proveru. Ako se prihvati gledište da su metodi primenjeni u kontekstu opravdanja ključni za razdvajanje objektivnih, javnih, ponovljivih i opovrgljivih naučnih rezultata od subjektivnih interpretativnih maštarija (tj. naučnih od nenaučnih iskaza), kognitivna antropologija nije uspela da razvije metode kojima bi bila kadra da reši probleme što su proisticali iz neodređenosti kriterijuma njenog nosećeg metodološkog programa – komponentne analize, kao dela šireg problema povezanog s pitanjem subdeterminacije teorije podacima, pi-

tanjem koje je u slučaju kognitivne antropologije čitano kroz prizmu rasprave etsko : emsko.

Uprkos svom navodno formalno operacionalizovanom metodu, koji je obećavao proizvodnju pouzdanih, objektivnih, validnih, proverljivih ili opovrgljivih etnografskih deskripcija i/ili objašnjenja, i uprkos tome što je u udžbenicima iz istorije discipline mahom označena kao vrhunac naučnosti antropologije, kognitivna antropologija je patila od kvalitativno istih nedostataka koji će biti pripisani potonjoj, po mnogim proglasima, nenaučnoj interpretativnoj antropologiji, a da pritom nije rešila ni probleme koje je nasledila od strukturalne lingvistike i koje je delila sa strukturalnom antropologijom.

1.2. Rekonceptualizacija predmeta proučavanja: kultura kao jezik, kulturna pravila kao gramatička pravila

*Uloga kulture da ljudima obezbedi red u njihovoj
vaseľeni od ključnog je i većitog značaja za disciplinu.*

Onuki-Tirni (Ohnuki-Tierney 1981, 451)

Tokom istorije antropoloških teorija i metoda, koncept kulture se menjao shodno promeni konteksta u kom disciplina živi i u kom oni koji se njome bave misle. U udžbeničkim pregledima istorije antropoloških teorija, već je opšte mesto da su Kreber i Klakon još početkom pedesetih godina XX veka izdvojili preko sto pedeset različitih definicija kulture. U zavisnosti od intelektualne i naučne mode, vladajućeg ideala naučnosti i „slike nauke“, pa čak i pod pritiskom društvenopolitičkih činilaca, kultura je konceptualizovana: kao spisak obeležja koja se mogu porediti kroz vreme i prostor, kao skup vrednosti, normi i verovanja koje deli jedna zajednica; kao empirijski opažljiv fenomen koji treba objasniti ili kao teorijski/eksplanatorni neopažljiv fenomen zahvaljujući kojem

možemo objasniti opažljive fenomene; kao „stvarno postojeća“ pojava ili kao analitički model koji stvara istraživač; kao ekplanandum ili kao eksplanans. Antropologija je inspiraciju za teorijsku konstrukciju pojma kulture pronalazila i u srodnim disciplinama za koje se verovalo da bi je mogle snabdeti eksplanatorno plodnim modelima, pa je tako kultura posmatrana kao organizam, kao adaptivni sistem, kao jezik. U prethodnoj monografiji iz ove edicije (Kulenović 2016) predloženo je da teorijsko (ili čak metafizičko) opredeljenje za jednu od mogućih konceptualizacija kulture presudno utiče na to kako će biti ustrojen eksplanatorni okvir discipline budući da se eksplanatorna uporišta, problemi koje disciplina sebi postavlja i rešenja koja nudi menjaju shodno promenama u poimanju kulture.

Antropologiju su rodonačelnici i pobornici kognitivne antropologije videli kao disciplinu koja pati od „samonametnutog izolacionizma“ (Kay 1970, 5). Smatralo se da se izlaz iz te autarhične pozicije može naći u srodnim disciplinama iz kojih bi antropologija mogla crpiti korisne teorijsko-metodološke pozajmice. Pod snažnim teorijsko-metodološkim uticajem koji je od sredine pedesetih godina XX veka na antropologiju vršila lingvistika, sve je više maha uzimalo korišćenje modela jezika kao metodološkog modela (v. Hymes 1964a; Durbin 1972).

Bihejviorizam, vladajuća paradigma u lingvistici i psihologiji od dvadesetih godina XX veka, bio je zainteresovan isključivo za proučavanje manifestovanog, neposredno opažljivog i merljivog ljudskog ponašanja. Tvrdi empirizam/pozitivizam na kojem je počivala bihejvioristička teorija usredsređena na vezu između stimulansa i reakcije nije se bavio time šta se događa u „crnoj kutiji“ uma. Kako ističe Foks (Fox 1996, 331):

Nema sumnje da je bihejviorizam bio naučan – zahtevao je opovrgavanje hipoteza, funkcionisao je kroz induktivni metod [sic!], bio je navodno objektivna, a rezultati na ovaj način proizvedenih nalaza bili su ponovljivi. Među-

tim, kao sveobuhvatna teorija ljudskog ponašanja imao je jednu manu: bio je pogrešan. Iako je neke stvari objasnio, kad se stiglo do pitanja primene njegovih postavki na druge oblasti [na primer, na pitanje učenja jezika], on jednostavno nije mogao da se izbori s podacima koje je trebalo objasniti.

Iako je poslužio kao zdrava revizija subjektivizma svojstvenog introspekcionističkim pristupima u psihologiji, do pedesetih godina se broj anomalija s kojima se suočio toliko umnožio da je bihejviorizam završio u nekoj vrsti „intelektualnog zatvora“ (D'Andrade 1995a, 9): na primer, Tolman je pokazao da i relativno jednostavna stvorenja poput pacova u svom umu imaju kompleksnu mapu sopstvenog okruženja zahvaljujući kojoj donose odluke i da se ta mapa ne može redukovati na kategorije stimulansa i reakcije, dok je Pijaže pokazao da deca tokom svog razvoja konstruišu sve složenije modele sveta koji ih okružuje (ibid.). S druge strane, „kognitivna revolucija“ koja se pedesetih godina odvijala u lingvistici duguje Čomskom (v. Kroenenfeld et al., eds., 2011) koji je lingvistiku preusmerio ka proučavanju pozadinskih, generativnih, transformacionih osnova jezika. On je pokazao da naučiti koje reči mogu slediti druge reči ne znači naučiti neki jezik. Naprotiv, da bi bio kadar da govori neki jezik, čovek mora ovladati srazmerno ograničenim skupom pravila – gramatičkim pravilima, koja se ne mogu opisati niti objasniti u kategorijama teorije stimulans-reakcija. Poput kognitivnih mapa, gramatika je „objekat“ što se nalazi u sferi koja nije neposredno opažljiva – u umu pojedinca.

Opadanje snage i uticaja dotad vladajućeg bihejviorizma, kome je bio svojstven snažan naglasak na empirizmu i otklon od svakog vida antipozitivističkog idealizma, odrazilo se i na shvatanja o tome šta je cilj antropologije, na konceptualizaciju predmeta njenog proučavanja i ustrojstvo njenog eksplanatornog aparata. Kad je kognitivna revolucija zahvatila srodne discipline, britanska, francuska i američka antropo-

logija su već bile usmerene na proučavanje ideja, verovanja i vrednosti (v. D'Andrade 1995a, 12–14). Preuzimanje modela koje je nudila strukturalna lingvistika, u antropologiji je dalo dodatni podsticaj snažnom zaokretu od bihejviorističkih i materijalističkih pristupa ka mentalističkim, idealističkim pristupima (v. Durbin 1972, 386). Predmet lingvistike – otud i kognitivne antropologije građene pod njenim uticajem – preselio se iz područja neposredno opažljive stvarnosti u područje neopažljive stvarnosti, stvarnosti konstituisane u umu pojedin(a)ca.⁴ Britanski antropolozi su težište svojih istraživanja sve više prebacivali sa terena opažljivog ponašanja karakterističnog za funkcionalistički empirizam na teren idealističkog proučavanja neopažljivih ideja. Tu je promenu prethodno najizrazitije nagovestio Evans-Pritchard, koji se zalagao za koncepciju antropologije koja više „tumači nego što objašnjava“ (cf. Kulenović 2016, 63–64). S druge strane, vitgenštajnovska filozofija koja je sredinom pedesetih godina zauzimala značajno mesto na anglo-američkoj filozofskoj sceni omogućila je autorima poput Dreja i Vinča da se snažno usprotive pozitivističkoj težnji ka normiranju društvenih nauka prema jednom metodološkom modelu i da brane legitimost stanovišta da je metod nužno prilagoditi predmetu proučavanja. Na interdisciplinarnom polju je pedesetih godina izvršen snažan napad na hipotetičko-deduktivni model objašnjenja kakav je predlagao Hempel. Kritike upućene na račun deduktivno-nomološkog objašnjenja koje je pokazivalo zašto su neke pojave morale da se dogode oživele su „razumevačku“ tradiciju nastalu u drugoj polovini XIX veka i rekontekstualizovale je u novu filozofiju koja je razumevanje shvatala kao semantičku, a ne kao empatičku kategoriju (cf. *ibid.*, 97–112).

U takvoj intelektualnoj klimi, osnovna teorijska pretpostavka kako strukturalne antropologije, pre svega u Francuskoj, tako i kognitivne antropologije u Americi, bila je da je organizacija znanja u nelingvističkim oblastima formal-

no slična organizaciji gramatičkog znanja.⁵ Arhimedovsko uporište teorijsko-metodološkog okvira kognitivne antropologije, usredsređene na proučavanje kulture kao ideacijskog sistema – kulture koja, kako se verovalo, predstavlja kognitivnu organizaciju kakva postoji „u glavama pojedinaca“ – počivalo je na uverenju da je nelingvistička kultura formalno organizovana na način koji bi bio analogan funkcionisanju lingvističke strukture. I kognitivna i strukturalna antropologija su formalne analitičke modele potekle iz lingvistike primenile na etnografske podatke kako bi proučile konceptualni okvir na kom počiva kultura. Smatralo se da se jezik i kulturni fenomeni nalaze u istoj epistemološkoj ravni, te da će otud metodi preuzeti iz lingvistike nedvosmisleno biti primenljivi na proučavanje ustrojstva ljudske misli i ljudske kulture. Jezik je sagledan kao struktura koja postoji isključivo u sferi neopažljivog, u ljudskom umu. Kao što je jezik posmatran kao konceptualni kod koji leži iza govora, tako je kultura posmatrana kao konceptualni kod koji leži iza društvenog ponašanja (D'Andrade & Romney 1964, 230–231):

Verujemo da se antropolozi usmeravaju na proučavanje naučenih kodova koje deli grupa pojedinaca [...] Termin „kod“ koristimo da bismo označili skup pravila za prikladnu konstrukciju i interpretaciju poruke; stoga je kod deo procesa komunikacije u kojem pošiljalac šalje poruku primaocu u nekom kontekstu, služi se nekim fizičkim sredstvom da prenese signal. [...] Isti kod se može koristiti da se pošalju različite informacije i ista informacija se može poslati različitim signalima poslatim različitim sredstvima. Signali čine stvarno ponašanje, dok se kod sastoji od pravila i zajedničkog razumevanja zahvaljujući kojima se signali transformišu u poruke koje nose informaciju. Kada kažemo da osnovno interesovanje antropologa koji proučavaju kogniciju čine društveno naučeni kodovi, mi ne impliciramo da su kodovi osnovni tip podataka za sve antropologe. Ako, međutim, „kulturu“ definišemo u katego-

rijama komunikacije, možda „kod“ tačnije nego „signal“ ili „informacija“ opisuje ono što mnogi antropolozi intuitivno osećaju da čini prikladan predmet analize. [...Ako ponašanje posmatramo kao signal], onda se zadatak antropologa sastoji u proučavanju koda koji te signale čini razumljivim.

Jezik je, dakle, bio samo sredstvo da se priđe kulturnim kategorijama (Colby 1966, 3):

Termin „etnografska semantika“ odnosi se na semantiku određene kulture koja čini predmet proučavanja. „Etnografska semantika“ se može bliže definisati kao proučavanje onih aspekata značenja u nekom jeziku koja otkrivaju nešto o kulturi. Ona se prema rečima odnosi kao prema sredstvu, a ne cilju. Krajnji cilj razumevanja jesu sudovi, emocije i verovanja koji leže iza upotrebe reči.

Pošto je osnovni cilj lingvistike bio otkrivanje gramatičkih pravila, kao cilj nove etnografije postavljeno je pronalaženje jeziku analogne „kulturne gramatike“. Trebalo je otkriti kako ljudi konstruišu svoj svet „iz načina na koji o njemu govore“ (Frake 1962, 74). Pošto se kulturne kategorije odražavaju u jeziku, pretpostavljalo se da upravo jezik, kao organizovani, uređeni i zajednički sistem za izražavanje kulturno relevantnih kategorija, etnografu otvara put da direktno „uđe u glavu domorodaca“⁶ i pronikne u mehanizme kojima konstruišu svoj univerzum.

Poput evropske strukturalne antropologije, ciljem američke kognitivne antropologije – oslonjenim na ideju da se ljudska kognicija zasniva na određenim pravilima i da stvarnosna organizacija sveta neke grupe odgovara njenoj mentalnoj slici sveta – smatralo se upravo pronalaženje tog kulturno kontingentno definisanog reda: deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja, tj. relacionih principa koji uređuju neku pojamovnu shemu (Žikić 2009, 331–333).

Jedna od temeljnih pretpostavki kognitivne antropologije jeste da svaka kultura uređuje opservaciono iskustvo u kate-

gorizovan, organizovan i koherentan sistem. Uz to, svaka kultura „redukuje opservacioni haos“ *na osnovu sebi svojstvenih pravila* (Sturtevant 1964, 100; Ohnuki-Tierney 1981, 198). Kognitivni antropolozi krenuli su putem koji je utabalo Dirkemovo i Mosovo zanimanje za sisteme klasifikacija,⁷ Boasovo proučavanje eskimske percepcije boje vode i leda koje je pokrenulo talas interesovanja za odnos kulture, percepcije i kognicije, kao i sapir-vorfovsko stanovište lingvističkog relativizma koje iskustvo shvata kao uobličeno „kaleidoskopskim tokom impresija“ (v. Vorf 1979[1956]).⁸ Nezavisno od Levi-Strosa, Liča ili Daglasove, novi etnografi su svoje metafizičko uporište našli u ideji da su upravo kontigentni kognitivni obrasci ono što uređuje svet, ono što svrstava njegove fenomene u omeđene i koherentne kategorije. Kognicija ili kulturna epistemologija prethode ontologiji, *a stvarni svet je u velikoj meri izgrađen na kognitivnim navikama određene grupe*. Ukratko, kategorije uma su te koje se preslikavaju u stvarnost koja se potom opaža kao uređena. Kako je tvrdio jedan od rodonačelnika kognitivne antropologije: „Ono što etnografski opis nastoji da predstavi je *teorija*, a ne fenomeni po sebi“ (Goodenough 1957, 168; kurziv N. K.).

Kako, razmatrajući sličnosti između srpske etnologije i američke antropologije, primećuje Žikić (2008, 118): „Američku verziju ‘baboloških’ proučavanja ‘pogača i pregača’ – karakterističnih za tzv. klasičnu srpsku etnologiju koja je počela da umire zajedno sa sopstvenim predmetom proučavanja, srpskim selom – „obesmišljenu dodatno i time da je svaki Indijanac dobio svog antropologa, smisleno refediniše drugačiji pogled na ‘Čoveka i njegov svet’“. Žikić dodaje da je redefinisani pogled kognitivne antropologije na „čoveka i njegov svet“ „zadržao ‘Čoveka’ na nivou biološke paradigme, a posvetio se ‘njegovom svetu’ iz perspektive koju je namećao, prosto, dotadašnji razvoj antropologije, obznajući to da psihološka osnova ‘babe’ može biti jedinstvena, ali da ne postoji nijedna ‘Baba’, paradigmatička za ljudski rod, kao i da

zato postoji nebrojeno načina ispoljavanja poimanja 'babe', kulturno uslovljenih, razume se“.

Upravo je pretpostavka da je cilj opisati teorije, a ne fenomen po sebi, izvršila snažan uticaj na koncept objašnjenja u antropologiji: ono što je relevantno razumeti, opisati ili objasniti nisu „babe paradigmatke za ljudski rod“ ili „babe po sebi“, već ono na šta Žikić upućuje kao na mnogobrojne kulturno uslovljene načine ispoljavanja poimanja „bába“.

Za razliku od tradicije metafizičkog realizma, kultura se, dakle, ne posmatra kao verna stvarnosti po sebi. Eventualno prepostojće kategorije sveta nisu ono što uobličava kulturne kategorije, te se ni istraživanje ne usredsređuje na uređenu, segmentiranu stvarnost po sebi koja bi se odslikavala u umu kao u ogledalu. Međutim, smisao i značenje kulturnih kategorija ne može se utvrditi ni proučavanjem kategorija uzetih za sebe, izolovanih od drugih kategorija (Colby 1966, 6):

Uticaj švajcarskog lingviste Ferdinanda de Sossura je bio najznačajniji u Evropi i on se danas [1966] najviše citira u lingvističkim studijama. [...] Sosurov pojam vrednosti ili kontrasta [...] jeste srž semiološke teorije: pojmovi stiču značenje isto kao što ga stiče ono što danas zovemo fonemom – na osnovu različitosti od drugih elemenata, a ne na osnovu nekakvog pozitivnog svojstva inherentnog svakoj pojedinačnoj fonemi. Fonema /x/ razlikuje se od foneme /y/ na drugačiji način nego što se razlikuje od foneme /z/. I pojmovi imaju to obeležje. Osnovno značenje više počiva u razlikama među pojmovima nego u nekakvom posebnom svojstvu inherentnom sâmim pojmovima. To su nedavno ponovo istakli Frejks i Konklin, analizirajući skupove kontrasta, i Gudino i Lonsberi, sprovodeći komponentnu analizu srodničnih termina.

Uverenje koje su usvojili kognitivni antropolozi, u interdisciplinarnoj sferi je pedesetih godina dodatno osnaženo zahvaljujući oksfordskoj filozofiji običnog jezika inspirisanoj

radom poznog Vitgenštajna (v. Kulenović 2016, 151–153). Za razliku od stanovišta da se značenje uspostavlja eksterno – u odnosu na svet po sebi, značenje se uspostavlja unutrašnjim odnosima i vezama u samom jeziku, ili „jezičkim igrama“. Utoliko su koncepti i njihovi međusobni odnosi (a ne objektivna stvarnost) ono što igra utemeljivačku ulogu, a značenja koja postoje u okviru neke „jezičke igre“ uspostavljena su na osnovu pravila svojstvenih datoj igri. Bilo da je u pitanju „kulturna igra“, „naučna igra“ ili bilo koja druga igra. U tom pogledu, nije teško uočiti da se vitgenštajnovske ideje vrlo skladno uklapaju u antropologiju koja kulturu posmatra kao proizvod samosvojnog sistema pravila.

Etnonaučnici su smatrali da je za objašnjenje različitih kulturnih formi koje su shvaćene kao slične jezičkim formama, nužno otkriti skrivena pravila koja proizvode kulturu. Objasniti vidljive kulturne forme (eksplanandum) znači otkriti skrivena, pozadinska kognitivna pravila (eksplanans) koja pojedinci nesvesno koriste kad stvaraju opažljive kulturne forme. Pošto se polazilo od toga da je „kultura skup klasifikacija [određenog] društva“ (Sturtevant 1964, 100), postulirano je da je vidljive kulturne fenomene, ponašanje i prakse moguće objasniti tako što bi se otkrili sistemi klasifikacije na osnovu kojih neko društvo organizuje sopstvenu stvarnost, tj. minimalni kriterijumi na osnovu kojih se uspostavlja međusobno razlikovanje konceptualnih kategorija. Etnonaučnici su prihvatili ideju (v. Harris 1976) da iz širokog spektra mogućih glasova (fonetskih jedinica) koje čovek može proizvesti, a koji su dostupni „objektivnom“ posmatraču, određeni jezik bira glasove koji se od ostalih glasova tog jezika razlikuju kroz međusobne kontraste, tvoreći na taj način smislene i značenjske jedinice nekog jezika (foneme). Etnosemantika je preuzela ideju da nijedna kultura ne klasifikuje apsolutno sve aspekte opažene stvarnosti, već samo određene njene delove. Upravo u toj tački postaju jasnije sličnosti između evropske strukturalne i američke kognitivne škole mišljenja koja je snažno uticala na poimanje metoda – te otud i na poimanje

objašnjenja – kako u samoj disciplini tako i izvan nje. Ako se poslužimo programskom definicijom strukturalizma koju je predložio Lič (1972[1970], 25–26; kurziv N. K.), između kognitivne antropologije i strukturalizma se mogu uočiti znatne sličnosti:

Sve što znamo o spoljnom svetu saznajemo preko svojih čula. Pojave koje percipiramo imaju ona svojstva koja im pridajemo zavisno od načina na koji je ljudski um sazdan da razvrstava i tumači prispele sadržaje. Veoma značajno obeležje ovog procesa razvrstavanja jeste činjenica da na segmente delimo kontinuuume prostora i vremena kojima smo okruženi, te smo samim tim predodređeni da svoju okolinu zamišljamo kao skupine ogromnog broja posebnih elemenata koji pripadaju imenovanim klasama i da prolazjenje vremena shvatamo kao nizove odvojenih događaja. Stoga, kada konstruišemo veštačka oruđa [...] ili izmišljamo svečane obrede, odnosno pišemo istorijske studije o prošlosti, mi podražavamo *svome shvatanju* Prirode: proizvodi naše kulture razdeljeni su na segmente i *razvrstani na isti način na koji pretpostavljamo da su razvrstani proizvodi prirode*.

Struktura našeg kognitivnog sistema klasifikuje pretpostavljeno kontinuirani svet u diskontinuirane kategorije, što je pretpostavka kako strukturalizma tako i kognitivne antropologije.⁹ Kako je, programski predstavljajući osnovne postavke kognitivne antropologije, istakao jedan od njenih najvatrenijih pobornika, Stiven Tajler (Tyler 1969, 6–7; kurziv N. K.):

Zamislite na trenutak biće s druge planete, opremljeno celokupnim našim čulnim aparatom, kako prvi put opaža beskonačnu raznolikost prizora i zvukova sveta u kojem živimo. Zamislite potom da svojim kolegama kod kuće pokušava da opiše svet u naučnom izveštaju. Isprva bi sve bilo haotično! [...] Mi klasifikujemo jer bi u svetu u kojem ništa nije isto život bio nepodnošljiv [...] Naši metodi klasifikacije *potpuno su arbitrarni* i subjektivni. U spoljnom svetu

ne postoji ništa što zahteva da neke stvari idu zajedno, a neke ne. *Naša percepcija* sličnosti i razlika [...] jeste ono što određuje šta ide zajedno.

Upravo *klasifikovani* segmenti kulturne stvarnosti čine predmet proučavanja etnosemantike, zato što se baš oni smatraju *značajnim* za datu kulturnu zajednicu. „Rigorozni metod“ nove etnografije zasnovan je na ideji da leksička struktura proučavane grupe obezbeđuje dokaz o prisustvu konceptualne kategorije u umu, tj. da su kategorije označavanja objekata izomorfne s kategorijama u konceptualnom univerzumu grupe. To bi značilo da je osnovnim dokazom o postojanju određenih kognitivnih kategorija u umu smatrana činjenica da je određena kategorija *imenovana*: „Imena su i indeksi onoga što je nekim ljudima važno u njihovom okruženju, i sredstvo da se otkrije način na koji ti ljudi organizuju svoju percepciju okoline. Imenovanje se smatra jednim od osnovnih metoda nametanja reda percepciji“ (Tyler 1969, 6).¹⁰ Pretpostavljajući da „kulturno značajna kognitivna obeležja moraju biti podložna komunikaciji među ljudima kroz neki standardni simbolički sistem date kulture [eksplicirano je da će] razmena tih obeležja svakako biti podložna kodiranju u društveno najfleksibilnijem, i najproduktivnijem, komunikacijskom sredstvu – njenom jeziku“ (Frake 1962, 5). Kako je to sažeo Gudino (Goodenough 1957, 167–68; cf. Žikić 2008):

Društvo i kultura se sastoje od svega onoga što neko treba da zna ili u šta treba da veruje kako bi funkcionisao na način prihvatljiv njihovim članovima, i kako bi igrao bilo koju ulogu koju oni prihvataju za bilo kog svog člana. [...] To su forme stvari koje ljudi imaju u glavi, njihovi modeli za percipiranje, povezivanje i interpretaciju. [...] To *nije materijalni fenomen*; ne sastoji se od stvari, ljudi, ponašanja ili emocija. To je pre *organizacija* svega toga.

Kultura je shvaćena kao sistem znanja koje dele pripadnici jedne zajednice, a cilj analize sastojao se u utvrđivanju

sadržaja i organizacije tog znanja. Pošto su kognitivni antropolozi shvatali lingvistiku samo kao poseban slučaj etnografije, zadatak etnografa, kao i lingviste, bio je da opiše konačan skup poruka kao manifestaciju koda koji deli proučavana zajednica. Kultura se poima kao sistem zajedničke kognicije, a jezik kao sredstvo kojim se najneposrednije izražavaju pretpostavljeni organizacioni principi ljudske misli (Kay 1970, 10). „Empirijska nauka o značenju“ i „opšta teorija znaka“ (Goodenough 1956, 195; Goodenough 1957, 172) nastojala je da otkrije kod koji je uporišni skup za konstrukciju društveno prikladnog ponašanja i interpretaciju poruka. Smatralo se pritom da se sve vrste domorodačkih konstrukcija mogu proučavati etnonaučno (v. Frake 1964, 132; cf. Frake 1962):

Etnografija [...] je disciplina koja nastoji da objasni ponašanje nekog naroda opisujući društveno stečeno i društvu zajedničko znanje, ili kulturu, koja pripadnicima društva omogućava da se ponašaju na način koji njihovi sunarodnici smatraju prikladnim. Ta disciplina je srodna lingistici; zapravo, deskriptivna lingvistika samo je poseban slučaj etnografije. Budući da je domen njenog proučavanja, govorne poruke, sastavni deo šireg domena radnji i predmeta koji se mogu društveno tumačiti. Upravo je taj totalni domen „poruka“ (uključujući govor) ono što zanima etnografa. Etnograf, kao i lingvista, nastoji da opiše beskonačan skup promenljivih poruka kao manifestaciju zajedničkog koda, a taj kod je skup pravila za društveno prikladnu konstrukciju i tumačenje poruka.

Nova etnografija je, kako primećuje Risdžord (Risjord 2007, 411), sintetizovala trendove koji su već postojali u antropologiji XX veka: ideja da pojedinci dele kulturu i da se ona prenosi generacijama pozajmljena je od Boasa; ideja da su pravila i norme ponašanja veoma važan deo onoga što se deli i uči pozajmljena je od Malinovskog. Rezultat je bila teorija kulture koja je kulturu posmatrala kao skup naučenih i generacijama prenošenih pravila prikladnog ponašanja koji

postoji u umu svakog pojedinca. Budući da je znanje koje pojedincu omogućava da se ponaša prikladno u okvirima date zajednice naučeno od pripadnika kulture u kojoj živi, smatralo se da onaj ko se ponaša u skladu s kulturnim pravilima zna pravila kodiranja svojstvena datoj kulturi, te je tako cilj nove etnografije bio otkrivanje upravo tih kodova koji generišu kulturna pravila (Frake 1964, 133). Smatralo se da će etnograf time što će pronaći veze između domorodačkih koncepata i njihovog društvenog ili prirodnog okruženja identifikovati kriterijume koji su relevantni za odluku o tome šta jeste, a šta nije prikladno reći ili uraditi. Ukoliko se ta pravila mogu sistematizovati, kao što je to slučaj s gramatičkim pravilima, rezultat će biti teorija kulture koja objašnjava postupke pojedinaca kao proizvod primene opštih pravila na pojedinačne slučajeve (v. ibid. 2007, 410–413), što je osnovna pretpostavka hipotetičko-deduktivnog modela objašnjenja.

Etnonaučnici su preuzeli stanovište da jezik tvore *implicitna* pravila koja se koriste, ali koja korisnici jezika ne mogu da artikulišu budući da ih nisu ni svesni (Sosir 1977[1916], 140–141):

Dodaćemo da rasuđivanje nema učešća u primeni jezika; da su subjekti jezika u velikoj meri nesvesni njegovih zakona [...] sama proizvoljnost znaka štiti jezik od svakog pokušaja promene. Čak i kad bi bila svesnija no što je, masa ne bi mogla da ga stavi u pitanje. Jer da bi neka stvar bila stavljena u pitanje mora počivati na jednoj razumnoj normi.

Ovo je stanovište delio i Boas. Smatrao je da jezičke strukture imaju važnu ulogu u kulturi i da su utemeljene na nesvesnim pravilima koja upravljaju govorom (v. Feleppa 1986, 244; cf. Hymes 1964, 8–9). Kao što pojedinci, dakle, nisu kadri da opišu gramatička pravila koja leže iza upotrebe sopstvenog jezika, tako nisu kadri ni da opišu emski sistem koji leži iza sopstvenog kulturnog klasifikovanja stvarnosti.

Otkrivanje tog sistema je posao analitičara, a ne informanta. Da su ljudi svesni funkcionisanja tih kodova, analitičar bi jednostavno mogao da bilo kog pripadnika proučavane grupe upita kojim se kriterijumima služi prilikom definisanja nekog termina, i tu bi „analizi“ bio kraj. Ukratko – potrebe za analitičarem ne bi ni bilo. Upravo je to Volas imao na umu kad je ustvrdio da „zatražiti od govornika da definiše termin nije isto što i dati mu da sam radi komponentnu analizu [...] definicije informanta korisne su samo kao putokaz za taksonomije koje se *moгу* pokazati validnim u paradigmi koja će biti formulisana na osnovu tih i drugih dokaza“ (Wallace 1965, 248). Međutim, upravo će se to „moгу“, „validno“ i „dokazi“ pokazati kao ključna slaba tačka kognitivne antropologije, koja je dovela do preispitivanja njenog eksplanatornog kapaciteta, teorijskog, epistemološkog, metodološkog ustrojstva i osnova na kojima gradi svoje pretenzije da bude priznata kao nauka.

Temeljni cilj istraživanja nove etnografije bio je, dakle, da stigne do kognitivnih struktura proučavane grupe tako što će otkriti i razumeti domorodačku kategorizaciju sveta, za koju se pretpostavljalo da je zajednička grupi i podložna kodiranju u jezik. Otud je jezik smatran putem koji omogućava da se stigne do željenog cilja, do organizacionih principa koji upravljaju kulturnom klasifikacijom stvarnosti. Budući da su, kako je isticao Tajler, „metodi klasifikacije potpuno arbitrarni i subjektivni“ te da je „naša (kulturno generisana) percepcija sličnosti i razlika ono što određuje šta ide zajedno“, klasifikacije i kriterijume za njihovo ustanovljivanje valjalo je, kako se opaženi kontekst ne bi inficirao kategorijama istraživača, empirijski otkriti, a ne apriorno pretpostaviti. Da bi se doseгла željena objektivnost, kognitivni antropolozi su zastupali emski pristup, a da bi se doseгла željena naučnost, težili su izgradnji metodoloških oruđa koja bi jemčila da su „jedinice ideja“ identifikovane nearbitrarno, da su rezultati intersubjektivno proverljivi i, u krajnjem ishodu, validni.

1.3. Metodološka obećanja: emski pristup kao jemac naučnosti (kognitivne) antropologije

Odavno je jasno da je glavni nedostatak antropologije nerazvijen etnografski metod. Tipologije i generalizacije vrve na sve strane, ali je njihov deskriptivni temelj nesiguran. [...] Neko može pokušati da iz takve situacije izvuče šta može, tvrdeći da mu je draže da bude istoričar ili humanista, ili pak može težiti unapređivanju etnografije. Ako se odlučimo za potonje, verujem da modifikacija postojećih generalizacija na osnovu intenzivnog, tradicionalno shvaćenog terenskog rada u jednom ili dva društva nije najbolje rešenje, niti je to sačinjavanje apriornih tipologija koje bi bile primenjene na stare opise. [...] Sve kulture se razlikuju u pogledu toga kako klasifikuju iskustvo. [...] Ne postoji razlog za pretpostavku da će ukupan skup kategorija „odgovarati“ nekom skupu u drugoj kulturi. [...] Jedan od osnovnih principa etnonauke jeste nužnost da se neproizvoljno odrede granice glavne kategorije ili klasifikacionog sistema koji se analizira, tj. da se otkrije kako je u proučavanoj kulturi neki domen omeđen, umesto da se primeni neka spoljna, interkulturalna definicija datog polja. Ako se to ne učini, vrlo je verovatno da će opis unutrašnjeg strukturisanja domena biti nepotpun, ako ne i potpuno pogrešan, i da će korisnost analize za predviđanje klasifikacionog razvrstavanja novih slučajeva biti umanjena.

Stertivent (Sturtevant 1964, 100–104)

Ključni razlozi zbog kojih je relevantno govoriti o kognitivnoj antropologiji u kontekstu rasprave o objašnjenju u antropologiji leže u tome što je ona nastojala da:

- formalnim tehnikama ugrađenim u svoj metodološki aparat razreši problem etnocentrizma, aktuelan u antropološkim polemikama o objektivnosti od vremena napuštanja evolucionizma;

- izbegne kontaminiranje proučavanih kulturnih fenomena istraživačevim referentnim okvirom, što je problem koji se od napuštanja evolucionizma, tj. od Boasovog vremena, u američkoj antropologiji nastojao razrešiti kulturnim relativizmom kao sredstvom za postizanje objektivnosti u kontekstu otkrića;
- ustanovi pozitivan program zahvaljujući kojem bi se rešili problemi u vezi s validnošću etnografskih opisa, a antropologiji pribavio status nauke. Reč je o problemima koji su, iako otvoreni još u vreme akademske institucionalizacije discipline, izbili u prvi plan u raspravama o naučnom statusu interpretativne antropologije.

Etnonaučnici su smatrali da je nezadovoljavajuće stanje antropologije simptom metodoloških bolesti ili, ako hoćemo da budemo blaži, simptom uspavanosti discipline koju im valja probuditi iz zimskog sna, razmrdati i „ponaučiti“. Kako, opisujući pobude za konstituisanje kognitivne antropologije, ističe Dandrade, evropske i američke antropološke škole (D'Andrade 1995a, 8–9):

bile su složne – bez potrebe da se to i naglasi – u tome da *osnovnu jedinicu naučne analize čine naučeni i propisani sistemi delanja*, različito nazvani „običaji“, „svojstva“ ili „institucije“. [...] Do ranih pedesetih, ta vrsta etnografije postala je „normalna nauka“. Od dobrog diplomca socijalne i kulturne antropologije očekivalo se da se s jednogodišnjeg terenskog rada vrati s temeljnim opisima institucija koji uključuju tehnologiju, ekonomiju, srodstvo, politiku, religiju i magijsku praksu proučavanih naroda, i da te činjenice uobliču u tvrdnju da data društva organizuju funkcionalni, ili strukturni, ili ekonomski, ili psihološki faktori. Od dvadesetih do pedesetih, napisane su odlične etnografije o mnogim društvima iz čitavog sveta. [...] Međutim, uspeh je imao svoju cenu. Pošto se pojavljivalo sve više i više etnografija, vrednost im je opadala. Pošto se sve više saznavalo, sve je manje verovatna bila ideja da jedna škola može

pokazati da je baš njen centralni koncept *taj* organizacioni faktor. Nije da su pitanja bila rešena i da se ništa novo nije moglo saznati. Stvar je bila u tome što je bivalo sve teže dodati nešto stvarno *novo*. Bilo je vreme za promenu programa.

Menjajući program, novi etnografi su verovali da prethodne etnografije „nisu koristile stroge, ponovljive procedure za identifikovanje jedinica, koje bi izbegle nametanje kriterijuma stranih proučavanim kulturama“ (Sturtevent 1964, 107). Trebalo je stoga sazidati čvrstu metodološku građevinu koju bi činio skup strogo ustanovljenih procedura za pouzdano identifikovanje „jedinica ideja“ i analizu strukture organizacije tih ideja (v. D'Andrade 1995a, 16–19).

Proučavajući odnos jezika, kulture i saznanja (ili „jezika, misli i stvarnosti“), kognitivni antropolozi su nastojali da svoj metod prilagode proučavanom kontekstu, tj. da svoje istraživačke sheme i klasifikacije usklade s klasifikacionim shemama proučavanih, kako bi „naučili njihovo mišljenje“ (Milenković 2010, 51). Uprkos retoričkom prikazivanju discipline kao „tvrde nauke“, kognitivni antropolozi su se – nasuprot „tvrdonaučnim“, monističkim idejama da nauku od nenauke razdvaja metod koji je nezavisan od predmeta na koji se primenjuje – u praksi rukovodili shvatanjem da metod valja *prilagoditi predmetu* proučavanja.

Stvarnost je poimana kao proizvod kategorijalnog aparata, a različite kulture su mogle baratati različitim kategorijalnim aparatima. Verovalo se da nije moguće apriorno znati sadržaj bilo kojeg koda koji upravlja ponašanjem (v. D'Andrade & Romney 1964, 234–236). Valjalo je otkriti smisao stvarnosti u kategorijama koje koriste subjekti proučavanja, a ne unapred pretpostaviti strukturu na kojoj se zida opaženi svet u kategorijama kojima se služe istraživači. Kao što je veoma rano uvideo Boas, u komparativnom istraživanju kultura postoji stalna opasnost da će etnografska građa biti pogrešno protumačena. Na primer, reči za boje oblikuju

percepciju boja: pojedinac u čijem jeziku ne postoji reč za zeleno, neke nijanse zelene će percipirati kao žute, a neke kao plave (Boas 1889 prema Briggs 2002, 484). Kako ističe Hajmz: „Da bismo u etnografskom pristupu dosledno primenili emski princip, nužno je na etnografskom nivou odbaciti apriorno određenje objekta analize komparativnim deskriptivnim kategorijama... Ne možemo unapred omeđiti ‘religiju’ nasuprot ‘magiji’, ‘jezik’ nasuprot ‘kulturi’ određene zajednice“ (Hymes 1964a, 17). Budući da se pretpostavljalo da u različitim kulturama čak ni ontološki opipljivi fizički fenomeni, poput biljaka, nisu klasifikovani na isti način – o srodničkim sistemima koji postoje isključivo kao ljudska tvorevina da ne govorimo – temeljni cilj nove etnografije bila je izgradnja eksplicitne i operativne metodologije koja bi uspela da pronikne u suštinu tuđeg pogleda na svet ne bi li se prikazalo kako taj svet izgleda viđen očima pripadnika *proučavane* grupe. Stoga su kognitivni antropolozi svoju koncepciju objektivnosti zasnivali na derivatima boasovske koncepcije objektivnosti – verovali su da je nužno osloniti se na emski pristup jer bi se time izbeglo nametanje konceptualnih kategorija istraživača konceptualnom ustrojstvu istraživanih (Colby 1966, 3; 7):¹¹

Tehnike [nove etnografije] su popularne jer obećavaju da će rešiti problem etnografske selekcije; tj. da mogu voditi psihološki značajnim elementima kulture koji su analogni psihološki značajnim elementima jezika (npr. fonema). Antropolozi koji poznaju modernu lingvistiku poslednjih godina s izvesnom urgentnošću ističu „unutrašnji pogled“ u smislu fonemske analogije. Oni odstupaju od strogog pojma jasno definisanih, značenjskih jedinica koje su međusobno povezane u strukturi kulture pre nego u strukturi teoretičara. Ipak, antropolozi teže bližim analogijama, a analitičke tehnike u etnografskoj semantici podstiču uzbudljivu nadu da je prodor ka unutrašnjem pogledu blizu. [...] Način na koji je svet fenomena „mapiran“ jezikom jedan je od antropološki najzanimljivijih aspekata semantike. Pošto je naglasak stavljen na pogled na svet prou-

čavane kulture, a ne kulture istraživača, metodi nastoje da isključe predrasude etnografa.

Temeljna pretpostavka nove etnografije bila je, dakle, da su i najkonkretniji fizički objekti i najapstraktniji objekti koji svoje ontološko postojanje duguju čoveku ugrađeni u artikulisani sistem značenja koji stvaraju kategorije date kulture, te da se stoga ti objekti ne smeju posmatrati izvan kulturnog/konceptualnog/kognitivnog sistema odgovornog za njihovo uobličavanje i za definisanje njihovog značenja. Stoga, ako je kultura shvaćena kao „sve što neko treba da zna ili u šta treba da veruje kako bi se ponašao na način prihvatljiv njenim članovima“ (Goodenough 1957, 167), etnograf bi morao da pronikne u pravila, principe i kategorije koje stvaraju, koriste i generacijama prenose sami pripadnici proučavanog društva.

Kognitivni antropolozi su verovali da ključ za rešenje problema subjektivnosti, arbitrarnosti i nemogućnosti opovrgavanja povezanih s „razumevačkim“ strategijama leži u uspostavljanju *formalizovanog metoda* za koji su tvrdili da će jemčiti pouzdane opise i proizvesti intersubjektivno proverljive rezultate. Metodom kognitivne antropologije valjalo je dosegnuti „objašnjavačke“ kriterijume naučnosti kao što su ponovljivost, intersubjektivna proverljivost i, najzad, validnost, usvajajući pritom „razumevačke“ interpretativne strategije zahvaljujući kojima bi se izbegao etnocentrizam, a koje su „objašnjavačima“ nedostajale (cf. Kulenović 2016).

Projektovanje sopstvenih kategorija na opaženi kontekst moglo bi kontaminirati stvarni sadržaj proučavane kulture kategorijama etnografa i tako ne samo neutemeljeno redukovati potencijalno beskonačnu raznolikost kulturnih sadržaja već i proučavane fenomene zarobiti u neempirijske (= nenaučne) okvire. Kako je istakao Kej (Kay 1970, 23; kurziv u originalu):

Već bi samo poreklo distinkcije emsko/etsko u fonologiji trebalo da razjasni da emskim pristupom rukovodi duh oslobađanja od *predrasuda* o univerzalnim strukturama

kako bi podaci mogli objektivno da se analiziraju ne bi li se otkrile prave univerzalne strukture.

Počev od Frejka (Frake 1962), koji je naglašavao da, kao što lingvista ne sme unapred pretpostavljati ništa osim to da se neki jezik sastoji od morfema, fonema (itd.), tako ni antropolog ne sme apriori pretpostaviti nikakve interkulturno jednoobrazne kategorije poput, na primer, religije, već se „*i* pitanja *i* odgovori moraju pronaći na terenu“. Dakle, eksplicitno tvrdeći da se ni pitanja ne smeju postavljati unapred, etnonauka je bila u potpunoj suprotnosti s bihejviorizmom, koji su etnonaučnici – poput Boasa koji je zaključio da Nemci i Eskimi ne percipiraju boju vode na isti način, te ustvrdio da se odnos stimulansa i percepcije ne može iskazati opštim zakonom (cf. Kulenović 2016, 41–54) – sagledali kao empijski ispraznu apriorističku ljušturu s obzirom na to da taj program ne obraća pažnju na ono šta se dešava u nečijoj glavi, a uspešan je utoliko što istraživač unapred definiše stimulans (Lonsbury 1956, 190–191; Colby 1966, 3; kurziv u originalu):

Svi reakcije jednog organizma su klasifikatorne: one klasifikuju stimulanse. Organizam ne reaguje različito na sve objektivno različite stimulanse. Jedna situacija sadrži neograničen broj karakteristika, i bilo koja od njih može biti značajna. Kako će pojedinac reagovati zavisi od toga koje je karakteristike naučio da opazi, na koje je naučio da obrati pažnju i da na njih reaguje na dosledan način. Karakteristike koje jednoj individui mogu biti značajne i pobuditi je na reakciju, drugoj mogu biti zanemarljive. Stoga ista situacija može biti različito klasifikovana reakcijama dveju različitih individua. [...] način klasifikovanja i granice klasa znatno variraju od društva do društva. Najčešće navođeni primeri za ilustraciju ovog stanovišta jesu termini za boje, narodna imena biljaka i srodnička terminologija. Međutim, isto važi i za gotovo sve oblasti rečnika.

Pošto su se američka psihologija i filozofija izdigle iznad bihejviorističkih predrasuda prema proučavanju kogni-

cije, društveni naučnici pokazuju više interesovanja za semantiku. Njihovo obnovljeno zanimanje za „čoveka mislioca“ proteže se izvan tradicionalne semantike i obuhvata *strukturu* značenja i *principa* pomoću kojih se značenje organizuje.

U nastojanju da prouče strukturu značenja i principe pomoću kojih se značenje organizuje, kognitivni antropolozi su smatrali da je u svakodnevnom ponašanju teško odrediti koji od potencijalno bezbrojnih stimulansa pobuđuje ispitanike na određeni tip ponašanja, te je taj stimulans valjalo otkriti istraživanjem, a ne apriorno postulirati. Bihejviorizam se ograničavao isključivo na opažljivu stvarnost, te je stimulans, za koji se pretpostavljalo da uzrokuje opažljivu reakciju, morao biti apriorno pretpostavljen. Nasuprot takvom pristupu, etnonaučni su smatrali da je cilj etnografije upravo da otkrije, a ne da unapred pretpostavi, stimulans koji pobuđuje opažljivu reakciju, tj. kulturno ponašanje. Kognitivni antropolozi su stali na stranu „razumevača“ koji su ukazivali na to da „objašnjenju“ mora *prethoditi* „razumevanje“. Da bismo uopšte išta *opisali*, moramo znati šta opisujemo jer *adekvatnost* čak i „pukih“ *opisa* zavisi od *razumevanja* sistema pravila, vrednosti, normi. Iako su ta stanovišta antropolozima bila poznata i ranije, Hajmz je tvrdio da njihova reaktuelizacija u kognitivnoj antropologiji duguje interdisciplinarnoj razmeni. U kontekstu nove etnografije, dva posebno relevantna stanovišta jesu (Hymes 1964a, 29–30; kurziv N. K.):

Prvo, da je i sam *opis teorijska aktivnost*, i drugo, da je cilj takvog opisa objašnjenje sposobnosti korisnika onoga što se opisuje i, posledično, da rezultati analize moraju biti prihvatljivi tim korisnicima. [...] Stanovište da su *opisi teorij-ski* deo je premeštanja težišta u lingvistici sa potvrđivanja procedura na potvrđivanje rezultata. [...] To je stanovište od naročite koristi za novi etnografski pristup jer *osnažuje njegovu brigu o validnosti etnografskog opisa*. Nasuprot težnji da se na opis gleda kao na puko topovsko meso za teoriju (gde je teorija izjednačena s komparativnom etnologijom),

ovo novo stanovište [...] obrće uloge i komparativnoj etnologiji dodeljuje ulogu *preliminarnog* sredstva za deskripciju.

Razumevanje je, dakle, *preduslov* za adekvatan opis zato što pravila, vrednosti ili norme mogu biti određeni kontekstom. Stoga ih valja otkriti, a ne apriorno postulirati i univerzalizovati rukovodeći se pravilima koja potiču iz konteksta istraživača.

Nezadovoljstvo kognitivnih antropologa tradicionalnim etnografijama počivalo je na uverenju da su raniji etnografi, iako su katkad ispravno shvatali da kategorije kakve su, na primer, ujak, matrilinearnost ili patrilokalnost nisu univerzalne, ipak gubili iz vida činjenicu da se i širi klasifikacioni sistem srodstva, čiji su te kategorije deo, razlikuje od kulture do kulture. Taj je previd ishodio nepotpunim i neobjektivnim etnografijama. Mada su priznavali mogućnost da postoje i kulturno univerzalni domeni, smatrali su da je to pretpostavka od koje se ne sme apriorno polaziti dok se se za nju ne prikupe dokazi: „Prethodna pretpostavka o univerzalnosti domena [...] unosi predrasude i skriva varijabilnost, čije je objašnjenje klasični cilj antropologije“ (Sturtevent 1964, 105). Etnograf je, smatrali su novi etnografi, nužno ograničen idiomatskim i terminološkim resursima sopstvenog jezika imajući u vidu to da se, dakle, čak ni najjednostavniji srodnički denotati ne mogu smatrati kulturno univerzalnim (v. Wallace & Atkins 1960, 76). Apriorno postuliranje kategorija kojima operiše istraživač značilo je nametanje jedne apriorne klasifikacione sheme potencijalno beskonačno bogatim kulturnim sadržajima (Kay 1970, 10–11). Etnograf, stoga, ne sme unapred pretpostaviti da se ponašanje koje je on sam definisao kao, na primer, religijsko uklapa u neki univerzalno primenljiv, opštekulturni pojmovni okvir religije (Frake 1964, 114–115), kao što ne sme ni unapred pretpostavljati ništa o konceptualnim poljima ili „domenima“,¹² na primer, boja,¹³ budući da se nikako ne sme poći od pretpostavke da semantička organizacija određenog domena neke kulture odgovara konceptualnom ustrojstvu istraživača (v. Conklin 1955).

Budući da su etnonaučnici smatrali da se o kulturi ne može mnogo saznati dok se ne zna na koja pitanja u etnografskoj analizi treba dati odgovor, a da ta pitanja valja otkriti empirijskim istraživanjem, držalo se da su (Frake 1964, 133; kurziv N. K.):

potrebne *procedure* za otkrivanje šta ljudi nameravaju, koje informacije obrađuju kad donose odluke koje ishode kulturno prikladnim ponašanjem. Moramo ući u *glave* svojih ispitanika.

Kako bi zavirili „u glave“ svojih ispitanika, kognitivni antropolozi se nisu rukovodili nekakvim mističkim empatičkim razumevanjem koje bi podrazumevalo da se u njih „užive“. Taj korak „u glavu“ su nastojali da učine pomoću semantičkog razumevanja koje je (neo)pozitivistički model objašnjenja proglasio nenaučnom tehnikom tako što ga je redukovao na empatičko. Kako bi „ponaučnili“ razumevanje, koje se iz perspektive „objašnjavača“ eventualno posmatra kao sredstvo za gradnju hipoteza u kontekstu otkrića, ali koje u kontekstu opravdanja proizvodi neeksplanatorne i neproverljive (= nenaučne) opise, etnonaučnici su nastojali da *formalizuju semantičko razumevanje*. Nadajući se da je to moguće, nadali su se i da je moguće izbeći ključne optužbe koje „objašnjivači“ stavljaju na teret „razumevačima“ još od vremena institucionalizacije društvenih nauka i rasprava o (ne)objektivnosti društveno-humanističkih nauka (cf. Kulenović 2016). Formalizacijom metoda za prikupljanje i analizu etnografske građe trebalo je izbeći arbitrarnost „objašnjivačkih“ eksplanatornih strategija (neutemeljena generalizacija), s jedne strane, a sa druge, arbitrarnost „razumevačkih“ eksplanatornih strategija (neproverljiva interpretacija). Hamel je, sažimajući cilj kognitivne etnografije, istakao (Hammel 1968, 162):

Ključni cilj „nove etnografije“ sastoji se u tome da se ustanove *procedure* za otkrivanje i objašnjenje, kako bi se povećala pouzdanost i tačnost etnografskih generalizacija.

Rezultat je trebalo da bude otkrivanje pogleda na svet pripadnika istraživane kulture kojem bi etnografski iskazi trebalo da korespondiraju. Frejk (Frake 1962, 238; kurziv N. K.) piše:

Nameravni cilj ovih pregnuća jeste da etnografu najzad obezbedi *javne, neintuitivne procedure* za uređivanje i predstavljanje posmatranih i pobuđenih događaja *u skladu s principima klasifikacije ljudi koje proučava*. Ustrojiti etnografsko posmatranje samo u skladu s kategorijama istraživača zamagluje stvarni sadržaj kulture: kako ljudi konceptualno organizuju svoje iskustvo tako da se ono može prenositi od osobe do osobe i od generacije do generacije, kako svet izgleda u očima proučavane grupe.

Emske strategije su tokom teorijsko-metodološke istorije antropologije korišćene kao sredstvo za odbranu od empirijski praznih apriornosti koje se iz (sociokulturno, istorijski, paradigmatički, itd. kontingentnog) opazajnog konteksta etnografa ili (naučne) zajednice kojoj on pripada etnocentrično projektuju na ravan opšteg. Kognitivni antropolozi su davali za pravo „razumevačima“ onda kad su ovi „objašnjačima“ upućivali zamerku da uopštavanja na kojima počivaju njihova deduktivno-kauzalna objašnjenja – iako ona u formalnom smislu možda jesu „naučna“ – ne mogu apriorno biti uzdignuta na ravan opštosti. Tu je tvrdnju posebno važno imati na umu kad je reč o raspravama o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antropologije zbog toga što su sporovi objašnjenje : razumevanje, apriorno : empirijsko, etsko : emsko, objektivno : subjektivno veoma tesno povezani s opisivanjem, pisanjem, razumevanjem ili objašnjenjem (verovanja, prakse) živih ljudi i što je antropologija kao disciplina opterećena gresima kolonijalizma i internalizuje greh (neoimperijalističkog) etnocentrizma. Utoliko valja imati na umu sve razloge zbog kojih je Boas (v. Milenković 2003, 103–126; Kulenović 2015; 2016, 30–79) doveo u

pitanje naučnost eksplanatornog okvira evolucionizma i sve razloge zbog kojih se, posle Drugog svetskog rata, a posebno od sedamdesetih godina, u svetu koji se „ubrzano menja“, ta pitanja raspravljaju kao pitanja antropološke metodologije. Kognitivna antropologija je svojim stanovištem da svaka kultura uređuje stvarnost prema sebi svojstvenim pravilima te da je svekolika epistemologija etnoepistemologija, doprinedla nastanku „krize discipline“ u američkoj antropologiji. U toj su se „krizi“ postepeno metodološki problemi prepleli s kritičkim sagledavanjem istorijskih, kulturnih, društvenih i političkih konteksta u kojima je disciplina nastala i funkcionisala, te su metodološke rasprave postale istorizovane, sociologizovane, kulturalizovane i politizovane (v. Milenković 2007, 101–104).

Komponentna analiza

Etnonauka je od sredine pedesetih godina XX veka proučavala terminologiju srodstva, etnobiologiju, etnozoologiju, etnobotaniku, terminologiju orijentacije u prostoru, načine pripremanja hrane, terminologiju boja, kulturnu konceptualizaciju bolesti, ili bilo koji drugi sistem koji se može posmatrati kao organizovan kognitivni ili ideacijski sistem. Proučavala je sve ono što je, izvan same kognitivne antropologije, nazivano i „pogledom na svet“, „slikom stvari kakve jesu, konceptom prirode, sopstva ili društva“ (Geertz 1973, 423). Smatralo se da ne postoji neki poseban aspekt kulture koji bi morao biti u fokusu deskripcije.

Recept za sačinjavanje validne etnografije gotovo je opisao pun krug i u etnonaučnom metodološkom programu se vratio na (neo)pozitivističko redukovanje epistemologije na metodološki algoritam. U pozitivnom smislu, racionalnost kognitivne antropologije zajemčena je podvrgavanjem formalnim procedurama koje bi bilo moguće „uhvatiti“ u algoritam, dok je negativni cilj metoda bio da predupredi greške koje bi naučnike mogle navesti na pogrešnu primenu tih

procedura (cf. Toulmin 1977). Apriorne, formalne i krute koncepte kojima je baratao Hempelov model objašnjenja (v. Hempel 1942) trebalo je, kako su pokazale kritike što su stizale iz filozofije nauke, filozofije društvenih nauka i same antropologije, zameniti konceptima koji bi bili empirijski osetljivi (v. Kulenović 2016, 97–126). Da bi se izbegao etnocentrizam i antropološkim iskazima osigurala objektivnost, koncepte je valjalo generisati u odnosu na neku „stvarnost“. Ta je stvarnost u slučaju kognitivne antropologije bila stvarnost kategorija kojima su „u svojim glavama stvarno“ baratali proučavani, a trebalo ih je otkriti istraživanjem. Uz oslonac na lingvističke tehnike proučavanja jezika, stvoren je metod koji je ulivao nadu da će, ako se primeni na odgovarajući način, proizvesti taksonomije i modele koji bi, budući oslobođeni predrasuda etnografa, odražavali stvarnost onakvu kakva ona zaista jeste u umu proučavanog.

Dakle, kognitivni antropolozi su nastojali da ključni problem objektivnosti antropologije reše time što bi izbegli inficiranje tuđe kulture referentnim okvirom etnografa, uveravajući pritom da je distinkciju etnsko : emsko moguće prevazići formalizacijom metoda: „Prava slabost antropologije nije u tome što nemamo uporedive rezultate, nego u tome što nemamo eksplicitnu metodologiju“ (Frejk, prema D'Andrade & Romney 1964, 237). Smatralo se da je otkrivanje kognitivnog sistema nosilaca određene kulture dostižno i da će etnografska građa biti validna ako se primene adekvatne i eksplicitne procedure u kontekstu otkrića (Sturtevant 1964, 111; kurziv N. K.):

Budući da etnonaučni metod teži otkrivanju kategorizacija koje su kulturno značajne, suštinski je važno da *procedure otkrića* budu primerene proučavanoj kulturi. Ako etnografija teži da odslika kognitivni sistem nosilaca kulture, validnost deskripcije zavisi od procedura otkrića. Hipoteze moraju biti proverene u terenskoj situaciji i revidirane ako se ispostavi da se ne slažu s podacima.

Kognitivni antropolozi su eksplicitno raskinuli s prethodnim etnografijama. Označivši ih kao „pre-etnografije“ (Colby 1981, 426), tvrdili su da su one zapravo nesamerljive s etnonaučnim jer je nemoguće sprovesti „etnonaučnu analizu zasnovanu na podacima koji su prethodno prikupljeni [...] prema drugačijim procedurama“ (Sturevant 1964, 111). Etnonaučnici su, dakle, nastojali da formulišu operativne metodološke procedure koje bi otklonile opasnost da teorijske predrasude i apercepcije istraživača kontaminiraju etnografske podatke te da obezbede uslove za to da se nezavisni istraživači koji upotrebljavaju etnonaučnu metodologiju služe korpusom već prikupljenih činjenica. Time bi se omogućilo da svako uklopi svoje parče slagalice u sve potpuniji mozaik proučavane kulture (v. Frake 1964). Na primer, kognitivno orijentisani Derek Friman – nezastrašen baukom nesamerljivosti i time da bi svojim referentnim okvirom na bilo koji način mogao inficirati (pretpostavljeno – nepromenjeni) kulturni sadržaj – mogao bi da dopuni etnografsku građu kognitivno orijentisane Margaret Mid, koja taj kulturni sadržaj prethodno nije kontaminirala svojim referentnim okvirom, ili pak da njene rezultate eventualno proveriti, opovrgne, pronađe strukturu njene greške i njenu analizu dopuni/zameni novom, boljom i tačnijom.

Metod u koji su se kognitivni antropolozi uzdali zvao se komponentna analiza. Kako je već sažeto u istorijskom pregledu teorija i metoda discipline (Risjord 2007, 411):

Komponentna analiza je etnografima bila privlačna iz nekoliko razloga. Prvo, obećavala je uvođenje strogog metoda za prikupljanje podataka, njihovu analizu i identifikovanje značajnih problema. [...] Kao metod, prednost primene njenih tehnika ležala je u tome što je bila ponovljiva i sistematska. [...] Drugo privlačno obeležje komponentne analize jeste to što se činilo da pruža način da se sistematski otkrije „domorodački pogled na svet“.

Komponentna analiza, kao ekstenzija fonemske analize u semantici, jeste analitički postupak čija je svrha bila otkrivanje konceptualnih jedinica (Goodenough 1956, 196; 198), tj. pronalaženje dimenzija značenja koje počivaju u osnovi nekog domena (Kay 1966, 20).¹⁴ Njen je cilj bio da se objasni određeni domen ljudskog ponašanja: objašnjenje se sastojalo u utvrđivanju operacija koje su proizvele dato ponašanje (Coul 1966, 1014). Neki su eksplicitno tvrdili da će kognitivna antropologija dati uzročna objašnjenja kulturnih fenomena. Pretendujući da objasne kulturne fenomene, pronašli su novi stimulans – kogniciju. Budući da se čitava kultura može posmatrati kao proizvod i/ili odraz kognitivnog sistema proučavane grupe, to bi u isti mah značilo da se kultura može objasniti kao rezultat delovanja kognitivnih sistema, a kulturna promena kao reakcija na promenu u okviru kognitivnog sistema (v. Rose 1968).

Komponentna analiza je isprva primenjivana na proučavanje terminologije srodstva, koje je smatrano ključem za razumevanje društvene organizacije (v. Goodenough 1956; 1967; Wallace & Atkins 1960). U metodološkom smislu, „termini za srodničke odnose su za kulturne antropologe bili isto što i pacovi za eksperimentalne psihologe: mali topli objekti kojima se spremno može manipulirati u otmenim istraživanjima, ali koji su dovoljno slični većim entitetima da se opravda njihova upotreba kao modela procesa što se odvijaju u širem svetu“ (Wallace 1965, 233). Pretpostavljalo se da se, poput fonema u jeziku, termini koji čine predmet analize međusobno nalaze u kontrastnom odnosu. Postupkom komponentne analize, termini su raščlanjivani na skup njihovih značenjskih komponenti, tj. semantičkih distinktivnih obeležja. Komponentna analiza je trebalo da omogućujući „definisanje taksonomskog sistema, tj. da eksplicira pravila na osnovu kojih korisnici termina grupišu različite društvene i genealoške karakteristike u koncepte“ (Wallace 1962, 74).¹⁵ Etnosemantičari su se pritom nadali da je

komponentnu analizu moguće primeniti ne samo na domen srodstva već na svaki leksički domen sa taksonomskom strukturom. Etnonauka je shvaćena kao „opšti etnografski metod“ (Sturtevant 1964, 123), a kognitivni antropolozi su, vođeni teorijskom pretpostavkom da svaki pojedinac u glavi poseduje kognitivnu predstavu semantičke strukture određenog domena, kao i idejom da je kultura zajednički sistem kognitivnih predstava, pravilno distribuiran među pojedincima i prenošen generacijama, skladno integrisan i povezan, smatrali da bi bilo koji domen kulture mogao istraživača dovesti do relevantnih podataka.¹⁶

Smatralo se da je mehanizme koji generišu znanje proučavanih moguće osvetliti na način koji bi bio prihvatljiv samim proučavanima. Verovali su da se istinitosna vrednost interpretacije mora utvrđivati u skladu s merom u kojoj je verna stvarnosti što postoji u glavama informanata (Colby 1981, 427; kurziv N. K.):

Od adekvatnih rešenja za objašnjenje sirovih vidljivih podataka, „*ispravno*“ je bilo ono koje je najbliže kodiranju ili rešenju do kog je *sam domorodac* došao. Tako je ispalo da je etnonauka počela da rešava problem etnografske validnosti s gotovo mesijanskim zanosom.

Tragalo se, naime, za skupom pravila koja bi nedvosmišleno pokazala koji to kriterijumi odlučuju da li određeni termin može biti primenjen na određeni objekat (objektivno postojeći, poput biljke, ili kulturno proizveden, poput srodničkog odnosa). Za proveru validnosti rezultata dobijenih komponentnom analizom uzimala se bilo mera u kojoj su rezultati verni stvarnosti što postoji u umovima proučavanih, ili tačnost s kojom analiza predviđa dato imenovanje. U drugom slučaju, ako se moglo predvideti koji će termin biti upotrebljen za neki objekat, to se smatralo dovoljnim da opravda datu analitičku konstrukciju (cf. Romney et al. 1972).¹⁷ Međutim, etnonaučno objašnjenje nije shvaćeno kao svedeno na

puko predviđanje kako će se pripadnici proučavane zajednice ponašati, već kao razumevanje kulturno proizvedenih pravila ponašanja: „zajedničkog koda koji je sačinjen od skupa pravila za društveno prikladnu interpretaciju poruka“ (v. Frake 1962). Predviđanje je bilo metod *provere* dobijenih podataka. U tom je pogledu eksplanatorni model kognitivne antropologije bio dosledno veberovski.

Adekvatnost analize je pak ispitivana u suštini prilično trivijalnim, ne previše formalnim i po svojim pretpostavkama esencijalističkim tehnikama. Na primer, Frejk je predlagao da analitičar informantima postavlja neprikladna pitanja (što bi moralo pretpostavljati da je *prethodno* shvatio šta je prikladno, a šta neprikladno). Uobičajenim sredstvima za proveru adekvatnosti analize – koju može izvršiti Frejk, njegov saradnik, učenik, učenik njegovog učenika, ili bilo ko ko je ovladao istraživačkim metodom (što bi moralo pretpostavljati da je objektivnost analize zajamčena operacionalizovanim i formalizovanim metodom koji onemogućava kontaminaciju činjenica od strane istraživača) – Frejk je smatrao dužinu odgovora informanta, konzistentnost odgovora među različitim informantima, kao i razne neverbalne aspekte ponašanja, poput smeha, mrštenja ili podizanja obrva (što bi moralo pretpostavljati da su kultura i kognitivni sistemi ravnomerno distribuirani među pojedincima, da se kultura ne menja, da informanti ne lažu, da je neverbalno ponašanje kulturno univerzalno i/ili razumljivo). Tako, na primer, ako nekom Englezu postavimo pitanje: „Kakva je ovo stolica?“, odgovor će biti kratak, a izraz lica će verovatno ostati nepromenjen. Međutim, ako pitanje glasi: „Da li je ova stolica seksi?“, odgovor će otkriti neprikladnost pitanja i pritom eventualno usmeriti na neke druge kulturno relevantne teme (v. Frake 1964, 143–144; cf. D’Andrade & Romney 1964, 239–240). Čini se da se pretpostavljalo da postoji suština „englestva“ i osećanje „neprijatnosti karakteristično za Engleze“.

1.4. Neodređenost kriterijuma komponentne analize: emsko/etsko kao spor oko naučnog statusa (kognitivne) antropologije

Pitanje kako pomiriti interese posmatrača i objektivnost pitanje je dugotrajnog spora u društvenoj teoriji i svakako se ne svodi samo na problem etsko/emsko. Njegovo rešenje zavisi od rešenja osnovnih problema u antropologiji kad je reč o prirodi kulture i metodološkom karakteru discipline.

Felepa (Feleppa 1986, 243)

Pre deset godina [...] i tokom čitave decenije, obećavano je da će nas etnonauka odvesti u srce kulturne strukture. Ali, kako smo zakoračili u sedamdesete, tako su nestali članci o folklornim klasifikacijama koji su pre nekoliko godina punili časopise. Šta se dogodilo s etnonaukom?

[...] Gotovo petnaest godina, kognitivni antropolozi su pratili „novu etnografiju“ dokle ih je ona vodila. U poslednjih barem pet godina, postalo je očigledno da ih nije odvela previše daleko – mesijanska obećanja ranih rasprava nisu ostvarena. „Novi etnografi“ nisu uspeali da se pomaknu dalje od analize veštački pojednostavljenih i omeđenih (a obično banalnih)¹⁸ semantičkih domena, što je obeshrabilo i one izvorno verujuće. Etnonauka gotovo da je ubila sebe od dosade.

Kizing (Keesing 1972, 299; 307–308)

Posle desetak godina entuzijazma pobuđenog uverenjem da model preuzet iz lingvistike može unaprediti teorijsko-metodološki aparat antropologije, osvežiti čitavu disciplinarnu produkciju i poslužiti kao siguran put ka „ulaženju u glavu domorodaca“, usledile su sve ozbiljnije kritike, koje su stizale i od zastupnika drugih antropoloških orijentacija i od samih kognitivnih antropologa.

Ako se prisetimo starog antropološkog uputstva da se mora voditi računa o mogućem raskoraku između onoga što informanti govore da čine i onoga što zaista čine, tj. o mo-

gućem jazu između deklarativnog i stvarnog ponašanja posmatranih subjekata, čini se da se nameće zaključak da to uputstvo nije ništa manje primenljivo ni kad je reč o samim istraživačima. Raskorak između proklamovanih metodoloških obećanja novih etnografa i rezultata dobijenih primenom etnonaučnog metoda postajao je sve uočljiviji. Naime, iako je nova etnografija isprva izazvala plimu oduševljenja obećavajući eksplicitne, egzaktne, formalne procedure u kontekstu otkrića, čini se da su se u stvarnosti novi etnografi – kao i sav „normalan svet“ posle ublažavanja jake teze o racionalnosti nauke kojim je priznato da kontekst otkrića može biti i san – u kontekstu otkrića oslanjali na neformalizovane i krajnje neformalne procedure (Keesing 1972, 304):

kao prilično nadareni i pažljivi etnografi [kognitivni antropolozi su se] zadubili u tuđe kulturne svetove. Oni su *naučili* kulture primenjujući sve svoje moći intuicije, neverbalne komunikacije, učenja jezika, pokušaja i pogrešaka, i duboke lične posvećenosti. Sistematske procedure više su se koristile da se kulturni opisi *provere* nego da se do njih stigne...

Međutim, čak i ako nisu postojale formalne procedure dorasle ambiciji da se etnografski podaci prikupe na nearbitraran i predrasuda lišen način, postavlja se pitanje – kako su etnonaučnici proveravali rezultate svojih analiza? Šta je služilo kao temelj za proveru iskaza kognitivne antropologije koja je s toliko žara pretendovala da izgradi metod koji bi pružio temelj za proveru validnosti etnografija i antropologiju učinio naukom? Postepeno čiljenje prvobitnog oduševljenja među samim kognitivnim antropolozima postalo je uočljivije kad se uvidelo da nije sasvim jasno ni kako se mogu proveriti rezultati komponentne analize u kontekstu opravdanja (Colby 1966, 8):

Antropolozi gaje veliko oduševljenje Gudinovim i Lonsberijevim semantičkim analizama. Neki su, međutim, razočarani time što je nakon tekstova iz 1956. objavljen

relativno mali broj komponentnih analiza, ili time što u procedurama prikupljanja i provere postoji izvesna doza arbitrarnosti.

Najveći problem s kojim su se etnonaučnici susreli bio je to što je postalo upitno da li su uspeli da iznađu metodološka oruđa pomoću kojih bi ostvarili postavljeni cilj, pa čak i da li je postavljeni cilj uopšte ostvarljiv. Izvorni cilj komponentne analize bio je postizanje „psihološke realnosti“. Metodološko obećanje komponentne analize i razlog zašto je uživala veliku popularnost među istraživačima ležao je u tvrdnji da ona pruža sistematske, pouzdane tehnike za otkrivanje domorodačkog kognitivnog sveta, tj. značenja što ga reči imaju za ljude koji ih koriste (v. Wallace 1965). Međutim, sredinom šezdesetih godina se razbuktala polemika o „psihološkoj realnosti“, nazvana „*emskim* problemom“ (Colby et al. 1966, 11), i to ponajviše na stranicama časopisa *American Anthropologist* (v. npr. Burling 1964a; 1964b; Hymes 1964b; Hammel 1964; Henry 1964; Wallace 1965; Coult 1966). Ključno pitanje bilo je da li komponentna analiza „otkriva Božju istinu“, ili su pak njeni rezultati običan „hokus-pokus“? Da li je svrha komponentne analize potraga „za Božjom istinom“, tj. iznalaženje onih komponentata koje su „psihološki realne“ za proučavanje? Da li su rezultati komponentne analize „Božja istina“ ili pak samo „hokus-pokus“, samo zgodna analitička konstrukcija i, u najgorem slučaju, zgodna izmišljotina istraživača?

Kao što je istakao Volas, psihološka realnost je podrazumevala da „ukoliko mi pokažete bilo koji par osoba u ovoj zajednici, i kažete mi nešto o svakoj od njih, ja mogu da predvidim da li će se one smatrati srođnicima ili neće, kao i koje će termine koristiti da upute jedna na drugu“, pri čemu su „*informacije kojima se služim iste one koje one koriste* kada odlučuju o tome da li su u srodstvu i kojim bi terminima trebalo da upute jedna na drugu“ (Wallace 1965, 232; kurziv N. K.). „Psihološka realnost“ je bila neka vrsta simulacije mentalnih

procesa proučavanih. Trebalo je da modeli „u glavi“ istraživača budu verni modelima „u glavama“ istraživanih, tj. trebalo je pronaći kriterijume koje sami govornici nekog jezika koriste da bi određeni termin upotrebili da označe određenu pojavu, objekat ili odnos. Kako su to formulisali Volas i Etkins (Wallace & Atkins 1960, 75), „‘psihološki realan’ opis kulture jeste opis koji u posmatraču približno reprodukuje svet značenja izvornih korisnika date kulture“.

Postizanje psihološke realnosti je cilj koji je sebi postavio, na primer, Gudino (Goodenough 1956, 195; 198; 213), koji je tvrdio da je cilj komponentne analize srodničkih termina, kao metoda za učenje ljudskih kognitivnih procesa, da pruži definicije koje bi bile psihološki realne sa stanovišta proučavanih subjekata. Pošto se pretpostavlja da ljudi u svom umu poseduju određene kriterijume na osnovu kojih prosuđuju da A jeste ili nije B-ov rođak, trebalo je da komponentna analiza utvrdi koji bi to kriterijumi ili pravila bili validni u misaonom svetu pripadnika proučavane zajednice. Postizanje psihološke realnosti podrazumevalo je otkrivanje kriterijuma prema kojima sami domoroci „stvarno“ klasifikuju fenomene. Ako bi ti stvarni kriterijumi bili utvrđeni, smatralo se da bi eksplanatorna moć komponentne analize – kao sistematske, pouzdane tehnike za otkrivanje onoga što se nalazi u glavi proučavanih, za razumevanje njihove mentalne aktivnosti i ponašanja, za usvajanje njihovog načina rasuđivanja, mišljenja i klasifikovanja opažene stvarnosti – bila više nego potvrđena.

Međutim, Berlingova tvrdnja da postoji gotovo neograničen broj mogućnosti da se neki domen raščlani na komponente i da nema načina da se ustanovi koje su komponentne *značajne proučavanima*, tj. koje predstavljaju „Božju istinu“, a koje su plod analitičara, tj. proizvod nametanja komponenta istraživača komponentama proučavanih, pokrenula je lavinu rasprava (Burling, 1964a). Na primer, koja „esencijalna“ kognitivna razlika u taksonomskom razvrstavanju četinarara razdvaja jelu od bora? Veličina? Vrsta, boja ili struktura kore?

Tip iglice? Boja iglice? Nešto deseto? Na takvo pitanje je teško dati odgovor, ali, ako semantička analiza pretenduje da bude semantička i nešto više od ploda analitičareve mašte ili proizvoda etnocentrične projekcije kategorija istraživača na konceptualno ustrojstvo istraživanih, to se smatra odgovorom koji mora biti dat unapred (Colby 1966, 10):

Teško je odrediti koji je deo tih klasifikacija izvoran, koliko ih je etnograf naučio, a koji im je pak deo nametnut već postojećom misaonom strukturom etnografa. U pitanju je, naravno, najfundamentalniji etnografski problem.

Na scenu je otud stupio problem neodređenosti kriterijuma komponentne analize o kome se, u kontekstu rasprave o eksplanatornom kapacitetu antropologije, raspravljalo kroz prizmu etsko : emsko, a ovaj se potonji odnos pak počeo percipirati kao naličje distinkcije objektivno : subjektivno, naučno : nenaučno. Dakle, u kontekstu otkrića svakako nisu postojale, niti su zapravo ikako mogle da postoje, formalne tehnike za otkrivanje nepoznatog kulturnog sadržaja, niti je bilo moguće formalizovati emske strategije koje bi sprečile inficiranje nepoznatog kulturnog sadržaja kategorijama istraživača ili – interdisciplinarno razumljivim jezikom rečeno – sprečile učitavanje značenja. Ako nema formalnih procedura u kontekstu otkrića – a imajući u vidu ambiciju etnonauke da bude verna „stvarnim“ kognitivnim mapama „u glavama“ proučavanih, čija je mera stvarnosti ujedno mera validnosti ili istinitosti etnografskih opisa – postavilo se pitanje na čijoj se kognitivnoj mapi temelji etnografska deskripcija i proizvodi komponenta analiza? U čiju su (ako su u ičiju) glavu kognitivni antropolozi ušli i koja stvarnost služi za proveru rezultata proizvedenih komponentnom analizom? Imajući u vidu neodređenost kriterijuma komponentne analize, postavilo se pitanje da li je moguće pronaći „psihološki realne“ kriterijume kojima se govornik jezika proučavane zajednice služi da klasifikuje određene fenomene?

Budući da se kognitivne operacije shvataju po uzoru na lingvistički model – da ljudi razmišljaju prema izvesnim pravilima koja *ne artikuliraju* svesno, te otud ta pravila ni ne mogu biti čvrst oslonac za dokazivanje ili opovrgavanje nalaza koji nastoje da ih otkriju – nije jasno koji bi nalaz bio nužan i dovoljan uslov koji bi mogao dokazati, a kamoli odlučivo opovrgnuti *istraživačeve* nalaze.¹⁹ Ako ljudi, analogno lingvističkom učenju, nisu svesni kodova koji upravljaju njihovim ponašanjem i ako pojedinci nisu upoznati s postojanjem i funkcionisanjem kognitivnih operacija koje se odvijaju u njihovoj glavi, u odnosu na šta se ti rezultati kognitivnih antropologa mere, sameravaju, upoređuju, proveravaju ili opovrgavaju u kontekstu opravdanja? Imajući u vidu pitanje (ne)mogućnosti odlučivog opovrgavanja u nauci uopšte – povezano pre svega s tzv. Dijem-Kvajnovom tezom (v. Novaković 1984, 174–180), čije su implikacije daleko ozbiljnije kad se u obzir uzme i činjenica da niti je kognitivne procese moguće posmatrati, niti ih oni koji ih koriste svesno artikuliraju, pri čemu jedna te ista reč može biti utemeljena i korišćena prema različitim kriterijumima klasifikovanja, koji nam pritom ne mogu biti unapred poznati – ne postoji čvrsto uporište za procenu validnosti, realnosti ili objektivnosti, proveru ili odlučivo opovrgavanje analize nastale „u glavi“ etnografa.

S vremenom se počelo podozrevati da je put od ljudskih reči do „stvari“ u njihovom konceptualnom univerzumu pre pun klizavog kamenja nego prečica kakvom je smatran. Matematički i formalni model kojim se težilo predstavljanju kognitivnih struktura s vremenom je prekršio pravila igre: ispalo je da su svakom date odrešene ruke da radi šta mu padne na pamet, budući da *ni* u kontekstu opravdanja nisu operacionalizovani kriterijumi na osnovu kojih bi se povukla granica između značajnih rezultata i trivijalija ili pak konstrukcija koje postoje isključivo „u glavi“ istraživača. Ispostavilo se da je, uprkos metodološkim obećanjima komponentne analize kao sistematske pouzdane tehnike kojom će se „ući u glavu“

proučavanih i otkriti šta reči znače onima koji ih koriste, postalo upitno da li njena primena automatski vodi otkrivanju „Božje istine“ kao jedne, jedine, jedinstvene, tačne, ispravne i/ili „psihološki realne“ deskripcije kognitivne sheme proučavanih ili otkrivanju kriterijuma na osnovu kojih se vrši klasifikacija određenog domena ili celokupne kulturne stvarnosti. Sve se više sumnjalo da se iza „psihološke realnosti“ do koje su kognitivni antropolozi navodno stigli zapravo kriju etski koncepti koje je, po dobrom starom principu „kadija te tuži, kadija ti sudi“, postavljao i, kad bi imao na osnovu čega, dokazivao/oporugavao sam etnograf.

Postavilo se, dakle, pitanje da li „Božja istina“ uopšte postoji i, ako postoji, da li ju je moguće otkriti, tj. da li je moguće postići vernu podudarnost sa „stvarnošću pravila u glavama“ proučavanih, ili se pak sve svodi na stvaranje analitičkih modela koji ničemu u stvarnosti ne moraju biti verni. Hamel je, na primer, ustvrdio da „nejedinstvenost rešenja nije nikakva novost ni u antropologiji, ni u lingvistici, ni u fizici“ i da (Hammel 1964, 1167–1168):

Problem da li stvarnost zaista postoji „tamo negde“ ili u nečijoj glavi star je barem koliko i Platon i, verovatno, koliko i ljudske glave. To pitanje razmatraju naučnici i filozofi na svakom nivou, od nivoa stvarnosti osnovnih čulnih podataka do nivoa usvojenih teorijskih konstrukata. Nije mi poznato da je potpuna saglasnost ikad postignuta. Međutim, postignuta je saglasnost u pogledu toga kako izabrati između percepcija ili konstrukata koji su u glavama različitih posmatrača. Kriterijumi za takvu odluku jesu ponovljivost, unutrašnja konzistentnost, saglasnost sa posmatranjem i ekonomičnost iskaza.

Učestvujući u istoj raspravi, Kizing je dodao (Keesing 1966, 23):

Kad igramo formalne igre s leksičkim podacima – na primer, s terminologijom srodstva – koji su iz etnografskog okruženja izdvojeni prema arbitrarnim i neustanovlje-

nim kriterijumima, imamo lažnu slobodu koju domoroci nemaju. Stoga je nužno da domeni i skupovi kontrasta budu utvrđeni prema eksplicitnim kriterijumima i da opisi iskoriste sve indicije „validnosti“ koje stoje na raspolaganju izvornom govorniku. Kad to budemo učinili, „ispravan“ je svaki opis koji je produktivan; suparnički opisi moraju biti ocenjivani kriterijumima kao što je ekonomičnost.

Iz perspektive Hamela i Kizinga, pitanje „psihološke realnosti“ sasvim je nevažno, budući da model ne pretenduje na to da bude „stvaran“ proučavanim subjektima, već – bio on kultura, idealni tip, gramatička struktura ili nešto drugo – služi kao heurističko i eksplanatorno oruđe „u glavi“ analitičara.

Međutim, ostalo je nejasno da li „indicije validnosti“ eksplanatornog modela koji konstruiše etnograf, poput unutrašnje konzistentnosti ili jednostavnosti modela, kao kriterijumi koji možda mogu zadovoljiti kognitivnu mapu *etnografa*, ugrožavaju ostvarenje osnovnog cilja kognitivnoantropološkog istraživanja (cf. Hymes 1964, 32): kako će nam, „u nedostatku empirijske provere, formalne analize građene na apriornim kriterijumima elegantnosti otkriti išta korisno o *strukturi ljudske misli*“ (Coult 1966, 1014; kurziv N. K.)? Suočeni s neodređenošću kriterijuma komponentne analize, neki kognitivni antropolozi su sebi postavili nešto manje ambiciozan cilj. Taj manje ambiciozni cilj bio je poznat kao „*strukturna* realnost“.20 Strukturna realnost je podrazumevala da „ukoliko mi pokažete bilo koji par osoba u ovoj zajednici, i kažete mi nešto o svakoj od njih, ja mogu da predvidim da li će se one smatrati srođnicima ili neće, kao i koje će *termine* koristiti da upute jedna na drugu“ (Wallace & Atkins 1960, 76; kurziv N. K.). Za proveru validnosti analize uzeta je tačnost s kojom ona *predviđa* korišćenje termina. Ako bi se moglo predvideti koji će termin biti korišćen za neki objekat, analiza bi bila smatrana ispravnom.

Eksplanatorni okvir koji teži strukturnoj realnosti gotovo je skrojen po modelu „interpretativnog objašnjenja“, „razumevajućeg objašnjenja“ ili „eksplanatornog razumevanja“, za koji je Veber tvrdio da je svojstven društveno-humanističkim naukama: trebalo je objasniti ljudsko delanje u subjektivnim kategorijama društvenih delatnika (tj. preko njihovih namera, ciljeva, verovanja ili kategorija) koje služe kao hipoteze koje potom treba empirijski proveriti metodom statističkih korelacija. Međutim, činjenica da je neki fenomen moguće predvideti s velikom tačnošću ne jemči i da je dati fenomen objašnjen semantički. Da bi predviđanje imalo ikakvu eksplanatornu snagu, nužno je *prethodno razumeti*, na primer, uočene statističke korelacije, kako su „razumevači“ iznova ponavljali kritikujući „objašnjavače“ (v. Kulenović 2016). Upravo je nužnost hronološkog primata razumevanja u eksplanatornom okviru ono što je Vinča nagnalo da se usprotivi Veberovoj tvrdnji da „naše ‘razumevanje’ konteksta uvek mora biti *provereno* metodom uzročnih korelacija“ i istakne da „nekog ko magijske rituale određenog plemena interpretira kao promašenu naučnu aktivnost, neće ispraviti statistički podaci o tome šta će pripadnici plemena u različitim prilikama najčešće raditi“ (Winch 1970, 7). Ista pobuda će podstaći Gerca da – makar i po cenu napuštanja antropologije kao „nauke“ – zastupa „*interpretativno objašnjenje*“, koje „*jeste vid objašnjenja*, a ne samo nadahnuta glosografija“, koje usmerava pažnju na to šta „ustanove, radnje, predstave, iskazi, događaji, običaji, svi uobičajeni predmeti društvenonaučnog interesovanja, znače onima čije su to ustanove, radnje, običaji itd.“ (Geertz 1983, 22). Ako, naime, na Veberovom tragu, tvrdimo da se validnost razumevanja ponašanja koje se nastoji objasniti određuje time da li smo kadri da formulišemo statističke pravilnosti na osnovu kojih bismo mogli da *predvidimo* šta će ljudi u određenim okolnostima raditi, tako ustrojenom eksplanatornom modelu sasvim je moguće uputiti primedbu da iznalaženje generalizacija o ljudskom ponašanju, čak i ako

su visoko prediktivne, *ne* znači i da smo zaista *razumeli* šta ti ljudi rade, govore ili na osnovu kojih komponenti raščlanjuju termine kojima barataju. Međutim, upravo je *razumevanje* postavljeno kao cilj kognitivne antropologije radi kojeg je i valjalo izgraditi formalnu nauku koja bi proizvodila validne opise pročišćene od etnocentričnih kategorija. Kao što je primetio Volas, ako prestanemo da tragamo za domorodačkom kognicijom i umesto toga ustvrdimo da sve što možemo reći jeste da proizvodi komponentne analize „predviđaju određeni vid verbalnog ponašanja, svakako ne postoji razlog da svoje rezultate nazivamo *semantičkim*“ (Wallace 1965, 230–231; kurziv N. K.).

Uspešno predviđanje upotrebe nekog termina nije se, dakle, moglo smatrati dovoljnim da potkrepi ciljeve koje su kognitivni antropolozi sami sebi postavili: rešenje „starog problema prevođenja“, razumevanje na osnovu kojih se komponentanta vrši odabir baš tog, a ne nekog drugog termina. Sledstveno tome, ni uspešno predviđanje nije moglo biti pokriće za tvrdnju da govornik nužno koristi istu klasifikacionu shemu kao i analitičar. Nije jasno *zbog čega*, tj. *na osnovu kojih kriterijuma* proučavani odabiraju baš tu reč, a ne neku drugu. Irelevantost predviđanja shvaćenog kao objašnjenje za objašnjenje koje pretenduje da bude *semantičko*, tj. koje pretenduje da *razume* kojim se kriterijumima izvorni govornici jezika služe da bi se opredelili za upotrebu jedne, a ne neke druge reči, verovatno je najjezgrovitije formulisao Volas (Wallace 1965, 231–232; kurziv N. K.):

Svest o problematičnoj prirodi psihološke validnosti proističe iz očigledne neodređenosti rezultata komponentne analize. Dosadašnji radovi o komponentnoj analizi, a nesumnjivo i neobjavljena istraživanja drugih poput mene, navode na to da primena njenih procedura na leksičke i denotativne podatke ne vodi automatski jedinstvenim opisima nativnih kognitivnih (ili semantičkih) sistema. *To ne znači da takvi opisi netačno predviđaju kako nativni govornik koristi reči.* Kao što smo tvrdili, pitanje se *ne sa-*

stoji *samo* u tome da li je antropolog kadar da *predvidi* na koje će se objekte upućivati kojim terminima, već i da li će biti kadar da predvidi koje će *kriterijume* koristiti izvorni govornik pri odabiru prikladnog termina. Ovaj problem je isprva prepoznat kao ozbiljan praktičan problem jer analitičke procedure komponentne analize, kako su ih opisali Gudino i Lonsberi, proizvode dva ili više različitih opisa datog leksičkog domena. Koji je, ako je ijedan, od tih alternativnih opisa validan kao opis ne samo rasporeda termina duž denotata nego i *kriterijuma* po kojima nativni govornik *klasifikuje* te denotate? [...] Tvrdim da su antropologu, *ako* želi da ustvrdi da je proizveo validne opise kognitivnog (semantičkog) sistema, potrebne dodatne tehnike koje prevazilaze klasičan metod komponentne analize. Prvo, nužne su tehnike za identifikovanje onih dimenzija klasifikacije i logičkih operacija koje *su* stvarne za izvorne govornike. Drugo, nužne su tehnike zahvaljujući kojima bi se pokazalo da date logičke operacije ili dimenzije klasifikacije, kako god da ih je antropolog izveo, izvorni govornik *ne* koristi u svojoj semantičkoj računici.

Da li je u etnonauci zaista, kako je to desetak godina kasnije formulisao Gerc, „ekstremni subjektivizam udružen s ekstremnim formalizmom s očekivanim rezutatom: eksplozijom rasprava o tome da li neka analiza (koja se javlja u vidu taksonomija, paradigmi, tabela, stabala i ostalih ingenioznosti) odražava šta domoroci ‘zaista’ misle, ili su to samo pronicljive simulacije, logički ekvivalentne, ali suštinski različite“ (Geertz 1973, 11)? Ako bi „psihološki realna“ deskripcija kognitivnog sistema proučavanih bila ona deskripcija koja predstavlja simulaciju sveta onakvog kakvim ga vidi proučavani, a „strukturalna realnost“ simulakrum koji je stvaran etnografu, ali *ne mora* nužno biti stvaran i posmatranim subjektima, vraćamo se pitanju za koga bi etnografski opisi trebalo da budu istiniti – za istraživača ili za proučavanog (v. Milenković 2003, 25–46)?

Ne želim da tvrdim da se ne možemo nadati da ćemo utvrditi prirodu kognitivnih procesa proučavanjem formal-

nih analiza koje nisu proverene na ljudima koji proizvode podatke na kojima su one zasnovane. Čini se da bi nam takve analize omogućile izvanredan uvid u prirodu misaonih procesa *antropologa* koji ih proizvode i da se, s tim na umu, mogu plodonosno proučavati. To bi možda pomoglo uklanjanju hokus-pokusa iz našeg fokusa (Coult 1966, 1015; kurziv N. K.).

Sumirajući domete etnosemantike, Kolbi se još sredinom šezdesetih godina zapitao u kojoj meri etnografski opisi „predstavljaju puku etnografsku magiju, a u kojoj meri odslikavaju neki vid stvarnosti?“ (Colby 1966, 15). Nije potreban veliki trud da bi se zaključilo da je postmodernističko pitanje odnosa znanja i etnografskog autoriteta/retorike podstaknuto i neuspehom „najboljeg pokušaja“ da se kognitivističkom disciplinarnom epizodom antropologija uspostavi kao „prava“ nauka. Verovatno nije slučajno što je Tajler, svojevremeno uveren u to da je od antropologije moguće napraviti formalnu nauku, postao deklarisan postmodernista kad je kognitivna antropologija izgubila prvobitno samopouzdanje (v. Milenković 2007, 22–24). Kako dokumentuje G. Gorunović (2011, 37; kurziv N. K.): „Većina antropologa koje su drugi nazivali (često pogrdno) postmodernistima, eksplicitno su tvrdili da oni nisu postmoderni, niti su to eksperimentalni tekstovi o kojima su diskutovali. Izuzetak je bio kognitivni antropolog Stiven Tajler, jedini koji se u vreme seminara u Santa Feu (1984) i nastanka zbornika *Writing Culture* (1986) *otvoreno izjašnjavao kao postmodernista* i na afirmativan način pisao o postmodernoj etnografiji kao mogućem, potrebnom i poželjnom, ali nerealizovanom disciplinarnom projektu.“ Indikativno je i to što je Tajler napustio ideju „saglasnosti sa stvarnošću“, tj. etnonaučnu ideju da modeli nekako treba da budu verni „stvarnosti“ koja se nalazi u „glavama informanata“ (u koju su etnonaučnici bezuspešno pokušavali da uđu). Tajler je pisao (ibid., 39–40): „Svrha ‘evociranja’ umesto ‘reprezentovanja’ je u tome da oslobodi etnografiju od *mimezisa* i neadekvatnog vida naučne retorike koji obuhvata ‘objekte’

‘činjenice’, ‘opise’, ‘indukcije’, ‘generalizaciju’, ‘verifikaciju’, ‘eksperiment’, ‘istinu’, i slične koncepte koji, osim kao prazne invokacije nemaju nikakve paralele u iskustvu etnografskog terenskog rada niti u pisanju etnografija. (...) U etnografiji ne postoje ‘stvari’ koje će biti objekti opisivanja, prvobitne pojave koje jezik opisa ‘reprezentuje’ kao indeksične objekte za poređenje, razvrstavanje i uopštavanje; postoji diskurs, a ni on nije stvar, uprkos zabludelim tvrdnjama ‘prevodilačkih’ metoda u etnografiji, kao što su strukturalizam, etnonauka [čiji je i sam bivši glasnogovornik] i dijalog, koji nastoje da reprezentuju ili domorodački diskurs ili njegove nesvesne obrasce...“.

Da li se onda u raspravama što ih je pokrenula kritika kognitivne antropologije zapravo susrećemo s nagoveštajem kritika što će biti upućene potonjoj interpretativnoj antropologiji – koja se iz perspektive postmodernista shvata kao poduhvat koji proizvodi „konstruisano razumevanje konstruisanog stanovišta konstruisanih nativaca“ (Cranpanzano 1992, 67), a iz perspektive „branilaca nauke“ kao nenauka koja „brka ulogu tehnika u kontekstu otkrića s metodima u kontekstu opravdanja“ (Spiro 1986, 273–276) – tj. sa svime onim što će biti isticano kao ključni nedostatak u eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu interpretativne antropologije na koju se gleda kao na „obilje mutljivina i nesuvislosti“ što su zasejale tle za postmodernističku žetvu (Gellner 2000[1992], 86)? Susrećemo se s primedbama koje će „objašnjavači“ upućivati interpretativnoj antropologiji, kao reprezentativnom predstavniku kategorije nenauke čija su osobena obeležja – poslužimo se rečnikom komponentne analize – neponovljivost (kao antipod ponovljivosti), intersubjektivna neproverljivost (kao antipod intersubjektivnoj proverljivosti), neopovrgljivost (kao antipod opovrgljivosti), nekumulativnost (kao antipod kumulativnosti) i nemogućnost izvođenja opštih zakona (kao antipod mogućnosti izvođenja opštih zakona). Dakle, komponentna definicija interpretativne antropologije – „psihološki realna“, barem za Šenkmana (v. Shankman 1984; cf. Gorunović 2011, 129–154), a „strukturno realna“ za većinu

„branilaca nauke“ – bila bi: *interpretativna antropologija* = [– intersubjektivna proverljivost], [– ponovljivost], [– opovrgljivost], [– kumulativnost], [– kauzalno objašnjenje], [– mogućnost izvođenja opštih zakona].

Problemi s kojima se susrela (samoproглашено) *naučna* kognitivna antropologiju gotovo su istovetni s problemima koji će biti pripisivani i potonjoj (samoproглашено i opšteproглашено) *nenučnoj* interpretativnoj antropologiji. Gercova interpretativna antropologija utoliko se može posmatrati kao vrhunac trenda, započetog u etnolauci, koji teži semantičkom razumevanju u antropologiji. Međutim, iako se na Gercovu antropologija može gledati kao na „drugu stranu novčića“ etnonauke, ona je u isti mah i njena deformalizacija i osiromašivanje, utoliko što je Gerc, na Vitgenštajnovom tragu, proučavanje značenja „u glavama“ izbacio na površinu javnog života, zamenivši ih javno dostupnim simbolima. Kako je to formulisao Haris (Harris 1979, 282; 283), Gerc je „odbacio redukcionističke formalizme kojima su težili etnonaučnici i strukturalisti“, gust opis „je lišen etnonaučnog optimizma da je kulturni kod moguće formalizovati poput gramatike i levistrosovske blagolagoljivosti pri dekodiranju“. Odbacivanje metodološkog formalizma etnografu olakšava posao i oslobađa ga obaveze da osmišljava komplikovane tehnike za ulaženje u nečiju glavu i na taj način proverava proizvedena objašnjenja (čije je uporište sad premešteno u simbolički javni prostor „između glava“), pri čemu se napuštaju sva obećanja ugrađena u „objašnjavačku“ sliku nauke, a izbegavaju problemi povezani s validnošću etnografskih opisa.

Gudino, izvorni zastupnik stanovišta da je cilj komponentne analize otkrivanje „Božje istine“, priznao je nekoliko godina po objavljivanju njenih pionirskih primena da u njenom ustrojstvu postoji nerešiv problem (Goodenough 1969[1965], 256). Iako sâm nije taj problem neposredno formulisao na taj način, kao osnovni nedostatak tog tipa anali-

ze viđen je problem koji je filozofiji nauke poznat kao subdeterminacija teorija podacima (v. Feyerabend 1962; Zorić 2006; cf. Sinđelić 2011). Drugim rečima – da za svaku teoriju postoji, s njom nespojiva, suparnička teorija koja joj je ekvivalentna u pogledu dokaza (v. npr. Njutn Smit 2002[1981], 49–53). Gudino je time priznao da je – kao što je to slučaj sa svim subjektivnim interpretacijama, bilo da ih nazivamo podrobnim opisom ili komponentnom analizom – moguće konstruisati više od jednog validnog modela zasnovanog na istim podacima, poteklim iz jednog semantičkog domena, zaključujući da mogućnosti komponentne analize da pronikne u kognitivni svet proučavanih moraju ostati pod znakom pitanja (Goodenough 1969[1965], 256). To je priznanje kognitivnu antropologiju strmoglavilo natrag u rasprave o validnosti potencijalno nebrojenih interpretacija, pokrenute još u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, rasprave koje su antropološku zajednicu još jednom iznova pocepale na strogo suprotstavljene „objašnjavače“ i „razumevače“.

Pitanje da li komponentna analiza omogućava da se proizvedu „psihološki realni“ opisi, tj. pitanje „Božja istina ili hokus-pokus“, u metodološkom pogledu je ishodilo polemički plodnim ali po samopouzdanje kognitivnih antropologa razornim kritikama. Još se veoma rano posumnjalo u moć komponentne analize da proizvede plodne i relevantne rezultate. U većini radova objavljenih do polovine šezdesetih godina, kako sumira jedan komentator (Colby 1966, 16), nije bilo baš sasvim jasno ni šta je cilj etnografske semantike, niti šta ćemo zapravo zahvaljujući komponentnoj analizi objasniti. Formulirano u nešto oštrijem tonu (Keesing 1966, 23):

Snažan naglasak koji je etnografska semantika stavila na deskriptivnu strogost ograničio je relevantnost analiziranih podataka i komunikaciju s antropolozima iz drugih podblasti. Analizirali smo samo ograničene i često banalne podatke koji su nam dozvoljavali da opravdamo visoke metodološke standarde koje smo postavili; sledstveno tome, naše su kolege nezainteresovane. [...] Moramo biti strogi

koliko možemo i primenjivati metode koje razvijamo; ali dok se metodi usavršavaju i strogost povećava, bar neki od nas bi trebalo da budu spremni da, tamo gde je to nužno, žrtvuju strogost u korist relevantnosti.

Uporedo sa sumnjom u mogućnosti komponentne analize da proizvede značajne, pouzdane i naučno plodne rezultate, postavilo se pitanje da li je nužno rekonceptualizovati pojam kulture kakav je postojao „u glavama“ etnonaučnika. Baš kao što je potonji teorijski postulirani koncept kulture Kliforda Gerca – i značenje kulture kako u Gercovoj glavi tako i javno dostupno značenje koncepta kulture u njegovom radu – pretpreo kritike zato što, na primer, kulture kao tekstove različito mogu čitati muškarci i žene, mladi i stari, stručnjaci i nestručnjaci (v. Keesing 1987), kultura je u etnonaučnom imaginarijumu konceptualizovana kao homogeni, ravnomerno distribuirani kognitivni kod koji dele njeni pripadnici. Dakle, postulirana je homogenost vrednosti, ciljeva i najšire shvaćenih kognitivnih obrazaca u okviru jedne zajednice.

Budući, dakle, da su etnonaučnici verovali da pripadnici neke zajednice dele jedan, jedinstveni, monolitni i uniformni kognitivni/kulturni svet, nije se previše obraćala pažnja na izbor informanata. Otud je teorijska konceptualizacija kulture kao skupa pravila ravnomerno raspodeljenog među pojedincima opravdavala opisivanje, razumevanje ili objašnjenje čitave kulture na osnovu podataka dobijenih od malog broja informanata – i to nezavisno od njihovog pola, dobi, društvenog statusa – da bi potom „apsolutna kognitivna mapa“ te kulture bila predstavljena formalnom analizom. Međutim, brojni a podjednako „validni“ rezultati do kojih su stizali komponentnom analizom naveli su kognitivne antropologe da se zapitaju da li problem leži u metodi koji proizvodi mnoštvo „psihološki realnih“ rezultata, ili su pak ti brojni a podjednako „realni“ rezultati posledica činjenice da kultura nije entitet ravnomerno rasprostranjen među pripadnicima jedne zajednice (Keesing 1966, 23; Goodenough 1965, 259):

Ne postoji razlog za pretpostavku da svi izvorni govornici u svojim glavama imaju iste semantičke modele – pa čak ni da svi imaju jednostavne i elegantne modele. To u načelu shvatamo, ali smo skloni da zaboravimo kad težimo „psihološkoj validnosti“ svojih deskriptivnih modela.

Činjenica da je moguće konstruisati više od jednog *validnog* modela semantičkog sistema ima snažne implikacije za teoriju kulture, dovodeći u pitanje antropološku premisu da članovi društva „dele“ kulturu. Dok se te stvari potpuno ne istraže, veza između komponentne analize i kognitivnih procesa biće neubedljiva.

Posledica je bila to što su neki autori napustili potragu za „psihološkom realnošću“, po cenu napuštanja shvatanja kulture kao zajedničkog konceptualnog sistema, zaključujući da pripadnici jedne grupe mogu koristiti različite klasifikacione kriterijume za zajedničko učešće u stvarnosti – koristeći pritom iste kategorije u komunikaciji – i komunicirati bez ikakvih poteškoća (v. Rujiter 1989, 107–124; cf. Sturtevant 1964, 109–110).

Još ranih četrdesetih godina, filozof i antropolog Dejvid Bidni je konstatovao da na čitavoj antropološkoj teorijsko-metodološkoj pozornici postoji raskol između „idealističkih“ i „realističkih“ teorija kulture (Bidney, 1942). Njegov je tekst objavljen iste godine kad je umro Boas. Po smrti „papa Franca“, duž američke disciplinarne scene nastaje pukotina koja je razdvojila antropologe na one koji kulturu vide kao sistem ideja (idealiste) i one koji je sagledavaju kao sistem ponašanja i adaptivni sistem (realiste tj. materijaliste i kulturne ekološke). Na površinu antropoloških rasprava izbilo je pitanje kako konceptualizovati kulturu, da li za eksplanatorni oslonac uzeti idejne ili materijalne činioce. Kako je sažeo Gellner (Gellner 1988, 14–15):

Kulture se grubo mogu definisati kao sistemi konceptata ili ideja koji rukovode mišlju i ponašanjem. [...] Naravno, koncepti koji se upotrebljavaju u datoj kulturi svakako daju

važne doprinose njenom životu. Ali, tačan stepen u kom koncepti pomažu da se društvo održi i stepen u kom, s druge strane, njegovo održanje zavisi od prizemnijih faktora, kao što je fizička prinuda ili pretnja gladi, jeste vrlo teško pitanje. To je i pitanje koje razdvaja idealiste i materijaliste.

Sa oživljavanjem rasprave o tome da li primat dati idealističkim ili materijalističkim teorijama kulture koja je usledila posle Boasove smrti, na metodološkom frontu su ponovo oživele rasprave o primatu između zastupnika „kosmografskih“ (antipozitivističkih, razumevačkih/hermeneutičkih) i zastupnika „fizičkih“ (pozitivističkih, objašnjavačkih, nomotetskih) eksplanatornih strategija (cf. Kulenović 2016, 30–59). Nasuprot idealistima, koji su sledili Boasovu, suštinski idealističku konceptualizaciju kulture, oni koji su bili nešto više materijalistički raspoloženi videli su boasovsku antropologiju kao „filozofiju papazjanije“, kao teorijski i eksplanatorno ispraznu disciplinu zaglibljenu u kaos verovanja i običaja nabacanih bez ikakvog reda (White, 1943; 1947). Vajt je smatrao da je antropologiju moguće ponovo postaviti na zdrave nomotetske noge i uspostaviti evolucionističku teoriju koja bi tragala za zakonima kulturnog razvoja, ne oslanjajući se na ranije evolucionističke postavke ugrađene u lestvicu evolutivnog razvoja. Takav eksplanatorni poduhvat bio je strogo materijalistički i nedvosmisleno suprotstavljen idealističkim eksplanatornim strategijama koje bi se u objašnjenju oslanjale na „mentalističke“ entitete kao što su ideje, verovanja, pravila ili značenja za koje su idealisti smatrali da postoje u umovima ljudi i upravljaju njihovim delanjem.

Kritika na račun boasovske antropologije proširena je šezdetih godina na idealističke pristupe uopšte, a na posebnom udaru su se našli kognitivna antropologija i njen emski pristup. Snažan relativistički i idealistički naboj svojstven etnonauci dovešće do toga da idealističko-materijalistički sukob u okviru čitave discipline bude pročitao kao sukob na liniji emsko : etsko, partikularno : univerzalno, idiografsko :

nomotetsko, nenauka : nauka, sukob koji će vrhunac doživjeti s usponom interpretativne antropologije. Kako su krajem sedamdesetih godina lapidarno formulisali Fišer i Verner (Fisher & Werner 1978, 214):

Popularizacija „distinkcije“ „emsko“ nasuprot „etskom“ i „domorodačko objašnjenje“ nasuprot „naučnom objašnjenju“ proizvod je šire polarizacije i napetosti u antropologiji. Ta je napetost katkad izražena u raspravi „nauka“ nasuprot „nenauci“ koja je u proteklih trideset godina obeležila dobar deo antropologije. Sasvim logično, kad su jednom ustanovljene, alternative spolja/unutra povezane su s opozicijom „nauka“/„nenauka“ koja pogled iznutra ipso facto pripisuje nenaučnom.

Tokom dobrog dela šezdesetih godina, vodila se rasprava između idealističkih, „mekih“ pristupa – interpretativisti/ hermeneutičari, antinaturalisti, koji su se zalagali za antropologiju koja teži emskom razumevanju – i materijalističkih, „tvrdih“ pristupa – pozitivisti, naturalisti, koji su se zalagali za antropologiju koja teži etskom objašnjenju. Dok su, s jedne strane, „emičari“ videli „etičare“ kao jalove scijentiste koji, ignorišući stanovište da kultura posreduje u svekolikom mišljenju i delanju, prebrojavaju kalorije, s druge strane, „etičari“ su „emičare“ videli kao jalove nenaučnike koji su dali oduška nenaučnoj antropologiji i prepustili se izležavanju po „mentalističkim“, subjektivnim, neproverljivim interpretacijama (v. Ortner 1984, 134).

Jedan od najistaknutijih učesnika polemike o emskom : etskom, u kojoj se raspravlja o eksplanatornim ciljevima, dometima i naučnom statusu antropologije, bio je Marvin Harris, koji zapravo nastavlja nit napada na boasovsku antropologiju. Držeći se, poput Vajta, strogo materijalističke, etске pozicije, on se oštro usprotivio „idealističkoj ekspropriaciji kulture“ koja je zaposela američku, britansku i francusku antropologiju (Harris 1979, 284). Nastojeći da težište antropoloških istraživanja još jednom prebaci na suprotan pol i proučavanje

ideja potisne u korist objašnjenja ponašanja, smatrao je da je za predmet proučavanja antropologije nužno uzeti neposredno opažljivo ponašanje, konstruišući pritom etsko objašnjenje, nasuprot emskom razumevanju, kao jedini legitiman, tj. jedini objektivan i naučan pristup bavljenju antropologijom.²¹

Kako je, osvrćući se na pravce u kojima se disciplina razvija, u svom spektakularno ciničnom maniru prokomentarisao Džarvi (Jarvie 1975, 256; 264), Hajek je još 1942. godine okarakterisao scijentizam kao „ropsko imitiranje metoda i jezika nauke“. Međutim, „uprkos tome, vidimo da se u antropologiji njegova ružna glava pomolila u nedavnom slučaju Marvina Harisa (1968).²² [...] Vođen neobičnim utiskom da su Marks, Vajt, Stjuard i on otkrili tajnu vasseljene ('kulturni materijalizam'), on čitavu istoriju antropologije orkestrira ka tom klimaksu (klimakterijumu?)“.

Orkestrirajući čitavu antropologiju ka materijalističkom pristupu kulturi, Haris se obrušio na zastupnike emskih, idealističkih pristupa u antropologiji (v. Harris 1968, 568–605; cf. 1979, 258–287), smatrajući da je „proučavanje unutrašnjih značenja [...] uglavnom povezano s priličnom ravnodušnošću prema potrazi za naučnim objašnjenjem sociokulturnih razlika i sličnosti“ (Harris 1968, 579). Haris je pod emskim pristupom podrazumevao interakciju posmatrača i posmatranog subjekta, na osnovu koje se otkrivaju principi po kojima je neki domen organizovan ili strukturisan u mentalnom životu informanta. Pod etskim je pristupom pak podrazumevao interakciju između posmatrača i posmatranog subjekta koja je plodna samo u meri u kojoj se otkrivaju principi koji postoje izvan uma pojedinca, a koji mogu biti sasvim drugačiji od principa za koje posmatrani subjekt smatra da organizuju njegove koncepte ili misli. Drugim rečima – iako je smatrao da je sve što je iskustveno u izvesnom smislu i „stvarno“ – nije sve što je iskustveno podjednako plodno za objašnjenje zašto nešto doživljavamo ili zašto nešto radimo (Harris 1976, 331).

Podozriv prema objašnjenjima koja se zasnivaju na kognitivnim pravilima ili idejama, zastupao je stav da se naučno objašnjenje kulture mora zasnivati na objektivno proverljivim činjenicama o ponašanju koje je prikupio, proverio i u svoju eksplanatornu shemu uklopio naučni posmatrač (Harris 1968, 575; 578; 1979, 266–268; 275; kurziv N. K.):

U etnografiji, emski pristup namerama, ciljevima, pobudama, stavovima itd. zasniva se na pretpostavci da je, kad je reč o delatniku i posmatraču, delatnik taj koji je kadar da bolje spozna svoje unutrašnje stanje. Dalje, pretpostavlja se da je pristup informacijama koje se tiču delatnikovog unutrašnjeg stanja nužan da bi se njegovo ponašanje razumelo i da bi se na zadovoljavajući način opisao tok ponašanja u kome učestvuje.[...] Etski iskazi zavise od distinkcija u svetu fenomena o čijoj prikladnosti sudi zajednica naučnih posmatrača. Etski iskazi ne mogu biti opovrgnuti ako se ne slažu s predstavama delatnika o tome šta je značajno, stvarno, smisleno ili prikladno. Etski iskazi su verifikovani onda kad se nezavisni posmatrači, služeći se sličnim mehanizmima, saglase da se dati događaj zbio. *Stoga je etnografija sprovedena u skladu s etskim principima skup predviđanja o ponašanju klasa ljudi. [...] Etski pristup po definiciji izbegava premise emskog pristupa. Stoga iz etske perspektive nije moguće pristupiti univerzumu značenja, ciljevima, motivacijama itd.*

Za kognitiviste poput Gudina, etsko i kultura ponašanja čine nerazumljive treperave senke na zidovima Platonove pećine. Razumljivi i pravilni oblici ili strukture sastoje se od nepromenljivih ideja koje leže u osnovi istorijskih događaja (i objašnjavaju ih). [...] Pokušaj da se ta zakrčljala strategija nametne proučavanju svih sociokulturnih sistema umnogome je doprinela tekućoj plimi *opskuritanizma* i *nenaučnog* odnosa prema ključnim društvenim pitanjima. [...] Pošto intuitivno znamo da postoji pravilo za sve, lako nas je navesti da poverujemo da pravila upravljaju ponašanjem ili da ga *uzrokuju*. Ali princip da pravila upravljaju ponašanjem ili da ga *uzrokuju* nije ništa ubedljiviji od

iskaza da je Zemlja ravna. Pravila olakšavaju, motivišu i organizuju naše ponašanje; ona njime *nit*i upravljaju, *nit*i ga uzrokuju. Uzroke ponašanja treba tražiti u materijalnim uslovima društvenog života.

Ono što je bilo jedna od uporišnih tačaka Harisove kritike nove etnografije (v. Harris 1968, 568–604) jeste protivljenje etnonaučnoj ideji da je drugoj kulturi nužno pristupiti emski, tj. ideji da nije legitimno kulturi pristupiti sa stano-
višta sopstvenih analitičkih ili etnoepistemoloških kategorija. Iz perspektive etnonaučnika, etnografski opis mora u sebe uključiti kategorije proučavane grupe kako bi se izbegla „kognitivna inercija“ posmatrača i predupredio etnocentrizam. Kad bi biolog posmatrao obrasce ponašanja lavova u okviru lavljeg pogleda na svet, tvrdi Haris, to ga *ne bi primoravalo* da isključi jezik ekološke biologije i događaje ekosistema opisuje kao „lavlje“. Etske kategorije tako ne moraju biti koncepti koji su „psihološki realni“, smisleni ili prikladni iz pozicije proučavane grupe, niti kategorije koje rukovode njihovim ponašanjem, već su to bilo koje kategorije koje potiču iz konceptualnog aparata nauke. Haris je smatrao da koncepti, kategorije i objašnjenja koji mogu biti veoma „stvarni“ subjektima *ostaju emski* jer nijedan emski iskaz ne može služiti kao primer potvrđivanja ili opovrgavanja etnonaučne analize, budući da etnografski iskazi ne mogu biti opovrgnuti time što korisnici jezika/kulture imaju drugačije mišljenje nego etnografi. Harrisova kritika „mentalizma“ i idealističkih objašnjenja sastoji se u oceni da je reč o pristupima koji antropologiju čine banalnom, antiteorijskom, antinaučnom disciplinom, „nekauzalnom i neprediktivnom ali formalističkom shemom koja opisuje mentalne i emske fenomene“ (Harris 1979, 282).

Dakle, „branioci nauke“ su nastojali da podriju ulogu koju su „razumevači“ pripisali razumevanju u eksplanatornom ustrojstvu discipline. To je najpre učinjeno kritikom boasovske antropologije kao filozofije papazjanije suprotstavljene nomotetskoj, naučnoj, eksplanatornoj antropologiji,

koja je pak izjednačena s materijalističkom antropologijom. Isti tip argumentacije iskorišćen je potom u kritici idealističkih ili „mentalističkih“ pristupa, kognitivne antropologije pre svega, a kulminirao je u kritici interpretativne antropologije. Od šezdesetih godina XX veka, rasprava između „objašnjavača“ i „razumevača“ počela se čitati kao rasprava između „etičara“ i „emičara“. U toj su se raspravi „etičari“ samokonstruisali kao naučnici koji brane naučni, eksplanatorno plodni način bavljenja antropologijom – iz njihove perspektive jedini mogući – od onih antropologa koji se disciplinom bave sledeći eksplanatorno neplodni, emski, „razumevački“, idealistički program.

U Harisovom modelu objašnjenja, hempelovski model je još jednom, iznova, zablistao u svom punom sjaju (v. Kulenović 2016, 81–129). Haris je: (a) iz strukture objašnjenja/opisa isključio razumevanje kao pseudoeksplanatornu strategiju i nenaučnu tehniku, ponovo ga redukujući na empatičko razumevanje; (b) odbacio otkrivanje pravila u osnovi nekog delanja ili razloga za delanje kao pseudoobjašnjenje, smatrajući da je uzročno objašnjenje jedini vid naučnog objašnjenja, a da razlozi i pravila nisu uzroci; (c) tvrdio da kultura ili kulturna pravila ne mogu služiti kao *deus ex explanans*, već da je, naprotiv, nastanak kulture ili kulturnih pravila potrebno objasniti; (d) tvrdio da je eksplanatornost antropologije proporcionalna njenoj prediktivnoj moći.

Poput Hempela, i Haris je tvrdio da se ponašanje pripadnika drugih kultura može objasniti tj. predvideti opštim principima i zakonima. Istraživač koji ustanovljuje ili primenjuje te principe ne mora razumeti svoje subjekte, niti svoja objašnjenja mora zasnivati na njihovom (samo)razumevanju. Tako je osnovna logika hempelovskog modela objašnjenja preživela kritiku koju su na njegov račun uputili „razumevači“, metodološki pluralisti i antipozitivisti, i nastavila da živi u antropologiji zahvaljujući njegovim neopozitivističkim baštinicima. Šezdesetih je godina logika tog modela objašnjenja

otelotvorena u liku „etičara“, koji su etsko proglasili jedinim legitimnim načinom bavljenja naučnom antropologijom. Time je još jednom, iznova, reprodukovana rasprava između „objašnjavača“ – koji, oslanjajući se na jednu sliku nauke, tragaju za uzrocima kulturnih fenomena i jedinim validnim naučnim objašnjenjem smatraju ono koje daje odgovor na pitanje „zašto?“ – nastaju različite kulture, i „razumevača“ – koji nastoje da ukažu na neprimenljivost takve slike nauke i njoj svojstvenog tipa objašnjenja na društvene nauke i da razumeju ljudsko ponašanje u kontekstu postojećih kultura ili pravila na kojima ona počiva. Perpetuirajući nikad neokončanu raspravu pokrenutu u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, „etičari“ i „emičari“, „objašnjavači“ i „razumevači“ oslanjaju se na različite slike nauke koje diktiraju različita eksplanatorna uporišta i modele objašnjenja, i to kroz odveć nepropusnu dihotomiju objašnjenje : razumevanje; ili pak objektivno : subjektivno, etsko : emsko, pri čemu se razumevanje ili emsko konstruiše kao nenaučna strategija koja vodi u „novi fundacionalizam“, „novi, relativističko-idealistički, fundacionalizam“, „semiotički redukcionizam“ ili „značenjski realizam“ (Gellner 2003[1973], Jarvie 1984, 749–750; Renner 1984; Roth 2003; cf. Turner 2010).

Emski pristupi, tvrdio je Haris, diskredituju naučni karakter antropologije. „Emičari“ disciplinu pretvaraju u banalnu nauku time što nerefleksivno prihvataju iskaze ili etnoeksplikacije subjekata svog proučavanja. Ako se etnoeksplikacija informanta sukobi s naučnim objašnjenjem, tvrdi Haris, dileme nema: jedino validno jeste naučno objašnjenje, zasnovano na etskim kategorijama. Međutim, jedna je sitnica Harisu promakla. Kako je napomenuo Gudino, Haris „nije naučio kulturu“ onih koje kritikuje (Goodenough 1970, 112):

emski opis iziskuje etsko i mi, nastojeći da sačinimo emske opise, proširujemo svoja etska konceptualna sredstva, što će nam poslužiti za kasnije opise. Upravo pomoću etskih pojmova vršimo poređenje. A sistematizujući svoje

emске pojmove doprinosimo razvitku jedne opšte nauke o kulturi. Stoga se svesrdno slažem s Harisom u pogledu fundamentalnog značaja etskog. Ali, za razliku od njega, smatram da *etsko, ako nije praćeno staranjem o emskom*, ostaje zaglibljeno u beskorisnom cepidlačenju i preteranoj zaokupljenosti spravama za beleženje. Prema Harisu, bavljenje emskim opisom je u rivalskom odnosu s razvojem etskog; po mom mišljenju, ono mu najneposrednije *doprinosi*.

Programski isključujući emsku perspektivu kao nenaučnu, „etičari“ su istim potezom učutkali antropologe koji su od Boasa naovamo skretali pažnju na cirkularnu konstituisanost teorija i opisa i potrebu za (emskim) relativizmom kao sredstvom zahvaljujući kojem bi se u kontekstu otkrića postigla komparativna samerljivost konteksta istraživanih i konteksta istraživača, podigla brana od etnocentrizma, a etnografije učinile što objektivnijim. Upravo zato što pogled, čak i na nivou opisa, uvek podrazumeva pogled „odnekud“, kulturni relativizam, kao obeležje antropologije kao nauke, korišćen je još od rane boasovske antropologije kao *metodološko*, tj. naučno oruđe za postizanje objektivnosti, kako bi se osporila univerzalna validnost „pogleda odnekud“, a proučavani fenomeni smestili u kontekst u kom nastaju, funkcionišu, menjaju se i dobijaju smisao i značenje. Kako su tvrdili „emičari“ i „razumevači“, problem razumevanja nastaje već na nivou opisa i čini *preduslov* objašnjenja (cf. Kulenović 2016, 117–129). Da etnografska građa ne bi bila kontaminirana kategorijama istraživača, nužno je bilo razumeti kulturu „iznutra“, emski. Antropolozima je bilo potrebno razumevanje koncepata kojima barataju proučavani i koji svoje značenje dobijaju u kontekstu u kom nastaju i funkcionišu. Uporište za svoje tvrdnje su na interdisciplinarnom polju našli u filozofiji običnog jezika. Vinč je u drugoj polovini pedesetih godina preuzeo Vitgenštajnov koncept „oblika života“ i primenio ga na razumevanje društvenih aktivnosti, ustvrdivši da istraživač mora razumeti delanje i iskaze proučavanih u kategorijama pravila

svojstvenih proučavanom „obliku života“, bilo da je u pitanju domorodački ili naučni oblik života kao tek jedan u nizu „domorodačkih“ oblika života, od koji svaki ima sebi svojstvena pravila igre (v. Winch 1958).

Proučavajući odnos jezika, kulture i saznanja (ili „jezika, misli i stvarnosti“) kognitivni antropolozi su nastojali da svoj metod prilagode proučavanom kontekstu, tj. da svoje istraživačke sheme i klasifikacije usklade s klasifikacionim shemama proučavanih, kako bi „naučili njihovo mišljenje“ (Milenković 2010, 51). Etnonaučnici su tvrdili da je tim metametodom, koji je navodno primenljiv na sve relevantne domene antropološkog proučavanja, moguće pomiriti ono što je, rečnikom rasprava o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije, iz perspektive „objašnjavača“, slovalo za nespojive antipode – nauku i emsko istraživanje karakteristično za „razumevače“. Međutim, kako piše Milenković (2010, 51), zaokret ka proučavanju sistema klasifikacije kao kulturno proizvedenih ideacijskih sistema širom je otvorio vrata proučavanju antropološkog znanja, kao i bilo kog drugog znanja, sredstvima same antropologije. Antropologija se usmerila na proučavanje kulture istraživača kako/dok istražuju kulturu istraživanih. Stoga ne čudi što se u tekstovima kognitivnih antropologa može naići na tvrdnje da se i na samu nauku može gledati kao na kulturu, kulturu kojoj su svojstvena osobena pravila (Fisher & Werner 1978, 198; 204–205; Hammel 1968, 156):

Distinkcija „etsko“/„emsko“ je lažna jer je svekolko znanje suštinski „emsko“. Nauka je pojavni oblik kulture u kojoj je potraga za znanjem i sama postala jedno od osnovnih ciljeva igre. Nauka je posvećena stalno obnavljajućem pogledu na stvarnost koji stvara naučnik kako bi se uhvatio ukoštac s onim što veruje da leži u osnovi pojava. Harisovo „etsko“ je u najboljem slučaju „emsko“ za istoričara nauke. [...] Haris se glasno brine zbog opasnosti koje sobom nosi dozvola da se akterima dopusti da izraze svo-

je mišljenje o kuturnim pitanjima, što bi zapravo značilo „preпустiti društvene nauke amaterima“. Naše stanovište o tome je potpuno obrnuto: društveni naučnik je „amater“ u drugoj kulturi i nužno mora razmotriti akterovo „amatersko“ (ili našom terminologijom, „ekspertsko“) mišljenje ili dići ruke od društvene nauke. [...] Postoji jedinstvo „kulturnih“ tekstova i njihove analize, bilo da poreklo duguju „domorocu“ ili peru naučnika. Principi organizacije znanja su isti.

Pravila logike, matematičke tehnike, pojmovi verovatnoće, sve su to stvari za kulturni dogovor. Slično tome, objašnjenje je stvar stila i kulturnog dogovora; to je način na koji neko drugima saopštava stanje razumevanja. Sam pojam stila implicira alternative; ideja da je objašnjenje operacija a ne mermerna Istina sugerise da zastupnik nekog razumevanja treba da izabere onaj kod koji će, u datom kontekstu, najdelotvornije saopštiti sadržaj koji hoće da iskaže.

Antropolozima je postalo potrebno autorefleksivno sagledavanje sopstvenih, emskih koncepata pomoću kojih se govori o konceptima proučavanih. Kad se, od šezdesetih godina, opšta eksternalizacija metodologije počela preplitati s kognitivističkim sagledavanjem pojedinačnih kultura kao samosvojnih skupova pravila koje, svaka na svoj način, konstruišu „svoju“ stvarnost, nije teško bilo napraviti korak ka viđenju i proučavanju nauke kao kulture, svake od njih sa sebi svojstvenim pravilima, strategijama i ciljevima. Od polemika o „psihološkoj realnosti“ i emskom : etskom šezdesetih godina, politika znanja, etika etnografskog rada i istorija antropoloških teorija i metoda postaju nerazdvojne teme. Usredsređujući se na eksternalističko sagledavanje i kritiku referentnih okvira proizvodnje antropologije, njene uronjenosti u kolonijalne/neoimperijalne okvire, kritička antropologija je preuzela lingvističko-kognitivističko-relativističko shvatanje kulturne konstrukcije stvarnosti, ali ga je – naoružana neomarksističkom municijom – čitala kroz prizmu (ne) naučnog statusa discipline, pitanja objektivnosti istraživača,

kolonijalne istorije discipline i pitanja relevantnosti antropologije u svetu koji se ubrzano menja (v. Milenković 2010, 42–52). Epistemološko/metodološko pitanje kako dosegnuti znanje o drugim kulturama, kako ih opisati ili kako njihova verovanja i praksu razumeti ili objasniti, prepleteno je s političkim, etičkim i ideološkim dilemama, a to je ishodilo time što je pitanje kako Drugog opisati – usled postepene globalizacije etičkih normi, političkih i javnih debata u vezi s dekolonizacijom, ljudskim i manjinskim pravima i ženskom emancipacijom (Milenković 2010, 37) – rekontekstualizovano kao moralno pitanje: kako Drugog opisati i predstaviti na moralno ispravan način. Od trenutka kad je, sedamdesetih godina XX veka, epistemološko pitanje kako spoznati Drugog udruženo s aktuelnim moralnim i političkim problemima koji su u disciplini osvešćeni s usponom postkolonijalne i kritičke antropologije, epistemološka pitanja postala su nerazdvojna od moralnih i političkih pitanja, pri čemu je razmatranje epistemoloških problema umnogome bilo motivisano uverenjem da će njihovim razrešavanjem automatski biti razrešeni i politički i moralni problemi (v. npr. Bowhuisen et al. 1995).

S druge strane, uspon lingvistike i hermeneutike dao je vetar u jedra ideji da je kultura samonikli, samosvojni, zatvoreni, autoreferentni idejni sistem. To je, najpre, osnažilo idealističko stanovište da je „stvarnost“ izgrađena na kulturno osobenim navikama određene zajednice, potom pluralističku koncepciju objašnjenja i, najzad, metodološki/interpretativni holizam. Antropolozi koji su se okrenuli jeziku kao metodološkom modelu naglašavali su primat kulture u oblikovanju svekolikog mišljenja i znanja, kojima se pak objašnjava opazljivo delanje. Kako zapaža Milenković (2007, 111), istina je važan pojam kognitivne antropologije budući da su se kognitivni antropolozi nadali da će pokazati da je istina zavisna od različitih etnoepistemologija (uključujući i njihovu). Kognitivna antropologija je stoga – smatrajući da jezik/kultura determinišu stvarnost i ujedno čine put za otkrivanje lokalne,

kulturno proizvedene stvarnosti – u sebi nosila epistemološko-relativističku klicu koja će nići tek kad relativizam bude prebačen u sferu političkog čitanja metodologije. Tada je „neiskorišćeni potencijal relativizma kao sredstva za postizanje samerljivosti i legitimne tehnike u laboratorijskoj nauci dobio upravo suprotnu funkciju – *postao je temelj kritike naučnog statusa* antropologije, nezaobilazno mesto u kritikama nastojanja da se o ljudskim stvarima piše ‘naučno’“ (Milenković 2010, 43; kurziv N. K.). Na primer, Ljobera je polovinom devedesetih godina izneo sledeću ilustrativnu pritužbu (Llobera 1996, 17–18; 27–28):

U proteklih tridesetak godina antropologija je sprovodila krajnje iscrpljujuće i radikalno introspektivno preispitivanje svoje istorije. Posledica je to što smo se danas obreli u situaciji potpunog naučnog bankrota. Posle više od veka razvoja antropologije čini se da je kakofonija neusklađenih glasova jedino prihvatljivo nasleđe koje disciplina može ponuditi. Za takvo žalosno stanje stvari krivim politizovani marksizam, trećosvetizam, feminizam i postmodernizam. Od naglašavanja jednog zdravog i umerenog kulturnog relativizma koji je bio tu kao znak poštovanja koje se duguje kulturama i narodima, antropologija je sad počela da usvaja totalni relativizam koji izvrgava ruglu svaki pokušaj da se formulišu naučni iskazi. Naučni trud se bez razmišljanja osuđuje kao evropocentričan, reakcionaran, rasistički i seksistički. [...] U stvari, ono što se sada dâ videti jeste nekontrolisana provala subjektivizma kombinovana s virulentnom navalom političke korektnosti. [...] Nema sumnje da se sve veći broj monografija prepušta svim modnim ludostima koje antropologiju odvlače od njenog naučnog pozvanja. Nova antropološka literatura često zvuči kao domišljati katalog svega što je politički prihvatljivo i filozofski pomodno. Postarajmo se da se tu i tamo pomenu Fuko, Derida i Liotar, da se čuju glasovi odabranih iz grupe potlačenih, da se učini naklon postmodernističkom pedigree u antropologiji (Gercu, Klifordu, Markusu itd.), da se oda pošta feminističkoj literaturi (po mogućstvu nekoj

lezbejskoj autorki nebelkinji), da se lična (po mogućstvu bolna) iskustva prepletu s antropološkim promišljanjima, da osećanje krivice prema Trećem svetu zbog polumilenijskog zapadnjačkog silovanja i tlačenja bude očigledno i da ga antropolozi okajavaju beskonačnim mea culpa i obavezanim upućivanjem na one nezapadnjake koji su ukazali na te zločine (Saida, Džejmsa, Rodnija et al.). [...] Svakako će biti potrebna ogromna hrabrost da bi disciplina nastavila tamo gde je stala šezdesetih. Vreme za dekonstrukciju je završeno; ona je disciplinu dovela do ivice ništavila. Sad je vreme za rekonstrukciju antropologije.

Koncept kulture, izvorno stvoren u Boasovom radu kao zaštita od etnocentrizma i lek protiv rasizma, s vremenom je dobio upravo suprotnu ulogu. Holistički koncept kulture je najpre napadnut kad je u sumnju dovedeno funkcionalističko shvatanje kulture, dodatno je podriven neomarksističkom, feminističkom, postkolonijalnom, scijentističkom, postmodernom kritikom, a konačno razoren zahvaljujući postkulturnoj antropologiji (v. Milenković 2006; cf. 2014).²³ U nizu brojnih i sa različitim ideoloških pozicija izvedenih napada na koncept kulture, antropolozi su okrivljeni da su Druge, opisujući njihov život, sveli na objekat, postvarujući i egzotizujući njihov život, homogenizujući njihovo mišljenje i ponašanje, zanemarujući neravnomernu raspodelu interesa, moći i tome slično. Brajtmen je sačinio vrlo koristan i sistematičan pregled optužbi koje su do sredine devedesetih godina iznete na račun koncepta kulture (v. Brightman 1995): kultura je konceptualizovana kao sistem ideja i značenja; kao holistički, postvareni, nadorganski i statični entitet, umesto da bude shvaćena kao delanje, praksa i interakcija pojedinaca od krvi i mesa koji delaju u okviru kulture koja je iznutra fragmentisana: diferencirana rodnom, starosnom dobi, seksualnom orijentacijom, klasom, društvenim statusom delatnika koji kulturu neprestano menjaju i konstruišu. Dalje, interesi tih brojnih, po različitim osnovama različitih i neravnopravnih, živih ljudi mogu biti sukobljeni, što holizam previđa. Kultura ne mora

biti samo sredstvo koje ljudima omogućava da vide, saznaju i delaju, već i prepreka koja ih može sprečavati da vide, saznaju i delaju. Umesto da proniknu u život stvarnih ljudi, antropolozi su sveli život na navodno objektivne kulturne entitete koje su *sami* stvorili, previđajući time kulturne promene, protivrečnosti i konflikte među pojedincima. Sve glasnije ukazivanje na previde u tradicionalnom, holističkom konceptu kulture i političke posledice primene takvog koncepta, u sprezi sa samorefleksivnim zaokretom antropologije, dovelo je do ponovnog preispitivanja pouzdanosti „stvarnosti“ klasičnih etnografskih opisa (Milenković 2006).

U zavisnosti od ugla posmatranja, na postmodernu i postkulturnu antropologiju se može gledati kao na struje koje iz plemenitih pobuda žrtvuju objašnjenje zarad epistemološke iskrenosti i etičke korektnosti, konačno ispravljajući krive Drine koje su iskrivljene tokom razdoblja tradicionalne, etnocentrične (kolonijalne, hegemonističke, imperijalističke) antropologije. S druge strane, kritika određenog (aistorijskog, statičnog) koncepta kulture – koja je u postkulturnoj antropologiji ishodila potpunim napuštanjem pojma kulture – može se posmatrati i kao „dekonstrukcija tog pojma na osnovu prigovora da neopravdano homogenizuje individualne razlike u mišljenju, ponašanju i proizvodnji i recepciji značenja kulturnih fenomena“, ali prigovora koji, međutim, „ne daje pravo odlasku u individualnost“: „postmodernističko/postkulturni tekstovi redukuju antropologiju na proučavanje pojedinca. Instistiranjem na percepciji individualnih razlika i negacijom generalizacije kojom se stvara antropološki pojmovni aparat gubi se granica između pisanja o bilo čemu i nauke (antropologije)“, dovodeći pritom do (hiper)produkcije „lenjografskih proizvoda kvaziantropološkog karaktera“ (Kovačević 2006, 17; 31–33). Ako se glas istraživača potisne u korist politički korektnog davanja glasa proučavanima, „antropologija postaje nalik azilu za ludake kojim rukovode pacijenti“ (Fox prema Morell 1993, 1801).

1.5. Metodološka obećanja u novom ruhu: etski pristup kao jemac naučnosti (nove kognitivne) antropologije

Zanimljivo je nagađati u kom će se pravcu kretati antropologija tokom iduće četvrti veka, recimo do 2000. godine. Ne bih se iznenadio ako bi, daljim prečišćavanjem „mentalističkih“ proučavanja, došlo do „neoempirističke“ faze koja bi pažnju ponovo posvetila konkretnijim generalizacijama i kvalitetu dokaza na kojima one počivaju.

Firt (Firth 1975, 19)

Potraga za eksplanatornim principima jeste ono što kognitivnu antropologiju odvaja od kulturne antropologije.

Blaunt (Blount 2011, 12)

Novi kognitivni antropolozi²⁴ su učinili upravo ono što je Firt u gorenavedenom citatu i predvideo (možda se služio komponentnom analizom?). Novi kognitivni antropolozi su nastojali da vaskrsnu iz pepela antropologiju kao eksplanatorno plodnu nauku i da rekonceptualizuju, operacionalizuju i ontološki usidre koncept kulture. Shvatanje o tome šta jemči eksplanatornu moć i naučnost još je jednom okrenuto naglavce – emsko je zamenjeno etskim. Motivisana istim razlozima zbog kojih je Haris staru kognitivnu antropologiju označio kao nenaučnu, nova kognitivna antropologija je konstruisala etsko kao garant naučnosti antropologije. Polazeći od deduktivno-nomološke slike nauke prema kojoj uzročno objašnjenje slovi za jedini validan tip naučnog objašnjenja, a razumevanju razloga za neko ponašanje se osporava legitimnost kao nenaučnom ako nije konceptualizovano u uzročnim kategorijama, novi kognitivni antropolozi su još jednom nastojali da preustroje eksplanatorni okvir antropologije, da premeste njeno eksplanatorno težište i da teorijski prekroje koncept kulture. Težilo se pronalaze-

nju dovoljno univerzalnih ili „stvarnih“ osnova za dedukovanje objašnjenja pojedinačnih fenomena. Ako se ne pokaže da kultura „zaista“ postoji i ne utvrdi se „gde“ je, takvo opredeljenje je podrazumevalo negiranje eksplanatornosti konteksta/kulture kao metafizičkog/ontološki nepostojećeg entiteta te prevođenje značenja u uzročne termine i otkrivanje uzročnih mehanizama koji generišu pojave koje treba objasniti. Novi kognitivni antropolozi su pritom obećavali da će uspeti da reše gotovo večni antropološki problem izgradnje teorijskog i eksplanatornog okvira koji bi bio dovoljno čvrst da objasni kulturni kontinuitet i dovoljno elastičan da objasni kulturnu promenu.

Pošto su optimizam i teorijsko-metodološko samopouzdanje postepeno napustili tradicionalnu kognitivnu antropologiju – koja je kulturu, slično interpretativnoj antropologiji, posmatrala kao determinišući, homogeni entitet koji natkrijuje pojedinca – i pošto je Gercov koncept kulture takođe pretrpeo kritiku s različitih pozicija²⁵ – na kulturu se počelo gledati kao na manje ili više zajedničko znanje koje ljudi moraju posedovati kako bi, kao njeni pripadnici, mogli funkcionalno operisati u datom sociokulturnom sistemu. Razrađivani su brojni teorijski koncepti, poput „sistema mišljenja“ ili „kulturnih sistema verovanja“, koji su se do sredine osamdesetih godina slili u jedinstven koncept nazvan „schema“. Schema je podrazumevala relativno fleksibilan sistem kulturnih modela koji posreduju u razumevanju sveta i delanja (v. D’Andrade 1995a, 122–150). Kvinova je shema, za koju su kognitivni antropolozi verovali da organizuje i obrađuje iskustvo, opisala na sledeći način (Quinn 2011, 35–36):

Sheme se grade na iskustvu – iskustvu koje je svesno ili nesvesno i koje uključuje i unutrašnji svet telesnog iskustva, mentalne predstave i emocije. Jednom uspostavljene, one strukturišu naša sećanja o prošlosti, naša opažanja i naša očekivanja od budućnosti – iako ih novo iskustvo, ako je dovoljno značajno, može izmeniti; sheme nisu uklesane u kamenu. Ono što su antropolozi pozajmili iz koncepta

sheme bio je naizgled jednostavan uvid da se taj koncept može primeniti kako na kulturna tako i na individualna značenja: kad grupa pojedinaca ima ili kad proživljava slična iskustva, oni na kraju počinu da dele sheme koje su generičke predstave tog zajedničkog iskustva. Za takvu deljenu shemu može se reći da je *kulturna shema*. Naravno da iskustva nikad nisu potpuno zajednička, ali u meri u kojoj se preklapaju – bilo da su, na primer, u pitanju braća i sestre koji odrastaju u istom domaćinstvu, ili članovi iste organizacije, ili stanovnici iste oblasti – ti ljudi će deliti iste kulturne sheme. Ova rekonceptualizacija kulture u teorijskim kategorijama teorije sheme bila je varljivo jednostavna. Zapravo, ona je uvela potpuno novu teoriju kulture. Pružila je antropolozima osnov da o kulturnom znanju misle u kognitivnim kategorijama – u kategorijama toga šta se *zaista* događa u umovima pojedinaca kad uče i koriste to zajedničko znanje.

Nova kognitivna antropologija je, pozajmljujući ideje iz srodnih disciplina podjednako koliko i stara kognitivna antropologija, nastojala da unese teorijsku, metodološku i epistemološku svežinu u antropologiju ne bi li time unapredila celokupnu antropološku produkciju. Dok je stara kognitivna antropologija upirala pogled ka lingvistici, novi kognitivni antropolozi su odbacili nasleđe „rigidnih lingvističkih modela kojima su ljudski postupci redukovani na ono što ljudi govore“ (Sheffy 1989). U oštroj kritici izdvojenosti antropologije od drugih disciplina, posebno je kritikovana njena izolovanost od psihologije, koja je nazvana „antropološkom psihofobijom“.²⁶ Jedan od glavnih i odgovornih za autarhično stanje antropologije nije bio niko drugi do ozloglašeni „nenaučnik“ Kliford Gerc. Kako primećuje Bošković (2002, 44), u osnovi kritike Gercovog rada leži uverenje da je on glavni krivac za sve antropološke probleme, te „kad bi se on nekako eliminisao, problemi bi automatski nestali“. Ti autori direktno krive Gerca za institucionalnu izolaciju antropologije i kulminaciju nepoverenja prema psihologiji, kao i za perpetuiranje neadekvatnog koncepta kulture (v. Blount 2011, 11–12, 20).

Kao što ni bihejviorizam – posmatrajući isključivo stimulanse koji potiču iz spoljnog sveta, a um kao crnu kutiju lišenu sadržaja – ne može objasniti proces, na primer, učenja jezika ili kulture,²⁷ tako se ni interpretativni antropolozi – koji su, tvrde novi kognitivni antropolozi, bili skloni kulturnodeterminističkim i epistemološko/kognitivnorelativističkim stanovištima – nisu previše obazirali na pitanje kako se kulturno, ili bilo koje drugo znanje, stiče, organizuje ili koristi. Osnovnim nedostatkom interpretativističkih/kulturnodeterminističkih pristupa smatrano je to što proces učenja svode na pasivnu izloženost kulturi, bez jasnijeg određenja *kako* se to događa. Time kulturu svode na podražavanje – na dirkemovski „faks model“ ili na gercovski model kulture „za“, prema kojem ono što ulazi u „ljudsku mašinu“ iz nje izlazi u nepromenjenom obliku (Linger 1994, 273), zanemarujući individualni doprinos u tom procesu.²⁸

„Gercova prekluzija“ (Strauss & Quinn 2006, 272) označena je kao najodgovornija za sužavanje koncepta kulture u odnosu na koncept koji bi trebalo da obuhvati sveukupnost društvene prakse i verovanja, kao i za njegovo redefinisanje i svođenje na sisteme značenja u okviru kojih se mora uvažiti „tačka posmatranja pojedinca“. Kao jedna od osnovnih razdelnica koja odvaja kognitivnu od interpretativne antropologije viđeno je to što interpretativni antropolozi posmatraju situaciju „odozgo nadole“ ili „od spolja ka unutra“, smatrajući da kultura stvara ljude, te da je shodno tome i „tačka gledišta pojedinca“ kulturni proizvod. Kognitivni antropolozi pak shvataju stvar obrnuto: „odozdo nagore“ ili „iznutra ka spolja“, smatrajući da idejni nivo tvori kulturu, koja se kroz međusobnu komunikaciju pripadnika neke zajednice stvara i menja, a značenja definišu i redefinišu (ibid., 1994, 284–287). Nužnim preduslovom za objašnjenje kulturnih fenomena smatrana je potreba za rekonceptualizacijom kulture, za ustanovljenjem ontološki opipljivog uporišta kulture i za uvažavanjem pojedinačnih doprinosa u stvaranju, distribuciji i promeni kulturnih značenja. Nova kognitivna antropologija

tvrdila je da se sa složenostima kulturnog znanja može nositi znatno bolje nego tekuće teorije kulture, koje pate od „bipolarnog poremećaja“, oscilirajući između totalizujućih tvrdnji da je kultura realnost sama i podjednako spornih tvrdnji koje kulturu redukuju na političku retoriku (cf. Shore 1999, 152).

Biologistička i psihološka objašnjenja kulturnih fenomena su, tvrde novi kognitivni antropolozi (Blount 2011, 11–12), u okviru kulturne antropologije odbacivana ili zanemarivana kao nevažna upravo zato što se u kognitivnorelativističkoj antropologiji neretko tvrdi da je kognicija pojava *osobina* kulture, doslovno lišena supstance, a ne *uzrok* kulturnog ponašanja. Iako bi malo antropologa reklo da u ljudskim glavama ne postoji ama baš ništa, većina se nije upuštala u istraživanje šta je zapravo to što se u njima nalazi. S eventualnim izuzetkom psiholoških antropologa, poput Spajroa (Spiro 1987, 162), koji je tvrdio da je „pokušaj da razumeš kulturu ignorišući ljudski um isto što i pokušaj da razumeš Hamleta ignorišući danskog princa“, a čiji pristup kognitivni antropolozi navode kao jedan od retkih pokušaja bavljenja „dobrom, naučnom antropologijom“ (Strauss & Quinn 1997, 6). Drugim rečima, ako se zanemaruje psihološko utemeljenje čovekove svesti, tvrdi se da je nemoguće utemeljiti i problematizovati za društvenu nauku ključne koncepte, poput sopstva, iskustva, subjektivnosti, značenja, identiteta. Pronalazeći utemeljenje svojih teorija u psihologiji i biološkim osnovama subjektivnog iskustva sveta, savremeniji kognitivni antropolozi tvrde da je upravo biološka, fiziološka ili psihološka osnova *jedino* moguće mesto u koje bi subjektivno iskustvo moglo biti „smešteno“, smatrajući da nema smisla o kulturnom značenju govoriti gubeći iz vida um *u* kojem se ta značenja predstavljaju i interpretiraju (v. Hirschfeld 2000).

Ako kulturno znanje nije internalizovano *u* osobama u čijim umovima kultura postaje značenjski okvir za poimanje sveta i sila koja motiviše ponašanje, kako se može objasniti činjenica da se kultura reprodukuje i transformiše? Kako objasniti činjenicu da se reprodukuje i biva široko prihva-

ćena, a u isti mah varira od čoveka do čoveka? Rešenje je pronađeno u prihvatanju kulture kao široko deljenog univerzuma značenja – ali uz odbacivanje koncepta kulture kao jasno omeđenog, koherentnog entiteta – ne ispuštajući iz vida jedinstvenosti iskustava pojedinaca i njihovu individualnu kreativnost u transformaciji ustanovljenih kulturnih značenja. Ono što se označava kao suštinska razlika između interpretativne i nove kognitivne antropologije jeste to što ova potonja dihotomiju između značenja kao javnog (Gerc) i značenja kao privatnog (stari kognitivni antropolozi) smatra pseudoproblemom, jer veruje da se značenja proizvode kroz prožimanje interpersonalnih oblasti (tj. srazmerno stabilnih i srazmerno ravnomerno raspodeljenih shema u umu) i ekstrapersonalnih oblasti (tj. struktura u objektivnom svetu) (Strauss & Quinn 1997, 14).²⁹ Kognitivni antropolozi su tragali za konceptualizacijom kulture koja bi mogla uzeti u obzir centripetalne sile – kulturnu reprodukciju i njenu silu, ne ispuštajući pritom iz vida centrifugalne sile – kulturnu varijaciju, interkulturnu nekonzistentnost i promenu. Teorijski jaz između privatnog i javnog, unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta, subjektivnog iskustva i objektivnog sveta, moguće je premostiti psihološkim modelima koji nude srednji put, gde su kultura, identitet i značenje veoma blisko prepleteni i napajaju jedni druge, a ne smatraju se ni potpuno fiksiranim ni potpuno fluidnim (ibid., 4; 9).

„Čitajući Gerca [neko svuda vidi] mreže, ali nigde i pakuka na delu“ (Obeyesekere 1990, 285), tj. niko ne vidi mehanizme za kojima hempelovski model objašnjenja traga. Stoga je kao cilj nove kognitivne antropologije postulirana (Blount 2011, 23):

potraga za principima koji se nalaze u temelju posmatranog ponašanja i pokreću ga. Taj postupak je inherentno naučni, to je potraga za obrascima posmatranih fenomena i pozadinskim „pokretačima“ koji pomažu da se ti obrasci opišu i objasne. Mesto kognitivne antropologije u širem okviru discipline nalazi se u naučnoj antropologiji.

Odakle mreže? Ispleo ih je pauk. Trebalo je, dakle, naći pauka. Eksplicitno okrivljujući Gercov uticaj za propast koncepta kulture u savremenoj antropologiji, nešto savremenija kognitivna antropologija je nastojala da taj koncept povrati u život i u svojim ga istraživanjima operacionalizuje, ali ovoga puta ni preko analogije s jezikom, ni kao tekst, ni kao sistem znakova, ni kao diskurs, već kao mentalnu organizaciju koja poseduje supstancijalno utemeljenje u ljudskom umu. Pauk je stoga morao da bude *stvaran* i da se nalazi *negde*, budući da je hempelovskom modelu objašnjenja taj pauk potreban kao „stvaran“, a ne kao nekakav opskurni metafizički entitet, i da se značenja moraju čitati u uzročnim kategorijama da bi „išta značila“.

Kako ističe Milenković (2007b, 58): „Antropologija po navici mora da bude ‘o’ nečemu, i već duže od pola veka ‘vuče’ nasleđeni problem dokazivanja naučnog statusa *mišleći da će ga dokazati ako pokaže šta joj je predmet*.“ Stoga su kognitivni antropolozi nastojali da pokažu šta im je predmet te da taj predmet ontološki utemelje u univerzalne kognitivne strukture odakle bi se mogla dedukovati pojedinačna objašnjenja. Kognitivni antropolozi su stoga predložili napuštanje konceptualizacije kulture kao nečeg amorfnog i efemernog što lebdi u nedefinisanoj izmaglici, a čija supstanca ostaje pod znakom pitanja. Ako pretpostavimo da značenje može biti javno a istovremeno i u glavi, nema smisla govoriti o značenju nezavisno od uma u kojem se značenja interpretiraju: ako nisu utemeljeni u pojedinačnim umovima, javni činovi koji nedvosmisleno igraju važnu ulogu u reprodukciji određenih verovanja koja motivišu ponašanje, njih jednostavno nemamo gde da smestimo. Ako, na Vitgenštajnovom tragu, sledimo Gercovu ideju da su značenja javna i da nastaju u upotrebi, i ako pritom objašnjenje zamenimo „podrobnim opisom“, to nas, smatraju novi kognitivni antropolozi, navodi na pogrešan trag, jer bi u tom slučaju um bio prazna, sadržaja lišena kutija. Još jednom iznova oživljavajući raspravu između dve različite slike na-

uke, kognitivni antropolozi su stali na stranu deduktivno-nomološkog modela objašnjenja, a osnov s kojih ovi uzroci „uzrokuju“ morao je biti „stvaran“ (Strauss & Quinn 1997, 18–20; kurziv N. K.):

Dovoljno je samo na trenutak razmisliti da bi se shvatilo da se značenje ne može doslovno pronaći u simbolima. Razmotrimo, na primer, kulturno značenje novca. Koliko god se trudili, nećemo pronaći ideje skrivene iza parčića papira, metala. [...] Ali ako značenja ne počivaju doslovno u simbolima i nisu isto što i simbolički činovi, gde su onda? [...] Značenja ne mogu biti apstraktne strukture i nisu ni na jednom određenom mestu [...] Ako nisu nigde, kako mogu da pobuđuju delanje? Razuman slogan bi bio „*Apstraktni entiteti ne mogu proizvoditi konkretne posledice*“.³⁰ [...] Značenja moraju biti psihološka. Ne postoji drugo mesto gde bi ona bila konkretna, a *moraju biti konkretna ako nešto pobuđuju* [...] značenja moraju biti u ljudskim glavama [...] jer ne postoji drugo mesto gde bi ona bila konkretizovana, a moraju biti konkretizovana ako bilo šta znače.

Novi kognitivni antropolozi su smatrali da je nužno osvetliti mehanizme ili zakone koji uzročno povezuju (tačno specifikovane) kulturne elemente i determinišu promene u (tačno specifikovanim) verovanjima i ponašanjima, a ne postulirati metafizičke, ontološki nepostojeće, neeksplanatorne „neobjašnjene objašnjavače“, poput kulture, koji bi navodno objasnili ljudsko mišljenje i delanje. Kao jedino legitimno objašnjenje viđeno je uzročno objašnjenje.

Da bismo ilustrovali strukturu objašnjenja koje nude kognitivni antropolozi, poslužimo se primerom francuskog kognitivnog antropologa Dana Sperbera koji je razvio tzv. epidemiologiju predstava. Cilj tog istraživačkog programa bio je da objasni zašto su neke predstave rasprostranjenije od drugih: „Objasniti kulturu znači objasniti zašto su neke predstave zarazne“ (Sperber 1996, 1).

Sperber je kao „ključni cilj“ antropologije postavio „uzroč-
no objašnjenje kulturnih činjenica“ (Sperber 1985, 73–74):

Ljudski um je podložan kulturnim predstavama na isti način na koji je ljudski organizam podložan bolestima. Naravno, bolesti su po definiciji štetne, dok kulturne predstave to nisu. Međutim, verujete li da je svaka kulturna predstava korisna, funkcionalna ili adaptivna? Ja ne verujem. [...] Objasniti kulturu znači odgovoriti na sledeće pitanje: zašto su neke predstave uspešne u jednoj ljudskog populaciji, zašto su zarazne, zašto su „privlačnije“ od drugih? Da bi se odgovorilo na to pitanje, treba razmotriti distribuciju predstava uopšte. Stoga, uzročno objašnjenje kulturnih činjenica nužno vidim kao *epidemiologiju predstava*.

Cilj epidemiologije jeste da objasni postojanje široko rasprostranjenih i trajnih (tj. kulturnih) predstava, mehanizmima koji ih reprodukuju i prenose. Sperber nije toliko rigidan da, poput Harisa, razumevačke programe smatra potpuno nekorisnim i besplodnim. Samo ih smatra inferiornim. On tvrdi da su antropolozi doprineli razumevanju kulturno različitih drugih, te otuda i većoj toleranciji prema njima. Međutim, tvrdi Sperber, da bi razumeli druge, oni se nisu oslanjali na „naučne teorije“ i „stroge metode“ – to „nije deo uobičajene antropološke opreme“ (Sperber 1996, 38). Sperber razumevačkim programima spočitava ono što se na udžbeničkom nivou i uzima kao njihova najveća mana – potencijalnu mnogobrojnost različitih interpretacija, među kojima je teško razlučiti bolju od lošije. S druge strane, tvrdi Sperber, antropolozi interpretiraju ponašanje na osnovu verovanja, ideja, pravila, želja i namera delatnika čije se ponašanje nastoji objasniti. On, međutim, postavlja pitanje: kako interpretacije objašnjavaju? Prema njegovom mišljenju, interpretativna antropologija je eksplanatorno isprazna: kad se interpretiraju predstave, uzročni mehanizmi psiholoških stanja koji konstitušu te predstave i upravljaju njihovim prenošenjem ne mogu se podvrci istraživanju. Uz to, tvrdi on, značenja *nisu uzroci*, a

iznalaženje značenja nije uzročno objašnjenje. Otud interpretacije možda mogu biti korisne u svakodnevnom životu, ali one *ništa ne objašnjavaju*, interpretacije nisu *naučna* objašnjenja (ibid., 38–43).

Za razliku od interpretativne antropologije koja (prema mišljenju kognitivnih antropologa – pogrešno) smešta značenje u simbole, kognitivna antropologija ih smešta u um. Široko rasprostranjene i trajne predstave, tj. kulturne predstave, sagledane su kao „stvarne“ tako što im je pronađeno ontološki opipljivo uporište gde one „stvarno postoje“. Sperber tvrdi da (1985, 73):

objasniti kulturne fenomene znači razviti epidemiologiju predstava. Da bi taj zadatak bio obavljen, predstave se moraju posmatrati ne kao apstraktni, nego kao konkretni objekti koji se javljaju u dva vida: bilo kao mentalne predstave u mozgu, ili kao javne predstave u okruženju mozgova. Kao što epidemiologija bolesti mora biti utemeljena u pojedinačnoj patologiji, tako i epidemiologija mentalnih predstava mora biti utemeljena u kognitivnoj psihologiji.

Sperber na sledeći način opisuje svoj materijalistički program, kojim u isti mah odriče naučni karakter onim objašnjenjima koja su shvaćena kao interpretacije koje se, objašnjavajući delanje, oslanjaju na (a) verovanja koja nisu shvaćena u uzročnim kategorijama, a koja proističu iz (b) kulture kao apstraktnog entiteta čiji je ontološki status sumnjiv (Sperber 1996, 10; 26):

Za savremenog materijalistu, sve što ima uzročne moći, te moći duguje isključivo svojim fizičkim osobinama. To je podjednako tačno za molekule, zvezde, reke, bakterije, životinjske populacije, srca i mozgove. Materijalizam ne implicira redukcionizam. On ne primorava naučnike koji se za njega zalažu da se, kad opisuju objekte svoje discipline i uzročne moći koje oni imaju, služe jezikom fizike. Ali ono na šta ih primorava jeste da opišu objekte i pro-

cese tako da identifikovanje fizičkih uključenih svojstava bude suštinski savladiv *problem*, a ne nedokučiva *misterija* (da se poslužimo slavnom distinkcijom Noama Čomskog) [...] Teza o ontološkoj autonomiji kulture je uglavnom iskazana nizom negacija: kulturne činjenice nisu biološke činjenice; one nisu skup individualnih činjenica. Ali, šta su onda one? Kako ih smestiti u vreme i prostor? Kojim uzročnim zakonima se podvrgavaju? Nema dobro argumentovanih odgovora na ta pitanja. [...] Ontologija epidemiologije predstava je strogo materijalistička: mentalne predstave su stanja mozga koja se opisuju u funkcionalnim kategorijama i upravo materijalna interakcija između mozgova, organizama i okruženja objašnjava rasprostranjenost tih predstava.

Objasniti kulturne predstave znači pokazati kako one proističu iz opštih kognitivnih mehanizama (Sperber 1996, 41). Da bi se antropološki eksplanatorni aparat revitalizovao, neophodno je, dakle, pronaći pauka (Sperber 1985, 78–79):

Zamislivo je, na primer, kauzalna objašnjenja kulturnih činjenica formulisati na sasvim apstraktnom nivou, čime se zanemaruju mikromehanizmi kognicije i komunikacije. To su svakako antropolozi i sociolozi pokušali povezujući, na primer, ekonomsku bazu i religiju. Koliko god bilo dobro, svako objašnjenje tog tipa biće nepotpuno. Jer da bi ekonomska baza uticala na religiju, ona mora uticati na ljudski um. Postoje dva načina, jedan kognitivni i drugi nekognitivni, na koji se može uticati na ljudski um. Na um može uticati stimulans, na primer, veoma posebne modifikacije fizičkog okruženja mozga. Ili je na mozak moguće uticati putem nekognitivnih fizičkih i, pre svega, hemijskih promena mozga koje su posledica, recimo, neishranjenosti ili elektrošoka. Da bi neko pokazao da ekonomski uslovi utiču na religiju, mora biti kadar da pokaže da ekonomski uslovi dejstvuju na interakciju mozga i okruženja, bilo na kognitivan ili na nekognitivan način. Pritom mora pokazati da to dejstvo uzrokuje kognitivne promene i promene u ponašanju koje se na apstraktnom nivou opisuju kao religija.

Hempel je mrtav, živeo Hempel. Sa oživljavanjem hempelovskog modela objašnjenja koje normira deduktivno-kauzalno objašnjenje kao jedini vid naučnog objašnjenja, oživljavaju i „lenje“ dihotomije koje protagoniste na sceni antropoloških polemika o objašnjenju dele na metodološke moniste i metodološke pluraliste, „objašnjavače“ i „razumevače“, „uzročare“ i „razložare“, „naučnike“ i „nenaučnike“. U Sperberovom programu se tako još jednom, iznova, suočavamo s problemom koji proističe iz suviše krutog shvatanja objašnjenja i nepropusne brane podignute između objašnjenja i razumevanja.

Naime, Sperber je nastojao da uveća eksplanatornu moć discipline, pa čak i da „rekonceptualizuje čitav društveni domen“ tako što bi kulturne makrofenomene objasnio preko psiholoških mikrofenomena (1996, 6; 61; 151). Mikrofenomeni, tj. univerzalni kognitivni mehanizmi objašnjavaju makrofenomene, tj. rasprostranjenost i trajnost kulturnih predstava. Rasprostranjene kulturne predstave su eksplanandum. Pošto se te predstave objašnjavaju opštim, univerzalnim kognitivnim mehanizmima koji se nalaze u njihovoj osnovi, rasprostranjene kulturne predstave moraju biti prisutne onda kad je kognitivni mehanizam prisutan. Otuda tako ustrojena objašnjenja moraju pretpostaviti da su predstave koje treba objasniti podjednako univerzalne (v. Risjord 2004). Tako ustrojen eksplanatorni okvir, dakle, podrazumeva da predstave koje bi bile svojstvene isključivo jednoj kulturi ne mogu ni biti predmet objašnjenja, te programski ne može ni da dotakne pitanje načina na koji se jedna kultura razlikuje od druge. Takva koncepcija objašnjenja, ako bi se normirala kao jedino legitimno naučno objašnjenje, urušila bi temelje antropologije, osim ako se ne ograničimo na tradicionalno kontinentalno shvatanje etnologije kao proučavanje sopstvene kulture, a ne kao komparativno proučavanje drugih.

S druge strane, ako govorimo o deduktivnim objašnjenjima gde se eksplanandum dedukuje iz univerzalnog kognitivnog mehanizma koji objašnjava rasprostranjenost predstava,

to ne menja činjenicu da je eksplanandum nužno ispuniti nekim sadržajem. Čak i ako pretpostavimo da pripadnici jedne kulture dele iste ili slične predstave koje mogu objasniti njihovo ponašanje, postavlja se pitanje zašto dele *baš* te predstave, a ne neke druge? Zašto se, na primer, s bogom Agnijem povezuje vatra, a ne voda? Isto tako, kako će antropolog biti upoznat sa sadržajem kulturnih predstava; kako će znati da vatra predstavlja Agnija? Povlačeći nepremostivu distinkciju između deduktivno-kauzalnog objašnjenja i interpretacije, smatrajući uzročno objašnjenje naučnim a interpretaciju eksplanatorno inferiornom i nenaučnom, epidemiologija predstava je sebe lišila upravo onih sadržaja koji su joj i potrebni da bi podržala empirijske temelje na kojima po sopstvenoj tvrdnji počiva. Ako se interpretacija sadržaja predstava programski isključi, kognitivna objašnjenja ne bi imala šta da objasne. Mada na taj način ustrojeno objašnjenje možda može biti naučno u formalnom smislu, čini se da su samoproglášeno naučnim kognitivnim antropolozima katkad potrebne interpretacije „razumevača“ koje bi pružile uvid u sadržaj predstava što se nastoje objasniti da objašnjenje ne bi bilo etски postulirana empirijski prazna ljuštura. Čak i u okviru tradicionalne podele na objašnjenje i razumevanje (v. Von Wright 1975[1971], 55–87), objašnjenje odgovara na pitanje „zašto?“, dok razumevanje daje odgovor na pitanje „šta je to?“ Nezavisno od toga da li antropologija nastoji da bude nomotetska ili idiografska nauka, pre nego što se ponudi odgovor na pitanje „zašto?“, nužno je specifikovati „zašto šta?“. Utoliko su kognitivna objašnjenja potpuna *samo ako* je antropolog *već* upoznat sa sadržajem predstava koji bi kognitivistički eksplanatorni aparat *potom* objasnio.

Dakle, dok „nenaučna“ interpretativna antropologija teži da objasni pojedine kulturne fenomene tako što će ih interpretirati, detaljno opisati ili učiniti razumljivim u njihovom vlastitom kontekstu, „naučna“ epidemiologija nastoji da da uzročna objašnjenja kulturnih fenomena, podvođeći ih pod hipotetičko-deduktivni model objašnjenja. Gerc ne nudi ka-

uzalna objašnjenja, na primer, balinežanske borbe petlova i sasvim mu se lako može staviti na teret optužba da je teško razlučiti koja od potencijalno nebrojenih interpretacija najviše odgovara etnografskoj „stvarnosti“. S druge strane, epidemiologija koja ustanovljuje strogu podelu između objašnjenja i razumevanja, lišavajući time svoj program uvida u sadržaj kulturnih predstava, ne može ni da konstatuje, a ni da objasni različite kulturne predstave.

1.6. Zaključak

U ovom su se poglavlju nastojale rasvetliti osnovne teorijske, metodološke i epistemološke postavke kognitivne antropologije, čije je sagledavanje iz ugla ove monografije višestruko relevantno. S jedne strane, relevantnost proizlazi iz toga što je kognitivna antropologija umnogome plod pregnuća da se antropologija „ponaučni“, i to tako što bi se etnografski metod formalizovao, istraživačke procedure učinile ponovljivim a rezultati intersubjektivno proverljivim i objektivnim. S druge strane, posmatrajući kulturu kao entitet koji počiva na samosvojnom sistemu pravila, kognitivna antropologija je otvorila put proučavanju same nauke kao kulture, kulture koja takođe počiva na samosvojnom sistemu pravila, poseduje sebi svojstven temelj njihovog opravdanja i – poput bilo koje druge kulture – podložna je proučavanju sredstvima same antropologije. Na trećem mestu, pokazalo se da je kognitivna antropologija – uprkos svojim navodno visoko formalnim i „naučnim“ tehnikama i eksplanatornim obećanjima – završila u onim istim ćorsokacima što će biti tipični za potonju interpretativnu antropologiju koja, za razliku od kognitivne antropologije, nikad nije ni pretendovala da bude „nauka“, a koja se iz perspektive „branilaca nauke“ smatra vrhuncem ili uvodom u vrhunac degradacije naučnog karaktera, eksplanatornog kapaciteta i društvene odgovornosti antropologije. Tako je, recimo, jedan od najvatrenijih kritičara relativističkih pristupa uopšte, kao intelektualno manjkavih

i društveno neodgovornih, Gelner (2000, 58), ustvrdio da je „Gerc potakao cijelu jednu generaciju antropologa da paradi svojim stvarnim ili umišljenim unutarnjim tegobama i paralizama te da krajnju opskurnost i subjektivizam (glavne stilističke značajke ‘postmodernizma’) opravdaju epistemo-loškom sumnjom i grčem“. Poslednje, ali ne i manje važno, predstavljene su osnovne pretpostavke nešto savremenije ko-gnitivne antropologije, koja je još jednom, iznova, učinila po-kušaj da iz pepela vaskrsne „naučnu“ antropologiju, braneći je od navodno nenaučne interpretativne antropologije, a ne od svoje prethodnice, kognitivne antropologije, koja se, ako se razgrne njeno „naukoliko“ ruho, može teretiti za iste manj-kavosti. Oslanjajući se na deduktivno-nomološku sliku nauke i ponovo uvodeći distinkciju između (uzročnog) objašnjenja (shvaćenog kao zalog naučnosti) i interpretativnog razume-vanja (shvaćenog kao nenaučna strategija), novi kognitivni antropolozi su, u pokušaju da antropologiju učine naukom, još jednom rehabilitovali nasleđe poznog XIX veka: suviše krutu opoziciju između objašnjenja i razumevanja. Utoliko su s vodom iz korita izbacili i dete, budući da su njihove tvrdnje ostale podjednako nenaučne, i to prema kriterijumima koje su sami postavili.

Pitanje na koje su pokušali da odgovore i kognitivni i interpretativni antropolozi jeste kako proniknuti u lokalna, kulturno osobena pravila i značenja koja su nevidljiva, osim posredno – preko vidljivog ponašanja. Pitanje na koje su an-tropolozi takođe pokušali da odgovore jeste „gde“ se pravi-la i značenja nalaze. Odgovori koje su ponudili bili su posve različiti u zavisnosti od metodološkog modela koji su preu-zimali iz različitih disciplina i teorijske/metafizičke koncep-tualizacije kulture: etnonaučnici su pravila smestili u glavu, Gerc u javno dostupne simbole, novi kognitivni antropolozi u um. Različita poimanja kulture i različita mesta na koja su značenja smeštena nužno su se odrazili na metod kojim su se istraživači služili.

Problem inficiranja tuđeg kulturnog sadržaja apriornim, etskim kategorijama istraživača otvoren je još u boasovskoj antropologiji, a kao rešenje je ponuđen kulturni relativizam. Etnonaučnici su, u svom emskom programu, sledili relativističku strategiju kao залог objektivnosti. Nastojali su da postignu dvostruki cilj i postanu „naučnici razumevači“, što je poduhvat na koji se iz „objašnjavačke“ perspektive mahom gleda kao na oksimoron. Etnonaučnici su naglašavali da je svaka kultura jedinstven univerzum značenja, te da je – kako bi i puki opis bio validan – nužno proučiti kulturne kategorije iz perspektive kulture kojoj pripadaju. Kako bi svoje opise ispunili validnim, u etnografskoj „stvarnosti“ utemeljenim sadržajem, etnonaučnici su nastojali da emski prodru u proučavane kulture. Time bi se izbegle ključne optužbe upućene hempelovskom modelu: formalistički model tog tipa ne samo isključuje kulturnu proizvedenost formalnih koncepata stvorenih u opazajnom kontekstu već i postulira apriorne principe koje uzdiže na ravan opštih zakona, odakle se dedukuju objašnjenja; time previđa značaj lokalnih koncepata i kategorija i ostaje empirijski prazan. Međutim, u pokušaju da izbegnu ključne zamerke koje „objašnjavači“ stavljaju „razumevačima“ – potencijalna nebrojenost interpretacija, nemogućnost intersubjektivne proverljivosti rezultata te nemogućnost da se bolja interpretacija razluči od lošije, validna od nevalidne – etnonaučnici su nastojali da formalizuju kontekst otkrića u nadi da je na taj način moguće izgraditi čvrstu metodološku osnovu kakva je, po njihovom mišljenju, antropologiji kao nauci nedostajala. To njihovo nastojanje pada u vreme kad se u metadisciplinarnim krugovima već uveliko uvidelo da je kontekst otkrića nešto što je nepodložno formalizaciji. Stoga se ispostavilo – sasvim očekivano – da su se etnonaučnici dovijali kao što se dovijaju i istraživači u drugim disciplinama: oslanjajući se na maštu, intuiciju, ličnu nadarenost. Međutim, šta se desilo s kontekstom opravdanja koji se i tradicionalno smatra jedinim relevantnim kad je reč o naučnosti iskaza? Kognitivni antropolozi su, s jedne strane, pokušali da budu

dosledni veberovci. „Strukturna realnost“ podrazumevala je da će predviđanje kako će se neko ponašati ili koji će izraz biti upotrebljen da se uputi na nešto biti dovoljan dokaz da je razumevanje kriterijuma na kojima počiva upotreba nekog termina ispravno. Međutim, kao što je to slučaj sa svim modelima koji predviđanje poimaju kao objašnjenje ili kao proveru nalaza – to što se nešto može tačno predvideti ne znači i da smo razumeli o čemu je reč. Na nesreću, upravo je takvo, semantičko razumevanje bilo ključni cilj kognitivnih antropologa. S druge strane, „psihološka realnost“ je podrazumevala da su opisi ispravni ako su verni onome što se nalazi u glavi informanta: da verno odgovaraju kriterijumima koje sami govornici upotrebljavaju pri odabiru termina. Međutim, pošto su kognitivni antropolozi sledili ideju da pojedinci nisu svesni gramatičkih operacija kojima se služe pri govoru, a u njihove se glave nije moglo zaviriti, postavilo se pitanje jesu li njihovi opisi etske konstrukcije etnografa ili emsko podražavanje mentalnih struktura informanata. Upravo tu treba tražiti klice potonjih rasprava o tome za koga etnografije treba da budu ispravne i pouzdane, rasprava koje je, kad je pristup nauci eksternalizovan, kulturalizovan i politizovan, razbuktao postmodernizam.

Dakle, i eksplanatornost kognitivne antropologije i objektivnost njene deskripcije, uprkos velikim obećanjima i uprkos tome što se na udžbeničkom nivou na nju gleda kao na „najnaučniju“ antropološku epizodu, ostale su pod znakom pitanja budući da predikcije ne jemče semantičko razumevanje, a pod znakom pitanja ostalo je razumevanje lokalnih pravila i kategorija. Ako se pod kriterijumima koji razdvajaju naučne od nenaučnih iskaza podrazumevaju objektivnost, ponovljivost, intersubjektivna proverljivost, onda kognitivna antropologija nije u pogledu naučnosti dobacila dalje od potonje Gercove interpretativne antropologije, koja pak nikad nije ni pretendovala da bude nauka u tom smislu, mada je upravo s tih pozicija najoštrije kritikovana i mada se na udžbeničkom nivou često označava kao „najnenaučnija“ faza u istoriji an-

tropologije ili kao uvod u njenu „najnenaučniju“ fazu – postmodernizam. Da nevolja bude veća, kognitivni antropolozi su zapravo počinili upravo onaj greh koji su nastojali da izbegnu: nametanje etskih kategorija lokalnoj stvarnosti.

Pošto se rasprava o „psihološkoj validnosti“ odvijala šezdesetih godina, dakle u vreme opšte eksternalizacije nauke, kognitivna antropologija je dunula vetar u leđa ideji da se i nauka može posmatrati kao kultura a naučna pravila kao analogna kulturnim pravilima. Kao što je antropolozima svojevremeno bilo potrebno kulturnorelativističko/„razumevačko“ sagledavanje koncepata kojima barataju proučavane zajednice, tako je antropolozima, antropolozima antropologije, antropolozima nauke, eksternalistički orijentisanim filozofima i sociolozima nauke postalo potrebno samorefleksivno sagledavanje sopstvenih koncepata pomoću kojih se konstruišu/ proučavaju koncepti proučavanih zajednica (domorodačkih ili naučnih). Ako se neovitgenštajnovska filozofija preplete s kognitivnom antropologijom, rasprave pokrenute u kognitivnoj antropologiji s opštijim raspravama pokrenutim eksternalističkom filozofijom nauke i kritikom formalističkih objašnjenja, a sve to se dogodi u „svetu koji se ubrzano menja“ u kom se svet dekolonizuje a nauka multikulturalizuje, rasprave pokrenute kognitivnom antropologijom počinju da se čitaju kroz prizmu distinkcije etsko : emsko. Distinkcija etsko : emsko u očima „branilaca nauke“ je pak bila ekvivalentna distinkciji objektivno : subjektivno, nauka : nenauka, nomotetsko : idiografsko, a oni koji su stali s leve strane parova suprotnosti svoj su pristup istakli kao jedini validan način bavljenja antropologijom kao naukom. I to bavljenja naukom pre svega u odnosu na onog ko je smatran glavnim i odgovornim za krnjenje eksplanatornosti i rušenje društvenog autoriteta i kredibiliteta discipline – Kliforda Gerca.

U borbi pre svega protiv navodne Gercove destrukcije antropologije, nova kognitivna antropologija je iznedrena kao još jedan mesijanski pokušaj da se antropologija učini ekspla-

natornom naukom, ovoga puta uzimajući psihološke modele kao metodološki model. Gde je kultura, gde su značenja i kako stići do njih? Odgovor je bio prilično jednostavan i uveliko isproban tokom istorije antropoloških metoda: reaktuelizacijom deduktivno-kauzalnog modela objašnjenja. Oslanjajući se na drugačiju sliku nauke ne bi li se dosegao željeni naučni status podrazumevalo je, kako je priznao Sperber, i „rekonceptualizaciju čitavog društvenog domena“. Društveni domen je rekonceptualizovan i smešten u glave proučavanih. Deduktivno-nomološki model je još jednom oživljen u svom punom sjaju, a s njim su oživljeni i svi problemi koji su ga pratili, kao što su pratili ostale univerzalističke eksplanatorne modele tokom čitave metodološke istorije društveno-humanističkih nauka. Naime, da bi bila proučavana, kultura je morala biti „stvarna“ i morala je biti „negde“. Izvor kulture je smešten u univerzalne kognitivne mehanizme koji imaju uzročno dejstvo i služe kao eksplanans, a razlozi su prevedeni u uzroke. Međutim, deduktivno-kauzalni model objašnjenja proizvodi empirijski prazna objašnjenja i samim tim postaje nenaučan, i to prema standardima koje sam postavlja (nauka = empirijska). Pošto su empirijski prazni, na taj način proizvedeni iskazi su samim tim i neopovrgljivi (nenaučni = neempirijski = neopovrgljivi), ništa manje niti više nego iskazi kognitivne ili interpretativne antropologije. Za popunjavanje empirijskog sadržaja bilo je nužno prethodno razumevanje, koje bi mogao ponuditi, na primer, ozloglašeno nenaučni Gerc.

II

RASPRAVA O RACIONALNOSTI I RELATIVIZMU

Poput filozofije, nadležnost antropologije nije ograničena na skućeno polje u okviru šire podele akademskog rada; antropologija pre postoji da podriva takvu urednu podelu, preispitujući same temelje na kojim ona počiva.

Ingold (1994, xvii)

Ima jedna indijska priča – barem sam čuo da je indijska – o Englezu koji je, pošto mu je rečeno da svet počiva na leđima slona koji stoji na leđima kornjače, upitao (možda je bio etnograf, tako se oni ponašaju), ali na čemu kornjača stoji? Na drugoj kornjači. A ta kornjača? Ah, sahibe, posle nje su kornjače sve do kraja.

Gerc (Geertz 1973, 28–29)

2.1. Uvod

Tokom istorije antropologije veza između pojma racionalnosti i antropološkog objašnjenja/interpretacije uspostavljena je na različite načine. Naš analitički fokus je usmeren na raspravu o racionalnosti koja je vođena na interdisciplinarnom preseku antropologije i filozofije, najintenzivnije od šezdesetih do osamdesetih godina XX veka.³¹ Ovo poglavlje valja čitati i kao pripremu za iduće poglavlje, u kojem će biti podrobnije prikazano kakvu je ulogu različito shvatan pojam racionalnosti imao u raspravi između realizma i antirealizma

te kako su te dve rasprave povezane međusobno i s raspravom o objašnjenju u antropologiji.

Na prvom je mestu nužno preispitati na kakvim se osnovama temelji ili opravdava (naučna/antropološka) racionalnost koja bi mogla opravdano služiti kao kriterijum za prosuđivanje o (i)racionalnosti nekog verovanja ili prakse. Za razliku od kontinentalne etnologije, tradicionalno shvaćene kao opisivanje i proučavanje sopstvene zajednice i baštine, lokalne tradicije, u temeljima antropologije, tradicionalno shvaćene kao komparativno proučavanje Drugih, leži različitost kao nužan uslov njenog postojanja i institucionalizacije (cf. Kovačević 2001; 2008). Otuda verovanja drugih zajednica, poput vradžbina ili sujeverja,³² ili verovanja koja se neretko smatraju „iracionalnim“, poput religije, spadaju među osnovne fenomene koje antropologija nastoji da opiše, razume ili objasni. Tokom svoje istorije po pravilu usredsređena na proučavanje mnogobrojnih verovanja Drugih, antropologija je uvučena u rasprave, mahom filozofske, o razumevanju, prevođenju i (ne)samerljivosti različitih sistema verovanja. Kako ističe Buhovski (Buchowski 1997, 9–10), poput ostalih društvenih i interpretativnih nauka, antropologija se upetljala u rešavanje „kartezijske nelagode“, tj. u problem izbora između posedovanja znanja utemeljenog u nešto spoljno i večno i osuđenosti na večiti haos. Prosvetiteljski je pogled na svet podrazumevao da je moguće zauzeti od konteksta nezavisnu stajnu tačku s koje bi neutralni posmatrač, kao idealni etnograf (v. Milenković 2006), bio kadar da opiše, predstavi ili objasni objektivnu stvarnost služeći se racionalnim naučnim metodom. Ako se pod jačom stranom racionalizma podrazumeva njegova sposobnost da obezbedi uporište za međukulturna poređenja i komparativno proučavanje različitih saznavnih praksi, kao njegova osnovna mana može se navesti upravo njegov univerzalizam: verovanja drugih kultura, ako odstupaju od apriorno propisanih standarda racionalnosti, uvek se u izvesnom smislu prikazuju kao iracionalna, niže-

vredna, naivna, glupa ili u nekom pogledu logički manjkava. S te tačke gledišta, prednost relativizma je u tome što može poslužiti kao svojevrsan vid protivotrova za etnocentrizam koji je latentno prisutan u svakom vidu univerzalističkog racionalizma (cf. Healy 2000). Relativistička reakcija na prosvetiteljsko stanovište je, u svom radikalnom izdanju, negirala postojanje transkulturne stajne tačke i, vođena uverenjem da postoje različiti, potencijalno nesamerljivi svetovi proizvedeni različitim kulturama, ustvrdila da svaka kultura poseduje sopstvenu istinu ustanovljenu na različitim kulturno proizvedenim pravilima.³³ Iako druge sisteme verovanja možda možemo opisati, ne možemo se nadati i da ih je moguće adekvatno razumeti i prevesti na jezik sopstvene kulture. Pošto istina ne duguje svoja svojstva svetu po sebi, već kulturnim „pravilima igre“, i pošto, sledstveno tome, postoje mnoge kulturno proizvedene istine, trebalo bi da se uzdržimo od tvrdnji da je naša naučna istina jedina ispravna.

Nasupot zdravorazumskoj predstavi o racionalnosti kao neutralnom ili „čistom“ sredstvu po sebi koje može da posluži za objektivno procenjivanje opravdanosti, istinitosti ili smislenosti nekog verovanja ili prakse, jedna od hipoteza postavljenih u ovoj monografiji jeste da su sadržaj i granice pojma racionalnosti fluidni i uslovljeni paradigmatiskim ili diskurzivnim (metafizičkim, društvenim, kulturnim, istorijskim, ideološkim) okvirima. Šta će se, dakle, smatrati racionalnim zavisiće od kontekstom uslovljenih pretpostavki iz kojih se izvodi sam pojam, a taj će kontekst samim tim obezbediti i osnovu za povlačenje linije razgraničenja između racionalnih i iracionalnih verovanja i na njima utemeljenog (ne)znanja. S promenama intelektualne klime u disciplini, konceptualizacija pojma racionalnosti oscilirala je od univerzalističkog shvaćanja racionalnosti utemeljenog na evolucionističkoj ideji o psihičkom jedinstvu ljudskog duha, i derivacija te teze koje su inkorporirane u racionalističku paradigmu, do poimanja racionalnosti kao potpuno partikularne i kontingentne, istorijski

i kulturno relativne i paradigmatiski konsenzusne ili – u ekstremnim ishodištima takvog shvatanja – do rodno, nacionalno, klasno ili čak individualno toliko raznolikih i radikalno nesamerljivih vidova racionalnosti da postaje nemoguće govoriti o samom pojmu. Za razliku od evolucionističkih objašnjenja „primitivnog mentaliteta“ koja su Druge prikazivala kao detinjaste nezalice čije je neznanje proizvod manjkavog mehanizma zaključivanja, potonji antropolozi su nastojali da apriorne, univerzalne, etskve osnove objašnjenja zamene kontekstualnom interpretacijom, da razumeju neobična verovanja i prakse tako što su ih interpretirali u kontekstu pozadinskih pretpostavki koje proizvode data verovanja i prakse, čine ih razumljivim i racionalnim ili obezbeđuju sredstva za njihovo opravdavanje, utemeljenost ili značaj. Tako shvaćena kontekstualna koncepcija racionalnosti posebno je relevantna onda kada antropolog, u sklopu jednog od mogućih ciljeva discipline, nastoji da objasni ili interpretira praznoverje, sujeverje, magiju i slične pojave koje mu na prvi pogled mogu delovati nerazumljivo, glupo ili – iracionalno.

U nastojanju da se preispita način na koji je pojam racionalnosti korišćen u antropologiji i da se odgovori na pitanje kakvo je mesto zauzimao u antropološkim objašnjenjima ili interpretacijama, neophodno je rasvetliti kakva je bila njegova putanja u dvosmernoj ulici koja neosporno povezuje antropologiju i filozofiju (nauke). Filozofsku raspravu o racionalnosti umnogome je pospešila i materijal joj dala etnografska građa. Relativizacija pojma racionalnosti u radu Evans-Pričarda o fenomenu vraćanja kod Azanda bila je uvod u raspravu koju je razbuktala Vinčova kritika Evans-Pričardovih postavki (Evans-Pritchard 1976[1937]; Winch 1970[1964]; Wilson 1970; Hollis & Lukes 1982). Šta se, i kako, zapravo dogodilo? Dgodilo se to da „kad se filozofi udruže s antropolozima, zanimljive stvari mogu da se dese“. „Esej Pitera Vinča, koji je [sredinom šezdesetih godina] primenio Vitgenštajnovu ideju na Evans-Pričardove studije o Azandima

i Nuerima, proizveo je složenu i duboku raspravu koja traje do danas“ (Lukes 2006, 5). U decenijama koje su usledile posle Vinčove filozofske intervencije u antropološku teoriju mnogi su se istaknuli antropolozi hvatali ukoštac s pitanjem racionalnosti i relativizma, koje „podseća na slavni paradoks u kom Ahil večno juri svoju kornjaču“ (Buchowski 1997, 27). „Racionalnost“ afričke azandske zajednice našla se u središtu filozofskog spora, a antropološka razmišljanja o sopstvenom eksplanatornom okviru, iako nakon ove rasprave svakako nisu okončana, postala su nešto artikulisanija i osetljivija za filozofske probleme koji se u suštini i nalaze u njenoj srži.

Rasprava o racionalnosti koju je podstakao Evans-Pričardov rad, a rasplamsala kritika što ju je Evans-Pričardovim postavkama uputio Piter Vinč pišući na interdisciplinarnom preseku filozofije i antropologije, dodatno je osnažila podelu antropologa (i filozofa) na dve suštinski nepomirljive frakcije: univerzaliste racionaliste s jedne, i partikulariste relativiste s druge strane. Kako je lapidarno istakao Gerc, parovi suprotnosti poput pojedinačno : univerzalno, priroda : kultura, um : kultura (Geertz 2000, 203–204):

stalno su iznova osuđivani kao mistički i metafizički, stalno su iznova proterivani iz kruga ozbljnog istraživanja, i stalno su iznova odbijali da odu. Kad se udruže, ne samo da se teškoće udvostručuju nego eksplodiraju. Kad je reč o antropologiji [...] mentalna osnova kulture, kulturna priroda uma, proganjaju je od njenog začetka. Od Tajlorovih razmišljanja o kognitivnim manjkavostima primitivne religije 1870-ih, preko Levi-Brilovih o prelogičkoj misli tokom 1920-ih, do Levi-Strosovih o brikolažu, mitemama i *pensée sauvage* 1960-ih, pitanje „primitivnog mentaliteta“ – pitanje u kojoj meri takozvani domoroci misle drugačije nego (podjednako takozvani) civilizovani, napredni, racionalni – izazivalo je podele i pometnju u etnografskoj teoriji. Boas u *Umu primitivnog čoveka*, Malinovski u *Magiji, nauci i religiji*, i Daglasova u *Čistom i opasnom*, svi su se rvali sa istim anđelom: sa dovođenjem u smislenu vezu onoga što

su oni i njihovi sledbenici različito formulisali kao unutrašnje i spoljašnje, privatno i javno, lično i društveno, psihološko i istorijsko, iskustvo i ponašanje.

Moglo bi se reći da je rasprava o racionalnosti imala „dva poluvremena“. U „prvoj inkarnaciji“ rasprave o racionalnosti, kako ju je sagledao Rot, Vinč je smatrao da su (Roth 2005, 342):

pokušavajući da objasne društvene fenomene, empiristi i ostali posvećenici zapadne nauke pobrkali metodološke lončice. Pravila određuju koje mogućnosti i objekti postoje za određenu grupu; neko doslovno *ne* zna šta da proučava pre nego što upozna lokalna pravila. Isto tako, šta ide jedno s drugim takođe je lokalna stvar; standardi racionalnosti, teče argumentacija, mogu varirati i variraju od grupe do grupe. Oni koji su se tu usprotivili Vinčovom lokalizmu – Džarvi, Holis, Luks i Horton – tvrdili su, svaki na svoj način, da postoje opšti kanoni procene i dokaza. „Prva rasprava o racionalnosti“, kako je ja poimam, u pogledu objašnjenja racionalnosti i ponašanja drugih suprotstavlja racionalističke lokaliste i racionalističke univerzaliste.

Rasprava o racionalnosti počinje da dobija jasnije oblike u antropološkom polemičkom životu sredinom šezdesetih godina. U to vreme:

- (a) u antropologiji se vode rasprave o psihološkoj realnosti rezultata dobijenih komponentnom analizom, tj. o mogućnosti etnografa da verno opiše etnografsku stvarnost;
- (b) vode se rasprave o univerzalističkim (spoljnim, etskim, „objašnjavačkim“) i partikularističkim (unutrašnjim, emskim, „razumevačkim“) tipovima objašnjenja koje su, iako vođene još od Boasovog vremena, dobile novi podsticaj s usponom idealističkih, „razumevačkih“, emskih pristupa kojima su se usprotivili materijalistički, „objašnjavački“, etski orijentisani antropolozi;

- (c) u teoriji nauke sve je snažniji eksternalistički zaokret i sve je zastupljenije shvatanje nauke kao kulture, koje je u antropologiji palo na već plodno tle zahvaljujući epistemološko-relativističkom pristupu kognitivne antropologije;
- (d) nastaju velike napetosti i promene u geopolitičkoj strukturi sveta, dekolonizacija, pokret za građanska prava i prava potlačenih zajednica i grupa.

U središtu rasprave između racionalista i relativista stoji pitanje da li je moguće ustanoviti univerzalne, vankontekstualne, natkulturne standarde racionalnosti. Univerzalisti racionalisti, implicitno ili eksplicitno sledeći prosvetiteljske ideje „kuma“ savremene verzije racionalizma – Karla Popera, smatraju da postoji samo jedna, od konteksta nezavisna (kritička) racionalnost. Budući da prema Poperovom programu teorije moraju biti međusobno samerljive, da je otvorenost za kritičku diskusiju poistovećena s racionalnošću a racionalnost s temeljem otvorenog, demokratskog društva, oni smatraju da se može pronaći zajednički transkulturni ili transistorijski imenitelj na čijim bi osnovama bilo moguće, opravdano ili čak neophodno donositi transkulturne komparativne sudove o (i) racionalnosti verovanja, kao i da se može sagraditi transkulturni most koji bi verovanja jedne kulture preveo u prevodiočeve, tj. istraživačeve koncepte.

S druge strane, ohrabreni lingvističkim zaokretom, partikularisti relativisti su svoje filozofsko uporište našli u poznim idejama Ludviga Vitgenštajna, koje su u filozofsko-antropološkim debatama aktuelizovane u radu Pitera Vinča. Budući da se, prema vinčovskom stanovištu, značenje može utvrditi samo u okviru sistema, a ne u odnosu na neku spoljnu tačku ili „pogled niotkud“, u okviru različitih „jezičkih igara“, „oblika života“, (naučnih) paradigmi ili kulturnih celina mogu postojati različite racionalnosti, a zapadna (naučna) racionalnost može biti samo jedna *od* mnogih et-

noepistemologija (cf. Kulenović 2016, 97–126). Kako ističe Milenković (2009, 34):

Ovaj makro-pristup metodološkim problemima naučni jezik ne tretira kao značajno različit od svakodnevnog jezika u formalnom smislu (naučni jezik je svakodnevni jezik za njegove korisnike – naučnike), pa otvara široke mogućnosti za metodološku refleksiju o kulturnom, teorijskom, geografskom, nacionalnom, rodnom i drugim varijabilnostima antropološke produkcije, shvaćene kao jezičke igre samih antropologa.

Kako će se ispostaviti, stanovišta filozofa „običnog jezika“ bila su u tesnoj vezi s eksternalističkim sagledavanjem društvenog uticaja na sadržaj i dinamiku smene naučnih teorija u delu filozofa nauke poput Majkla Polanijja, Tomasa Kuna ili Pola Fajerabenda (Polanyi 1958; Kun 1974[1962]; Feyerabend 1987[1975]). Kako ističe Heking, filozofi nauke su „izazvali krizu racionalnosti koja je nastupila oko 1960. godine“. Nju je ponajviše podstakla Kunova *Struktura naučnih revolucija* koja je, eksternalistički sagledavajući nauku, „proizvela odlučujuću promenu, i nehotice izazvala krizu racionalnosti“ (Hacking 1983, 3).

U takvoj intelektualnoj klimi, mnogi se filozofi, sociolozi i antropolozi uključuju u raspravu o racionalnosti. Odabrani radovi su objavljeni u nekoliko zbornika. Svakako najuticajniji među njima su *Racionalnost* – zbornik mahom etnografskih radova objavljenih tokom šezdesetih godina koji je priredio Brajan Vilson (Wilson 1970) – i *Racionalnost i relativizam* – zbornik novonapisanih radova koji su priredili Martin Holis i Stiven Luks (Hollis & Lukes 1982) u nameri da dopune i prošire Vilsonov zbornik. Iako se ne može reći da su početak i kraj rasprave o racionalnosti omeđeni isključivo tim zbornicima, u njima je ona svakako najartikulisanije i najsistematičnije predstavljena.

U „drugoj inkarnaciji“ rasprave o racionalnosti, sukob racionalista lokalista i racionalista univerzalista prerastao je u sukob u kom su „sociolozi nauke tvrdili da mogu bolje od

nekadašnjih branilaca naučne vere da objasne poreklo, prihvatanje i promene naučnih verovanja“, tj. promenu u sadržaju i mehanizme smene naučnih teorija, postavljajući pritom pitanje „da li filozofske idealizacije imaju ikakvu eksplanatornu snagu?“ (Roth 2005, 342). U dijalogu između postpozitivističke filozofije nauke i antropologije, izrodila se svojevrсна „kriza racionalnosti“, a pitanje racionalnosti, jedan „filozofski problem [...] u izrazito akutnom vidu postavljen [je] u antropološkoj praksi“ (Lukes 1970, 195).

Eksternalizacija nauke, koja se u velikoj meri oslonila na Kunov rad, odgovarala je partikularistima relativistima (Tresch 2001, 308):

Mada možda možemo otkriti drugačije vrednosti i drugačije prakse od naučnih, tip istraživanja koji nam Kun sugeriše omogućio bi nam da te posebnosti shvatimo. Kunovi radovi neprekidno naglašavaju potrebu za stalnim preispitivanjem, kroz pažljivo poređenje, naših pretpostavki o tome šta je nauka. U potrazi za podsticajem u tom kontinuiranom zadatku, mnogi istoričari i filozofi nauke koji su pisali posle SNR okrenuli su se antropologiji i njenoj tradiciji da poznato učini nepoznatim a nepoznato poznatim. S druge strane, antropolozi će imati koristi od Kunovih saznanja o praktičnoj i društvenoj osnovi naučnih pogleda na svet.

Šezdesetih godina u antropologiji ponovo oživljava zanimanje za „primitivni mentalitet“, tj. za pitanje racionalnosti „primitivnih“ naroda. Antropologija, koja od vremena napuštanja evolucionizma kontekstualizuje pojave i verovanja (pa i pojmove, poput same racionalnosti), spremno je dočekala eksternalistički pogled na nauku koji je već bio omogućen shvatanjem epistemologije kao proizvoda kulture koje je uvela etnonauka. Od sredine pedesetih godina, kognitivna antropologija je, nastojeći da emski, iznutra, otkrije, razume i objasni lokalni pogled na svet proučavanih, njihovu „stvarnost“, u skladu s njihovim vlastitim kategorijama, klasifikacijama, logikom i racionalnošću, već izvršila snaž-

nu kulturalizaciju epistemologije i pripremila plodno tle za stanovište da je „sva nauka etnonauka“ i sva „epistemologija etnoepistemologija“ (v. Spiro 1986). Tada se „filozofski problem“ racionalnosti počeo povezivati sa širim disciplinarnim sporovima na relaciji objašnjenje–razumevanje, etsko–emsko, univerzalno–partikularno, objektivno–subjektivno, koji su se, kad je sva nauka postala „etnonauka“, počeli čitati kao spor oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog karaktera discipline. U zavisnosti od težine implikacija koje se izводе iz eksternalističkog sagledavanja nauke, relativisti veruju da se o različitim paradigrama, kulturama i racionalnostima koje one proizvode može govoriti kao o međusobno nesamerljivim monadskim entitetima; da su transkulturni i transistorijski sudovi bilo nemogući ili izloženi opasnosti od „kategorijalnih grešaka“, od neosnovane primene sopstvenih kanona racionalnosti na nepoznati kulturni sadržaj, što su pitanja koja su u antropologiji nužno povezana s problemom objektivnosti – objektivnosti shvaćene ako ne kao suspendovanje sopstvenih referentnih okvira a onda kao njihovo samorefleksivno osvetljavanje.

Kako je sažeo Burdije (Bourdieu 1991, 4):

Internalistička analiza³⁴ vidi naučnu praksu kao čistu aktivnost, potpuno nezavisnu od ekonomske i društvene uslovljenosti; nasuprot tome, eksternalistička analiza nauku vidi kao direktan odraz ekonomskih i društvenih struktura. Izbor je, bez sumnje, težak jer su ulozci veoma visoki: ono što on uključuje nije ništa manje nego mogućnost da primenimo genetički način mišljenja, koji je i sam nauka, na samu nauku, te otud i mogućnost da dođemo u poziciju da otkrijemo da razum, koji misli da je slobodan od istorije, takođe ima istoriju.

Zaključak da i razum „ima istoriju“ vraća nas na raspravu između metodoloških monista i metodoloških pluralista (v. Kulenović 2016). Pokrenute još u vreme akademske

institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, plele su se oko pitanja šta je dovoljno univerzalno da podnese teret eksplanansa i da li je eksplanans uopšte moguće ili potrebno tražiti u tom „univerzalnom“. One su pak sasvim tesno prepletene s pitanjem da li proučavati (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (ili iz njega dedukovati objašnjenja) ili proučavati jedinstvenost svake kulture (ili iz nje dedukovati objašnjenja). Kako je tvrdio Džarvi (Jarvie 1975, 256–257), metafizički problem koji leži u samoj srži antropologije:

jeste kako pomiriti vidljivu ljudsku različitost sa stvarnim jedinstvom ljudskog roda. Taj problem je metafizički problem, a teorije koje su pokušale da ga reše proizvele su konkretne fizičke, biološke i sociološke probleme. Istraživači, pogotovo u njihovoj pozitivističkoj varijanti, stalno pokušavaju da društvene nauke očiste od metafizike, rukovodeći se pogrešnom premisom da će ih to učiniti sličnijim prirodnim naukama. Međutim, bez tog metafizičkog problema povezanog s jedinstvom ljudskog roda i debate koja ga okružuje jednostavno ne bi bilo antropologije.

Pitanje da li će racionalnost – ili bilo koji drugi pojam – biti apriorno postulirana kao temelj za dedukovanje *objašnjenja*, ili će pak racionalnost biti ono što tek valja otkriti putem *razumevanja*, usko je povezano sa slikom nauke koju antropolozi slede, te sa njom povezanim modelom objašnjenja koji se smatra validnim (legitimnim, eksplanatornim). Ono što se nameće kao ključno jeste to što svako opredeljenje te vrste, pa makar bilo i metafizičko, ima više nego očigledne metodološke implikacije: ono što je za jedne problem koji treba objasniti, za druge je rešenje problema. Ako se racionalnost apriorno postulira kao univerzalna, istorizaciji nepodložna kategorija, racionalisti dobijaju eksplanans, a relativisti gube eksplanandum. Ako je pak racionalnost proizvod kulture, relativisti dobijaju eksplanandum, a racionalisti gube eksplanans. Ono što racionalisti smatraju univerzalnim svojstvom ljudske vrste

(bilo da je u pitanju psihičko jedinstvo, univerzalni (raz)um ili nešto treće), pluralisti dovode u sumnju nastojeći da pokažu da je racionalnost pojam koji je tokom istorije antropologije trpeo drastične promene, te ju je stoga nužno posmatrati kao svojstvo istorijskog konteksta u kojem je antropologija nastala, funkcionisala i menjala se (Dilley 1999, 12). Na tragu eksternalistički orijentisane filozofije nauke, antropologije nauke i antropologije antropologije, autorefleksivnim sagledavanjem opažajnog konteksta koji omeđuje opaženi kontekst, u njemu uspostavlja veze i ispunjava ga sadržajem, pojam racionalnosti, poput bilo kog drugog pojma, ne može biti odvojen od metafizičkih, sociopolitičkih i etičkih okvira koji opaženi kontekst omeđuju i ispunjavaju sadržajem.

Na prvi pogled bi se moglo učiniti da pitanja koja su uobličena u raspravi o racionalnosti spadaju u domen isključivo rezervisan za mislioce specijalizovane za teorijske, usko filozofsko-antropološke poslastice kakve nudi ta vrsta umovanja. Međutim, rasprava o racionalnosti izlazi iz usko teorijsko-filozofskih okvira kad se postavi pitanje ne samo mogućnosti antropologije da opiše, razume i objasni verovanja Drugih već i pitanje komunikacije s drugačijima od nas i pitanje kako urediti kolektivni život. Ta pitanja, kako primećuje Bošković (2014, 114), mogu imati „vrlo *praktične* konsekvence, kada se, na primer, radi o pravnim aspektima domorodačkih zajednica [...] u situacijama konflikta sa predstavnicima vlasti (vlada ili država)“. Kako će postati jasno u poslednjoj četvrtini XX veka s usponom postkolonijalne, neomarksističke, feminističke i postmoderne kritike antropologije, kao i s racionalističkom kritikom (intelektualnih, institucionalnih, etičkih, političkih i ostalih) implikacija samokritike same discipline – epistemološka pitanja o tome kako spoznati Drugog postala su drugo lice etičkih i političkih pitanja o tome kako Drugog spoznati i predstaviti na (moralno) ispravan način. Nimalu ulogu u svemu tome imala je nada da će potencijalno razrešenje epistemoloških problema gotovo automatski doneti i razrešenje etičkih i političkih problema.

2.2. Vrlo kratak istorijat pojma racionalnosti u antropologiji

Jedno istrajno nastojanje da se pronađe nit u istoriji ljudskog roda usredsređuje se na pojam Razuma. Prema tom shvatanju, ljudska istorija je razvitak racionalnosti.

Ljudska misao, ustanove, društvena organizacija postepeno postaju sve racionalniji. Ideja da je razum cilj ili završna tačka razvoja ljudskog roda može se stopiti sa shvatanjem da je on u isti mah i glavna delatna sila koja pokreće čovečanstvo na tom putu... Shvatanje istorije u čijem je središtu razum suočava se sa znatnim problemima i poteškoćama. Nema sumnje da je ta ideja mnogo manje popularna danas nego što je bila u opojnim danima racionalističkog optimizma koji su se, u ovom ili onom vidu, protegli od kasnog XVIII do ranog XX veka...

Može biti – a neki i tvrde da je tako – da se apsurdnost ne krije u samom izvornom verovanju, nego u njegovom prevodu, kao posledica neuspeha da se razume izvorni kontekst. Prema tom mišljenju, za besmislenost je kriv moderni prevodilac, a ne divljak. Po svemu sudeći, istrajna i sistematska besmislenost verovanja primitivnog čoveka pomaže da se uspostavi kontekst za naše središnje pitanje. Da li oni greše i da li smo mi u pravu? Ili mi igramo temeljno različite igre, koje se legitimno mere prilično nezavisnim kriterijumima? I, ako su njihovi problemi i njihovi odgovori drugačiji, jesu li oni nekim razvojnim nizom povezani s našim? A, ako nisu, kakva je priroda jaza koji nas razdvaja od njih? Da li je to odista jaz?

Gelner (Gellner 1988, 39–40)

Šta se podrazumeva pod racionalnim, a šta pod iracionalnim verovanjem ili ponašanjem? Mada nema jednoznačnog odgovora na to pitanje i mada bi pregled i razmatranje konceptualizacijâ (i)racionalnosti mogli biti predmet posebne studije, može se reći da samo čovek uživa „privilegiju apsurdnosti“ (Searle 2001, 16–17; Davidson 2004, 169,

189). Drugim rečima, može se ustvrditi da je isključivo biće za koje se veruje da je u osnovi racionalno kadro da se ponaša iracionalno. O iracionalnosti se može govoriti samo ako postoji potencijal za racionalnost, kao njenu uporišnu suprotnost. Ako se za osobu ili grupu kaže da su im verovanja, mehanizmi zaključivanja ili način delanja iracionalni, to nužno implicira da su se oni udaljili od određenog *standarda* racionalnosti.³⁵ Međutim, nameće se pitanje – od kog standarda? Da li je verovanje u veštice, duhove, bogove, magiju iracionalno? Šta se podrazumeva pod (i)racionalnim? Da li je nauka ta koja se smatra paradigmatiskim primerom racionalnosti,³⁶ a religija primerom iracionalnosti (v. Let 2001)?³⁷

Od samih začetaka antropologije kao discipline, magija, religija i nauka uzimaju se kao kategorije koje – na ovaj ili onaj način, u ovom ili onom vidu i u ovoj ili onoj meri – postoje u gotovo svim društvima. Međutim, iako su ti pojmovi u antropologiji, takođe još od njenih začetaka, korišćeni kao analitičke kategorije koje su heuristički plodne u komparativnom istraživanju kulture (v. Tambiah 1990, 1–16), do danas nije postignut konsenzus u pogledu sadržaja, međusobnog razgraničenja, postojanja i određivanja razvojnih etapa tih kategorija i svojstva racionalnosti sadržanog u svakoj od njih. Tokom istorije discipline nuđeni su različiti odgovori na pitanje da li su obrasci verovanja, mišljenja i zaključivanja istovetni u svim kulturama – ako jesu, šta su njihove zajedničke osobine, a ako nisu, kako objasniti kulturnu raznolikost? Nuđeni su različiti odgovori i na pitanje postoji li psihičko jedinstvo čovečanstva ili su pak različitim kulturama svojstveni različiti „mentaliteti“ koji čine temelj svih njihovih kulturnih verovanja i praksi. Dakle, od samih početaka antropologije postoji neslaganje u pogledu odgovora na pitanja postoje li stvarne razlike među ljudima ili su pak one samo prividna, gotovo kozmetička razlika koja nastaje kao posledica delovanja kulture.

Evolucionisti ili, kako ih je svojevremeno prozvao Evans-Pritchard – „intelektualisti“ (Evans-Pritchard 1933), isticali su da je racionalnost inherentna svim zajednicama, ali su različitost verovanja i praksi objašnjavali pogrešnim i/ili nekritičkim mehanizmima zaključivanja koji onemogućavaju da se prirodno razluči od natprirodnog, subjektivna stvarnost od objektivne. Levi-Bril je u objašnjenje kulturnih razlika uveo društvenu komponentu, verujući da se ključ za objašnjenje različitih načina rasuđivanja može naći u razlici između temeljnih logičkih principa koji stoje u pozadini svakog verovanja, prenose se generacijski posredstvom kolektivnih predstava i čine sastavni deo percepcije sveta. Funkcionalisti su nastojali da prividnu iracionalnost određenih verovanja, praksi ili ustanova objasne tako što bi ih učinili smislenim utvrđujući koju funkciju ispunjavaju u proučavanom sistemu. Evans-Pritchard je objašnjenje naizgled iracionalnih verovanja tražio u idiomu metafizičkih pretpostavki koje uslovljavaju celokupan pogled na svet neke grupe, ali je nauci pripisivao superiorno mesto kad je reč o saglasnosti s objektivnom stvarnošću spram koje se može suditi o ispravnosti nečijih iskaza. Horton je smatrao da su neobična verovanja uporediva sa zapadnom naukom utoliko što oba ta kognitivna okvira čine eksplanatorni sistem, ali je, na Poperovom tragu, objašnjenje razlike između tih sistema smestio u „otvorenost“ naučnog kategorijalnog aparata za kritiku, nasuprot „zatvorenosti“ drugih sistema verovanja.

Lisjen Levi-Bril

Evolucionisti „intelektualisti“ su se, sledeći prosvetitelje, temeljno uzdali u nauku i njene tehnološke izdanke, a oni su samo učvršćivali njihovu veru u superiornost zapadne civilizacije. Nauka je poistovećena s idealom racionalnog mišljenja koje je kadro da odgonetne zakone prirode, nauči jezik same prirode i predstavi je onako kako bi samu sebe predstavila kad bi samo mogla (cf. Rorti 1992[1982], 347–373). Napredak znanja, verovalo se, automatski će doneti i materijalni i

moralni napredak. Intelektualisti su prihvatili izvorno francusko prosvetiteljsko poimanje civilizacije koje je sabralo sva ona mišljenja što ih Zapad ugradio u sopstvenu sliku o sebi čiju srž čini verovanje u vlastitu superiornost u odnosu na „primitivna“ društva (Kuper 1999, 30). Kako jezgrovito prikazuje Buhovski (Buchowski 1997, 58):

Zapadna društva su očarana pojmom racionalnosti. Još od Dekarta, taj je pojam odjekivao modernim evropskim diskursima. Neprestano se javlja u ekonomiji, političkoj retorici, filozofiji, psihologiji i antropologiji, da pomenemo samo nekoliko disciplina. Racionalnost, uzeta kao veoma maglovit pojam, snažno je utemeljena u zdravorazumskom načinu mišljenja Zapada. Svoje postupke svakodnevno opravdavamo, a tuđe kritikujemo, kao racionalne (ili neracionalne) na temelju normi za koje se pretpostavlja da su očigledne u racionalnom mišljenju i ponašanju. Savremena evropska kultura sebe predstavlja kao otelovljenje vebe-rovske racionalnosti, u sferi društvene i ekonomske organizacije i kartezijske racionalnosti, u sferi sistematičnog rasuđivanja. Predstava o drugim kulturama i ljudima koji u njima žive jeste da se oni manje ili više (pre manje nego više) približavaju tom modernom prototipu racionalnosti. Iako su relativistička gledišta nedavno podrila to stanovište u mnogim akademskim oblastima, čini se da je racionalnost duboko usađena u svakodnevni evro-američki način mišljenja.

Evolucionistički intelektualisti su nastanak i opstanak magije i religije objašnjavali greškama u logičkom rasuđivanju i zaključivanju karakterističnim za raniji, rudimentarni stupanj razvoja u jednolinijski shvaćenom procesu evolucije ljudske vrste. S druge strane, po mišljenju Levi-Brila (1998[1922]), „primitivne“ narode nipošto ne karakteriše nelogičan, alogičan ili iracionalan način mišljenja, već je reč o načinu mišljenja koje poseduje sopstvenu organizaciju, koherentnost i racionalnost i sopstvene kategorije čija je osnova *društvena*. Evolucionisti su smatrali da, iako je magija kvalitativno sličnija nauci nego religiji – budući da, za razliku od

religije, postulira postojanje nepersonalizovanog sveta kojim vladaju zakoni³⁸ – osnovna greška utkana u temeljne magijske pretpostavke jeste pogrešno verovanje u „svemoć misli“ (v. Evans-Pritchard 1933). Postojanje magijskog način mišljenja objasnio je stanovištem da „primitivni“ narodi, uviđajući sličnosti među nekim objektima ili pojavama, pogrešno veruju da među njima postoji i „mistična“ veza, projektujući subjektivnu vezu, postojeću isključivo na apstraktnom nivou, na objektivni svet u kome takva veza ne postoji. Dok je, prema Tajlorovom i Frejzerovom mišljenju, verovanje u magiju posledica pogrešnog zaključivanja na osnovu posmatranja, Levi-Bril je, na Dirkemovom tragu, preokrenuo eksplanatorni okvir i premestio fokus objašnjenja sa kategorija mišljenja na kategorije društva. Pogrešan mehanizam zaključivanja pripisao je mističnim³⁹ modelima i kategorijama koji čine tkivo kategorijalnog aparata određenog društva, a stiču se, uče i reprodukuju društveno (v. Evans-Pritchard 1983, 99–121).

Premda je Levi-Brilov rad pretrpeo mnogobrojne kritike,⁴⁰ njegov značaj, između ostalog, leži u tome što je – postulirajući društveno poreklo mišljenja – implicitno podudaran sa strujom boasovskog relativizma što se u to vreme rađa s druge strane Atlantika i uspinjućim funkcionalističkim kontekstualizmom u Britaniji, koji u prvi plan svog teorijsko-metodološkog programa stavljaju nužnost razumevanja/objašnjenja obrazaca mišljenja/ponašanja u njihovom vlastitom kontekstu. Boasovski relativizam je podrazumevao kontekstualni relativizam: pomnije proučavanje praksi ili kulturnih obeležja koja na površini izgledaju isto kao prakse i obeležja kulture iz koje dolazi antropolog otkriva da oni mogu imati različita značenja u različitim kulturnim kontekstima, što govori u prilog tome da nije reč o istim praksama ili obeležjima. Boasov partikularizam su nastavili njegovi učenici: njegova kontekstualistička ideja je primenjena na domen jezika kroz Sapir-Vorfovu hipotezu, a potom reaktuelizovana u etnonauci i interpretativnoj antropologiji. S druge strane, funkcionalistički kontekstualistički relativizam je na društvo gledao

kao na stabilno integrisan sistem koji teži ravnoteži. Naizgled čudne, divlje, besmislene ili iracionalne prakse proučavanih dobijale su smisao kad se utvrdi funkcija koju vrše u proučavanom kontekstu.

Dakle, Levi-Bril je učvrstio temelj funkcionalističkim, etnonaučnim i interpretativnim pristupima u antropologiji koji počivaju na stanovištu da neobična i naizgled iracionalna verovanja i prakse drugih naroda postaju smisleni ili racionalni kad se sagledaju u svetlu čitavog sociokulturnog okvira koji te fenomene izvorno proizvodi. Drugim rečima, ugradio je još jednu ciglu u eksplanatorni okvir koji objašnjenje naizgled iracionalnih verovanja i fenomena izjednačava sa razumevanjem datih fenomena i verovanja u kontekstu. Osvetljavanjem pozadinskih pretpostavki, premisa ili kategorija koje konstruišu neki fenomen ili verovanje, oni postaju racionalni ili smisleni u svetlu tih pretpostavki, premisa ili kategorija (etnonauka, interpretativna/simbolička antropologija). Utvrđivanjem funkcije koju oni vrše u datom kontekstu, oni postaju smisleni u sklopu opšteg funkcionalnog ustrojstva društva (funkcionalizam). Cilj tako ustrojenih objašnjenja prestaje da bude intelektualistička potraga za psihologističkim objašnjenjima pojave da „razuman“ čovek veruje u veze neutemeljene u stvarnosti i biva zamenjen smeštanjem datih verovanja u kontekst kulture u kojem ta verovanja ili prakse nastaju i kojim se ujedno objašnjava njihovo postojanje i „racionalnost“.

Osim toga, budući da je kod Levi-Brila prisutna ideja da se kulturne predstave mogu temeljiti na potpuno drugačijim premisama i kategorijama nego što su one na kojima se temelje antropološka (zapadna) misao, logika i racionalnost, njegov rad sadrži klicu problema koji će postati predmet potonjih rasprava o (ne)mogućnosti međusobnog razumevanja, samerljivosti i prevodivosti kultura, problema oko kojeg se rasprava o racionalnosti i vrti. Dok su evolucionisti nastojali da utvrde obrazac koji će im pomoći da objasne greške u logičkom rasuđivanju proučavanih, nudeći time objašnjenje različitih evolutivnih stupnjeva u razvoju civilizacije, koje bi ujedno tvorilo i temelj antropološke nauke koja traga za kom-

parativnim generalizacijama, Levi-Bril je utro put potonjim relativističkim objašnjenjima naizgled iracionalnih vidova verovanja i ponašanja. U tim objašnjenjima više neće biti moguće govoriti o univerzalnim kulturnim obrascima, već će neku praksu ili verovanje isključivo biti moguće razumeti u kontekstu polaznih premisa date kulture. Utro je, dakle, put potonjoj tradiciji koja će, preko radova Evans-Pričarda, etnonaučnika i interpretativnih antropologa, izvršiti snažnu kulturalizaciju ne samo antropološke već i svake druge epistemologije, epistemologije koja će, s usponom eksternalističke teorije nauke, postati samo jedna od mogućih etnoepistemologija, potencijalno neuporediva ili nesamerljiva s nekom drugom etnoepistemologijom. Rečju, pošto su tuđi sistemi verovanja shvaćeni kao totaliteti koje odlikuju njima svojstvena logika, koherentnost i racionalnost (Tambiah 1990, 87), kognitivne kategorije istraživača mogu biti lišene sposobnosti da ih adekvatno razumeju, prevedu, objasne, pa čak i da ih opišu i u monografiji predstave. U tom se smislu Levi-Brilov rad može posmatrati kao uvod u potonji spor oko toga da li se, u kojoj meri i na osnovu čega može suditi o (i)racionalnosti drugih sistema mišljenja i verovanja. Izvorno pokrenute radom Evans-Pričarda, a kritički razmotrene u delu Pitera Vinča, te su debate kulminirale raspravom o racionalnosti, a doslovno eksplodirale u novijem okršaju između racionalista i relativista, koji je dobio dodatni podsticaj u sklopu razmatranja implikacija teorijskog, metodološkog i epistemološkog okvira interpretativne i postmoderne antropologije po eksplanatorno zdravlje i naučni status discipline.

Edvard Evan Evans-Pričard

Poslužimo se jednim udžbeničkim opisom konteksta u kom nastaje Evans-Pričardov rad i načinom na koji je određen njegov doprinos antropološkoj misli (Eriksen & Nielsen, 2001, 70–71):

Godine 1931, Evans-Pričard je bio osobito očaran Redklif-Braunom koji se, na svom putu iz Sidneja za Čikago, na-

kratko zaustavio u Britaniji. Međutim, on nikad nije bio samo puki učenik dirkemovskog majstora. Kad se Redklif-Braun 1937. vratio na Oksford, Evans-Pričard je već tamo radio i ne samo da je već proveo godine sprovodeći istraživanja u Sudanu nego je i tri godine radio kao profesor sociologije u Kairu. Njegova prva knjiga, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), objavljena je iste godine kad se Redklif-Braun vratio i odmah je prepoznata kao remek-delo. Ta se monografija bavi verovanjem jednog zemljoradničkog naroda iz južnog Sudana u veštičarenje, a nit njegove analize, analize koja je jedna od najproslavljenijih i najrazmatranih u antropologiji, dvostruka je: s jedne strane, veštičarenje je shvaćeno kao „sigurnosni ventil“ koji društvene sukobe preusmerava u bezopasne kanale, kao integrativno sredstvo u duhu najbolje dirkemovske tradicije; s druge strane, to je smelo nastojanje da se nepoznati svet mišljenja učini smislenim i predstavi u našim vlastitim kategorijama. Izvanredno je kako su ta dva pristupa glatko spojena u celinu. Sistem verovanja ne samo da stabilizuje i usklađuje postojeći društveni poredak već je i smislen i dosledan, ako se u obzir uzmu logičke pretpostavke azandske misli.

Napustivši Redklif-Braunov pogled na antropologiju kao na „prirodnu nauku o društvu“, Evans-Pričard je disciplinu video kao „impresionističku umetnost“ (Evans-Pritchard 1950, 148), koja više „tumači nego što objašnjava“ (Evans-Pričard 1983[1962], 61). Za razliku od shvatanja antropologije kao nomotetske discipline koja bi bila zasnovana na etskim kategorijama, Evans-Pričard je smatrao da je u proučavanju kulture nužno osloniti se na kontekst polaznih pretpostavki, premisa ili idioma verovanja koji stoje u osnovi proučavane kulture i „prevesti“ kulture s lokalnog jezika na jezik kojim se služi antropolog. Funkcionalisti su, zahvaljujući snažnom kontekstualističkom relativizmu koji je racionalnost naizgled iracionalnih vidova ponašanja objašnjavao funkcijom koju vrše u proučavanom kontekstu, oslobodili naredne generacije antropologa tereta borbe protiv uverenja o intelektualnoj

inferiornosti vanzapadnih društava (Buchowski 1997, 23). U takvoj intelektualno-ideološkoj klimi, otvorio se prostor za tvrdnju da ima mnogo načina da se bude racionalan.

Proučavajući Azande, Evans-Pritchard je ustanovio da (Evans-Pritchard 1976[1937], 18–19):

njihov im koncept veštičarenja pruža prirodnu filozofiju pomoću koje se, na pristupačan i stereotipiziran način, objašnjavaju odnosi između ljudi i nesrećnih događaja i uz to se nude već spremni obrasci reagovanja na takve događaje. U verovanju u veštičarenje sadržan je i sistem vrednosti koji reguliše ljudsko ponašanje, prožimajući svaku aktivnost u životu Azanda [...] veštičarenje čini idiom u okviru kojeg Azande govore o nesrećama i na osnovu kojeg ih objašnjavaju. Štaviše, oni bi bili krajnje iznenađeni ako se ne bi susreli s veštičarenjem, jer u njemu nema ničeg čudnovatog.

Azande ne prave razliku između prirodnog i natprirodnog onako kako bi to činio zapadni etnograf. Veštičarenje se poima kao deo prirodnog univerzuma, a ne kao nešto što spada u područje natprirodnog i neuobičajenog (ibid., 31). Međutim, bilo bi pogrešno misliti da Azande sve događaje interpretiraju kroz prizmu veštičarenja i da isključuju ono što bi zapadni etnograf podveo pod kategoriju naturalističkog objašnjenja događaja: „Azande percipiraju kako se nešto događa isto kao i mi [...] Azandsko verovanje u veštičarenje ni na koji način nije u protivrečju s empirijskim znanjem o uzroku i posledici“ (ibid., 30). U azandskom načinu mišljenja, verovanje u veštičarenje ne služi kao zamena za uobičajena uzročna objašnjenja. Naime, na veštičarenje se poziva u slučajevima kad je uobičajena veza između uzroka i posledice na neki način narušena: na primer, u slučaju kad grnčar u radu koristi isti materijal, postupak i tehniku, ali posude, suprotno običaju, iz nekog razloga popucaju. Nema drugog objašnjenja do veštičarenja.

Veštičarenje se priziva u objašnjenje onda kad je potrebno *dopuniti* uzročna objašnjenja. Kao već antologijski primer u udžbeničkom sagledavanju pojma racionalnosti, navodi se slučaj obrušavanja ambara. Naime, ako se ambar srušio, uobičajeno uzročno objašnjenje bi bilo sasvim jednostavno – izjeli su ga termiti. Naučno objašnjenje bi se zaustavilo na tome. Svi gavranovi su crni, svi ljudi se sele na mesta koja nude bolje uslove za život, svi ambari se ruše kad ih dovoljno izjedu termiti, te bi taj posebni slučaj bilo vrlo lako objasniti dedukcijom iz opšteg principa da se ambari ruše kad ih dovoljno izjedu termiti. Međutim, azandsko uzročno objašnjenje dopunjeno je i objašnjenjem *zašto se ambar baš* u tom trenutku obrušio na *određenog* pripadnika plemena. Zbog veštičarenja, razume se (ibid., 21; 23; kurziv N. K.):

Očigledno je da oni nisu nastojali da taj fenomen ili delovanje fenomena objasne isključivo mističnom uzročnošću. Ono što objašnjava veštičarenje jesu određeni *uslovi u uzročnom lancu* koji tako povezuju pojedinca s prirodnim događajem da je on pretrpeo povredu. [...] Našem umu veza između te dve nezavisno uzrokovane činjenice deluje kao slučajnost u prostoru i vremenu. Mi nemamo objašnjenje *zašto* su se *dva uzročna lanca ukrstila* u određenom vremenu i prostoru jer između njih ne postoji međudejstvo. Azandska filozofija može da ponudi kariku koja nedostaje. [...] Da nije bilo veštičarenja, ljudi bi sedeli ispod ambara koji ne bi pao na njih ili bi pao u trenutku kad tu nema ljudi. Veštičarenje objašnjava *podudaranje* tih dvaju događaja.⁴¹

Dakle, azandska filozofija ne daje isključivo naturalističko objašnjenje zašto se ambar srušio (kao posledica aktivnosti termita, tj. prirodnog uzroka), već i zašto su se dva, iz perspektive zapadne metafizike, nezavisna lanca događaja ukrstila na datom mestu u dato vreme i ishodila smrću baš tog pripadnika plemena.⁴² Da nije bilo veštičarenja, ambar bi se obrušio u nekom drugom trenutku, te mrtvih ne bi ni bilo (ibid., 21–25).

Evans-Pričard je azandska verovanja i običaje sagledao kao znatno logičniji i koherentniji sistem nego što bi to dopuštala predstava o njima stvorena na temelju apriornog projektovanja nekakvog *univerzalnog* standarda racionalnosti. Stanovište da je azandski sistem iracionalan, apsurdan ili neprimeren podrazumevalo bi projektovanje zapadnih standarda racionalnosti na sistem kojima ti standardi jednostavno nisu svojstveni. Prema Evans-Pričardu, različite sisteme verovanja i rasuđivanja valja sagledati u sklopu *idioma* koji proizvode od konteksta zavisnu racionalnost. Budući da ti idiomi nisu univerzalni, nužno ih je otkriti istraživanjem u kontekstu u kom taj idiom postoji, kao što su sve vreme tvrdili „razumevači“. Kako bi se pomoću hipotetičko-deduktivnog modela kojim se programski isključuje razumevanje moglo doći do uvida u azandski idiom verovanja? Kako bi se apriornim projektovanjem nekakve univerzalne racionalnosti moglo stići do razumevanja da neka verovanja i prakse, koji na površini mogu delovati glupo, besmisleno ili iracionalno, možda ipak „imaju smisla“ ili da su racionalni? Posmatrana evropskim očima neosetljivim za različitost pozadinskih idioma, praksa veštičarenja kod Azanda mogla bi se učiniti iracionalnom zato što se poziva na „mistični“ eksplanatorni okvir u kom nema mesta za naturalistička objašnjenja toka događaja.

Evans-Pričard tvrdi da je „azandski um ipak logičan“, da „zaključuje u okvirima sopstvene kulture i insistira na koherentnosti sopstvenog idioma“ (ibid., 16) koji čini *misaoni okvir* za tumačenje sveta, te se azandska verovanja ne mogu posmatrati kao iracionalno sujeverje, već kao sastavni deo njihovog sistema mišljenja. Stoga se može reći da svako društvo organizuje svoj svet na smislen način, ali da je kategorija smislenosti nešto što je sociokulturno uslovljeno i što se ne može unapred odrediti projektovanjem apriornih kategorija istraživača na nepoznati kulturni sadržaj: ne postoje razlike u sposobnosti za uređivanje sopstvene stvarnosti, već samo u načinu na koji se to čini. Utoliko se za Azande može reći da se ponašaju racionalno, ali mereno *njihovim sopstvenim*

kriterijumima racionalnosti. Drugim rečima, Evans-Pričard je demonstrirao da su azandska verovanja o magiji, veštičarenju, proricanju i natprirodnim uzrocima događaja racionalna, sistematična i koherentna ako se u obzir uzmu *premise* na kojima se zasniva njihovo znanje, kao i to da su te ideje u potpunom skladu s njihovom društvenom organizacijom. Takvu tvrdnju svakako ne bi bilo moguće izneti bez empirijskog istraživanja koje verovanja i prakse posmatra u kontekstu, niti bez oslanjanja na razumevanje (nezavisno od toga da li se ono kasnije dopunjava „objašnjenjem“).

Osim toga, Evans-Pričard je bio zadivljen i žestinom s kojom su Azande podržavali svoja verovanja i fleksibilnošću njihovog skupa verovanja, zahvaljujući kojima idiom veštičarenja zadržava svoju „eksplanatornu moć“ i kulturni kredibilitet. Snaga tog sistema verovanja i elastičnost ugrađena u njega omogućavala mu je da izađe na kraj s onim što bi, iz perspektive etnografa, izgledalo kao unutrašnja nedoslednost, protivrečnost ili nelogičnost. Bio je oduševljen načinom na koji oni sve relevantne činjenice tumače u idiomu veštičarenja kao *polazne osnove za sva druga verovanja* (ibid., 1), a nasuprot dokazima koji bi, viđeni očima Evropljanina, značili opovrgavanje polaznih premisa na kojima počiva verovanje u veštičarenje: na primer, u slučaju kada je proročanstvo u nesaglasju s empirijskim iskustvom ili kada dva proročanstva daju dva oprečna odgovora na isto pitanje. Azande ne poimaju protivrečnosti onako kako mi to činimo (ibid., 4), niti im se čude, već ih, naprotiv, očekuju, te otuda paradoksi i promašaji proročanstava stoje kao dokaz nepogrešivosti samog proricanja (ibid., 155). Služeći se čitavim nizom „sekundarnih elaboracija“ (ibid., 55), čija fleksibilnost omogućava da se objasni neuspeh proročanstva, da se izbori s protivrečnošću između proročanstva i iskustva – a ekvivalentnih onome što je u filozofiji nauke poznato kao *ad hoc* hipoteze ili konvencionalističke strategije zahvaljujući kojima je uvek moguće zaštititi početne hipoteze i spasti ih od empirijskih protivdoka-

za⁴³ – Azande nikad ne dovode u pitanje svoj temeljni idiom (ibid., 150, 159–160; kurziv N. K.):

Azande posmatraju delotvornost proricanja pomoću otrova na isti način kako ga mi posmatramo, ali su njihova zapažanja uvek *potčinjena* njihovim verovanjima, inkorporirana u njihova verovanja i sačinjena tako da ih *objasne i potvrde*. Neka čitalac smisli bilo koji argument koji bi potpuno razorio sve azandske tvrdnje o moći proročanstva. Ako bi se preveli na azandski način mišljenja, oni [argumenti] bi služili da *podrže* celokupnu strukturu verovanja. Jer su njihova mistična načela potpuno koherentna, međusobno povezana mrežom logičkih veza i u toj meri uređena da nikad ne mogu grubo protivrečiti čulnom iskustvu, već, umesto toga, iskustvo služi da ih opravda. Zande je urođen u more mističnih pojmova i, ako govori o proricanju pomoću otrova, mora govoriti u mističnom idiomu [...] Pa ipak, Azande ne mogu da uoče da im proročanstva ne govore ništa! Njihovo se slepilo ne može pripisati njihovoj gluposti: *oni odlično rasuđuju u idiomu sopstvenih verovanja, ali ne mogu rasuđivati izvan njega niti nasuprot njemu, jer nemaju nijedan drugi idiom u kojem bi iskazali svoje misli [...]* Azande podjednako dobro kao i mi vide da neuspeh njihovog proročanstva zaista iziskuje objašnjenje, ali su toliko zapetljani u svoje mistične pojmove da ih moraju koristiti kako bi objasnili neuspeh. Protivrečnost između iskustva i mističnog pojma objašnjava se pomoću drugih mističnih pojmova.

Evans-Pritchard je – na tragu kontekstualističkog pristupa koji je uspostavljen kod Boasa i Malinovskog i koji je kulminirao usvajanjem jezika kao metodološkog modela – pokazao da se naizgled iracionalna verovanja i prakse mogu razumeti tako što će se utvrditi način na koji su koherentno i logično izvedeni iz temeljnih (metafizičkih, kosmoloških, filozofskih) premisa što tvore interpretativni idiom za tumačenje sveta date grupe i koji ta verovanja i prakse čini racionalnim. Metafizički, kulturni eksplanatorni okvir čini uporište na osnovu kojeg se procenjuje empirijski (protiv)dokaz koji pak nikad

ne može dovesti u pitanje uporišni okvir. Iskustvo nikad ne može protivrečiti osnovnim premisama eksplanatornog okvira budući da upravo taj temeljni eksplanatorni okvir uobličava same osnove i kvalitet svakog iskustva. Empirijski dokaz koji se ne slaže s polazišnom teorijom biće bilo zanemaren ili „iskrivljen“ tako da posluži kao potvrda polazišne teorije.⁴⁴

Ništa manje značajan nije ni Evans-Pričardov uticaj na zaokret britanske antropologije od discipline čiji je primarni cilj objašnjenje (stabilnosti) društvenog poretka kroz prizmu funkcija koje fenomeni imaju u proučavanoj zajednici ka disciplini čiji je eksplanatorni fokus usmeren i na otkrivanje značenja verovanja i praksi u proučavanom kontekstu. Kako dokumentuju Eriksen i Nilsen, u Britaniji je do pedesetih godina razumevanje i međukulturno prevođenje postalo znatno važniji zadatak od objašnjenja i potrage za opštim zakonima (Eriksen & Nielsen 2001, 98). Uticaj Evans-Pričarda i poštovanje koje je uživao u disciplini doprineo je tome da njegova vizija antropologije kao strukturno-funkcionalističke, „razumevačke“ i „prevodilačke“ ohrabri simboličke pristupe koje otelovljuju radovi Daglasove, Liča i Ternera. Taj „razumevački“ program hronološki se poklopio ne samo s „razumevačkim“ programom kognitivnih antropologa na drugoj strani Atlanskog okeana već i s usponom relativističke filozofije običnog jezika na anglo-američkoj filozofskoj sceni. Rasprave između „etičara“ (univerzalista, „objašnjavača“, materijalista) i „emičara“ (partikularista, „razumevača“, idealista), karakteristične za američku metodološku debatu, su obogaćene su raspravom između racionalista, intelektualista (univerzalista, „objašnjavača“, „naučnika“ – na primer, antropologa poput Džarvija, Gelnera, Sperbera, kojima su se pridružili sociolozi i filozofi poput Luksa, Holisa, Agasija, Mekintaira) i relativista, simbolista (partikularista, „razumevača“, „nenaučnika“ – na primer, Liča, Bitija, Daglasove, Ternera, Gerca). Filozofija „običnog jezika“ s Piterom Vinčom na čelu bila je, kako ovu vrstu interdisciplinarne razmene zgodno naziva Milenković, „interdisciplinarni afinitet“ (2009a) „razumevačke“

antropologije. U toj su fazi „relativističke ideje u društvenim naukama (ne samo u filozofiji) iznete u svojoj celosti“ (Buchowski 1997, 25).

Vinč je ustvrdio da istraživač društva mora razumeti pripadnike proučavane kulture u skladu s njihovim sopstvenim kategorijama budući da primena kategorija kojima barata istraživač nužno kontaminira proučavanu stvarnost i „iskrivljuje“ kategorije svojstvene proučavanoj zajednici. Taj pristup nije ništa kontroverzniji od pristupa boasovaca, etnonaučnika ili Evans-Pričarda onda kad nastoje da razumeju tuđi svet, a da bi to postigli, uzdržavaju se od inficiranja tuđeg sveta sopstvenim kategorijalnim prtljagom, onda kad teže da svoje teorije razdvoje od činjenica etnografske stvarnosti i budu što objektivniji naučnici. Međutim, Vinč je učinio još jedan korak. Svaka kultura, uključujući i naučnu, funkcioniše u skladu s pravilima svojstvenim sopstvenoj „igri“. Nauka je samo jedna u nizu „igara“ koja opisuje i objašnjava svet oko sebe u skladu sa sebi svojstvenim pravilima. Vinč je ustvrdio da *ne postoje* natkulturni, univerzalni standardi racionalnosti, da je naučna racionalnost racionalna samo u sklopu „igre“ zvane nauka, te da nije opravdano koristiti njena pravila za opisivanje i objašnjenje sveta koji je proizveden „igrom“ druge kulture. U tom je smislu „otišao korak dalje od Evans-Pričarda i prešao Rubikon“ (ibid.).

Prešavši Rubikon, Vinč je doprineo tome da se dotad samo odškrinuti prozori antropološke kuće širom otvore i tako izazvao metodološku promaju. Povetarac koji je izazvalo etnonaučno, partikularističko, idealističko poimanje kulture kao samosvojnog sistema pravila što „konstruiše“ vlastitu stvarnost kojoj je zbog toga nužno pristupiti emski, udružen s vetrom koji je izazvalo eksternalističko sagledavanje nauke i racionalnosti kao navika, folklora ili običaja svojstvenih kulturama zvana nauka (uz kritičke derivacije ove teze u neomarksističkoj, feminističkoj i postkolonijalnoj kritici antropologije), doveo je do oluje koja je kod univerzalista, racionalista i

objašnjavača počela da pobuđuje strepnju da su i sami temelji antropološke naučne kuće podriveni.

2.3. Cirkularnost kao obeležje „zatvorenih“ sistema?

Populistička ideja o autoritetu svake kulture primenjena je na problem znanja. Odgovor na (recimo) Hjumovo pitanje o tome kakvo je opravdanje za induktivno zaključivanje, glasio bi: seljaci u našem zelenom selu oduvek su tako činili, te ćemo i mi, kao odani sinovi ruritanske kulture, braniti ruritanske običaje (uključujući indukciju) do smrti!

Gelner (Gellner 2004, 72)

Eksplanatorni okvir pripadnika plemena Azande svoju čvrstinu duguje cirkularnosti njihovog idioma verovanja – njegova snaga leži u prethodnoj primeni istog tog konceptualnog idioma na čitav niz drugih iskustvenih fenomena. Cirkularnost konceptualnog idioma teži da se samoosnaži u susretu s novim fenomenima, te se krug svaki put ponovo zatvara, potvrđujući osnovne idiomatske pretpostavke od kojih se i pošlo i čineći ih svaki put sve snažnijima. Svaka sumnja u taj okvir ojačava osnovna ubeđenja na koja je sumnja isprva bila usmerena (v. Polanyi 1952).

Takav „epiciklični“ mehanizam koji perpetuira polazne pretpostavke mogao bi se označiti kao vid dogmatizma. Na dogmatizam se, pogotovo u liberalno-demokratsko-racionalistički orijentisanim naučnim strujama – i to pre svega zahvaljujući Poperovom poistovećivanju naučne racionalnosti s otvorenošću za kritiku – gleda kao na stvar lošeg ukusa zato što on ne dozvoljava da se njegove osnovne pretpostavke, i na njima zasnovana uverenja, dovedu u pitanje, kritički razmotre ili izmene racionalnom argumentacijom (cf. Jarvie 1995). Otvorenost za kritički dijalog, sagledana iz Poperove vizure, čini temelj ne samo „dobre“ nauke već i temelj „dobrog“, de-

mokratskog društva (v. Popper 1985[1945], 36; 39–40; 43–44; 2002[1963], 529; Poper 2009[1957], 97, 157; cf. Gellner 1976; Bunge 1996, 529–530; Jarvie & Pralong 1999; Jarvie 2001; Gattei 2002). Međutim, postavlja se pitanje da li je sâma nauka oslobođena nepreispitanih pretpostavki koje leže u osnovi svih teorija kroz čiju se prizmu iskustvo prelama a činjenice konstituišu? Nije nekorisno podsetiti se Fajerabendove napomene da je kristalizaciji njegove ideje o nesamerljivosti pomoglo čitanje Vitgenštajna i „zanimljiv rad Majkla Polanijija o pogledu na svet Azanda“ (Feyerabend 1991, 492).

Cirkularnost – potpomognuta čitavim nizom sekundarnih elaboracija, ad hoc hipoteza, konvencionalističkih strategija, karakterističnih po tome što pružaju lako dostupna sredstva za spasavanje sopstvenih polaznih pretpostavki – svakako nije nešto što je svojstveno isključivo mehanizmima zaključivanja „primitivnih“ naroda. Polanji, na koga se oslanja jedan od „otaca“ nesamerljivosti⁴⁵ – Fajerabend, služio se upravo Evans-Pričardovim uvidima u nastojanju da prikaže stanovište da ono što filozofi nauke označavaju kao koherentistički kriterijum istine nije ništa drugo do kriterijum *stabilnosti*, a stabilizovati se mogu ne samo istinita nego i lažna verovanja. Polanji je smatrao da je „proces odabira činjenica koje zaokupljaju našu pažnju isti u nauci i kod Azanda“ (Polanyi 1958, 310). Pritom, „cirkularnost, u kombinaciji sa spremnim zalihama epicikličnih elaboracija i posledičnim suzbijanjem klice svakog suparničkog konceptualnog razvoja, daje konceptualnom okviru stabilnost koju možemo opisati kao meru njegove celovitosti. Nekom jeziku i sistemu shvatanja koji on prenosi možemo priznati celovitost ili obuhvatnost – kao što to radimo u slučaju azandskog verovanja u veštičarenje – ni na koji način ne implicirajući da je taj sistem ispravan“ (ibid., 308). Pritom ne postoji operativno načelo sumnje „koje će nam otkriti koji je od dva implicitna sistema istinit – osim u smislu da ćemo prihvatiti odlučujuće dokaze protiv onog za koji ne verujemo da je istinit. [...] Ovde se ponovo pokazuje da je priznavanje sumnje čin verovanja isto onako jasno kao

što se pokazuje da je to i nepriznavanje sumnje“ (ibid., 310). Polanji je smatrao da stabilnost trenutno prihvaćenog naučnog okvira (ibid., 308):

počiva na istoj logičkoj strukturi. Svaka protivrečnost između naučnog pojma i iskustvenih činjenica biće objašnjena pomoću drugih naučnih pojmova; postoji spremna zaliha mogućih naučnih hipoteza koje objašnjavaju svaki događaj koji možete zamisliti. Osigurana svojom cirkularnošću i dalje branjena svojim epicikličnim zalihama, nauka može poreći, ili barem odbaciti kao naučno nezanimljiv, čitav spektar iskustva koji nenaučnom umu deluje krupno i važno.

Iz te perspektive, stabilnost zapadnog naučnog sistema počiva na istim cirkularnim logičkim strukturama i podjednako jakim metafizičkim temeljima kao i azandski sistem verovanja, i dokle god se preispitivanje ma kog (zapadnog ili azandskog) uverenja temelji na pozadinskim metafizičkim pretpostavkama, ne može se istovremeno sumnjati u ona uverenja koja i čine srž tih uverenja. Kao što se u njih ne može sumnjati ni u periodu koji Kun označava kao fazu „normalne“, „paradigmatske“ nauke (Gellner 1974, 177–178; kurziv u originalu):

U nauci, kao ni u etici, osnovna načela nikad nisu odista sigurna. Ona su uvek otvorena za izazove, njihovi temelji nikad nisu izvan sumnje. Naučni progres, nasuprot tome, nastupa onda kad je neka paradigma široko prihvaćena, kad je naučna zajednica prihvati kao razumno čvrstu normu i kad radi *u njenim okvirima*. To proizvodi „normalnu nauku“, aktivnost u kojoj pojedinačni „normalni“ naučnik ne preispituje paradigmu, već se od njega traži da svoju kreativnost ispoljava tako što svoj problem i svoje nalaze usaglašava s paradigmom. On je taj, a ne paradigma, koji je na probi... Postoji, naravno, i „nenormalna“ nauka, one traumatične revolucije koje se odigravaju kad jedna paradigma smenjuje drugu. Problem s kojim se Kunova filozofija suočava dobro je poznat: pošto su, kako ističe, suparničke

paradigme međusobno nesamerljive, teško je i proceniti i objasniti te temeljne promene u viđenju. Da bismo to učinili, morali bismo imati neki treći, neutralni, apsolutni svet kao tačku posmatranja – a upravo je to ono što, prema njegovoj pretpostavci, ne možemo imati. Budući da prirodi očigledno možemo spoznavati samo uz pomoć *neke* paradigme, čini se da bi nam bilo nemoguće da steknemo tu od paradigme nezavisnu svest o nekim činjenicama, a jedino bi nam to omogućilo da prosuđujemo da li je neka paradigma prihvatljiva ili nije. Drugim rečima, čini se da Kunova filozofija neizbežno vodi u relativizam i odbacivanje empirizma.

Ovakva stanovišta upućuju na pitanje da li je moguće govoriti o „čistoj“ empirijskoj osnovi nauke koja bi bila potpuno oslobođena metafizike⁴⁶ ili neispitanih pretpostavki koje mogu počivati u samom njenom temelju, postati regulatorni mehanizmi koji teorije, a s njima i percepciju, usmeravaju u određenom pravcu ili biti pretvorene u metodološka pravila. Pomenuta stanovišta analogna su Tulminovoj tvrdnji da (Tulmin 1982, 110):

Analiza ili objašnjenje, bilo da je reč o nauci ili o humanistici, mogu otpočeti samo ako je neka interpretativna (teorijska, konceptualna) tačka posmatranja već usvojena – tako da je pitanje, bilo da je to pitanje određene analize ili objašnjenja, već čvrsto ustanovljeno; [to pitanje] uzima zdravo za gotovo prethodno pitanje, bez obzira na to da li je tačka gledišta sa koje se ono postavlja prihvatljiva.

Upravo je ta „interpretativna tačka“ nagnala Popera da uvede načelo falsifikacionizma (Popper 2002[1935]) kao jedino raspoloživo rešenje za problem opterećenosti percepcije teorijom i put ka uvećavanju naučnog znanja; Kuna (Kun 1974[1962]) da posmatra naučnike kao folklorne zajednice i založi se za eksternalističko sagledavanje nauke kao jedini istinit opis onoga što naučnici zaista rade, a ne šta oni ili filozofski priručnici tvrde (da bi trebalo) da rade; Fajera-

benda (Feyerabend 1962; Fajerabend 1987[1975]) da se prikloni načelu proliferacije teorija i metoda kao jedinom mogućem receptu za empirijski napredak nauke; Vinča (Winch 1970[1964]) da dovede u pitanje zasnovanost Evans-Pričardove tvrdnje da „veštice ne postoje“. Antropolozi su od rane boasovske antropologije sasvim svesni interpretativne prirode svake tačke posmatranja, a kako ne bi dopustili da njihova tačka posmatranja ugrozi objektivnost etnografije, pribegavali su relativizmu. Ista ideja koja je poljuljala veru u „čist“ naučni empirizam oslobođen nepreispitanih pretpostavki doprinela je buđenju antropologije kao kulturne kritike i rađanju konstruktivizma – zahvaljujući kojima bi se razlabavile sopstvene etnoepistemološke stegne da bi se preispitala konstrukcija pogleda na svet, paradigme, episteme, ili doveli u pitanje prirodnost, opravdanost ili zasnovanost određenih verovanja, pa tako i racionalnosti i praksi sopstvenog društva (v. Milenković 2003, 20–150).

Piter Vinč ili šta se zbilo pošto je pređen Rubikon

Martin Holis je, doprinoseći raspravi o racionalnosti, napisao sledeće redove (Hollis 1970, 220):

Antropolog je delom hroničar, delom filozof, a delom teoretičar društva. Kao hroničar, on prikuplja uočene činjenice o domorodačkom ponašanju. Kao filozof, on postavlja apriorne granice mogućim interpretacijama datih činjenica. Kao teoretičar društva, on odlučuje koje su od tih interpretacija u skladu s činjenicama koje su empirijski ispravne.

Međutim, kao hroničar, antropolog će postaviti pitanje koje je činjenice relevantno posmatrati; kao filozof, kako i na kojim osnovama postaviti apriorne granice svojim interpretacijama; dok će kao teoretičar društva postaviti pitanje na koji način sučeliti interpretacije s empirijski ispravnim činjenicama? Kao što je prikazano u prethodnom poglavlju i prethodnoj monografiji iz ove edicije (Kulenović 2016), relativistički

raspoloženi „razumevači“ tvrde da ni same opise nije moguće sačiniti bez prethodnog razumevanja činjenica koje se opisuju. „Apriornorne granice interpretacije“ uvek za sobom povlače pitanja, na primer, „koliko“ ćemo konteksta pripustiti u etnografsku interpretaciju i kako će biti ustrojena struktura veza koje se uspostavljaju u opaženom kontekstu.

Mada je priznao da je naučni pristup deo *kulturne tradicije* Zapada u koju je antropolog enkulturalizovan baš kao što je i magijski pogled na svet deo kulturne tradicije „primitivnih“ naroda, Evans-Pričard je ustvrdio da „veštice ne postoje“ (Evans-Pritchard 1976[1937], 18; cf. Winch 1970[1964], 79–80). Ustvrdio je, dakle, da su činjenice empirijski ispravne ako su u saglasju sa ontološki objektivno postojećom i od posmatrača nezavisnom stvarnošću spram koje se može procenjivati njihova istinitosna vrednost. Naučni pogled na svet je u saglasju s objektivnom, uređenom i od posmatrača nezavisnom stvarnošću, dok sadržaj misli „primitivnog“ čoveka to nije. S druge strane, Vinč je bio spreman da iznese tvrdnju da je sam status činjenica, (ne)ispravnosti, koherentnosti, konzistentnosti, (ne)stvarnosti ili (i)racionalnosti određen kontekstom njihove proizvodnje, tj. metafizikom kulture u kojoj ti pojmovi dobijaju smisao i značenje. Budući da je sam sadržaj pojmova koherentnost ili konzistentnost određen njihovom upotrebom u kontekstu date kulture, nemoguće je unapred pretpostaviti šta se podrazumeva pod koherentnošću ili konzistentnošću (Winch 1970, 100–101). Shodno tome, „Evropljanina koji, opsednut guranjem azandske misli u pravcu u kojem ona ne bi prirodno išla – u protivrečnost – valja kriviti za nerazumevanje, a ne Azande.“ Evropljanin zapravo čini „kategorijalnu grešku“ (ibid., 93). Formulirano u kategorijama antropološke metodologije, Evans-Pričard je počinio greh koji su naši etnonaučnici iz prethodnog poglavlja toliko strasno želeli da izbegnu uz pomoć formalnog metoda – nametnuo je sopstvene kategorije strukturi mišljenja kojima te kategorije nisu svojstvene, iskrivljeno je predstavio tuđu stvarnost, počinio je greh etnocentrizma i bio neobjektivan etnograf.

Vinč je kritikovao Evans-Pričardov objektivizam koji zapadnu nauku eksplicitno ili implicitno uzdiže na pijedestal vida saznanja koje je po svojoj vernosti nezavisno postojećoj stvarnosti superiorno u odnosu na bilo koji kognitivni sistem.⁴⁷ Dok je Evans-Pričard, tvrdeći da su pojam racionalnosti i racionalno opravdanje relativni i zavisni od konteksta, zadržao uporište u objektivnoj stvarnosti koja služi kao utemeljenje korespondencijalne teorije istine – tj. pruža mogućnost za od konteksta nezavisno prosuđivanje o istinitosti ili lažnosti iskaza, Vinč je ustvrdio da ne samo da su racionalnost i racionalno opravdanje zavisni od kontekstom uslovljenih premisa već i da su i sami koncepti istine i stvarnosti uslovljeni temeljnim premisama i epistemičkim normama datog konteksta.⁴⁸ Vinčov predlog sastoji se u udaljavanju od korespondencijalne teorije istine – institucionalizovane u zapadnom načinu mišljenja – kao one koja bi bila pozvana da opravdano prosudi o intelektualnom kredibilitetu nekog drugog diskursa, smatrajući da je pojam stvarnosti po sebi stvoren upravo u okviru određene etnoepistemološke tradicije. Usvojivši Vitgenštajnovu ideju da postoji nebrojeno mnogo „jezičkih igara“ s nebrojeno mnogo različitih načina upotrebe jezika – „koje međusobno ne moraju imati ama baš ništa zajedničko“ (cf. Vitgenštajn 1980[1953], §24, §65, §66), da je i „slaganje ili neslaganje sa stvarnošću“ nešto što je inherentno vidu jezičke igre i *ne* može se utvrditi *apirorno*, tj. pre proučavanja konteksta same jezičke igre (Winch 1970[1964], 90; cf. Vitgenštajn 1980[1953] §23, §206, §230, §241, §242) – Vinč je tvrdio da (Winch 1970, 82; kurziv N. K.):

Nije realnost ono što jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što je nestvarno takvima se pokazuju u smislu koji jezik ima. Dalje, i distinkcija između stvarnog i nestvarnog i pojam saglasnosti sa stvarnošću i sami pripadaju našem jeziku. [...] Evans-Pričard, s druge strane, pokušava da sledi koncepciju stvarnosti koja *nije* determinisana upotrebom u jeziku. Međutim, to *nije* moguće; i *nije* ništa više moguće kad je reč o naučnom diskursu nego o bilo čemu drugom.

Evans-Pričard je – uprkos sopstvenom priznanju da su i zapadna i azandska misao u podjednako meri kulturno nasleđene metafizičke i epistemološke tradicije – propustio, prema Vinčovom mišljenju, da uoči da u pozadini *njegovog* sopstvenog načina mišljenja stoji jedan neosvešćeni, i kritički nerazmotreni, vid metafizike. U „metafizičkom taboru“ kome pripada Evans-Pričard „konceptija ‘stvarnosti’ mora se smatrati razumljivom i primenljivom *izvan*⁴⁹ konteksta samog naučnog rasuđivanja, jer je to ono prema čemu naučni pojmovi imaju odnos, a nenaučni nemaju“ (ibid., 81). Međutim, tvrdi Vinč, „to nije konceptija koja se može eksplicirati onako kako Evans-Pričard pokušava da je eksplicira, u kategorijama onoga što nauka otkriva da je slučaj; jer oblik shvatanja stvarnosti mora biti *pretpostavljen* pre nego što izraz ‘ono što nauka otkriva da je tako za nas može imati ikakvog smisla’“ (ibid., 94; kurziv N. K.). Dakle, ako azandski idiom verovanja čini potku pojedinčeve misli i ako ta misao ne može dovesti u pitanje samu sebe (Evans-Pritchard 1976[1937], 109), Vinč veruje da je upravo neosvešćena potka misli samog Evans-Pričarda – izvan koje ni on sam nije sposoban da razmišlja, niti da je kritički razmotri ili dovede u pitanje – osnovni krivac za „guranje azandske misli u pravcu u kojem ona prirodno ne ide“.

Nastojeći da ilustruje kako temeljne metafizičke pretpostavke upravljaju i evropskom i azandskom misli, Vinč je Evans-Pričardov iskaz koji je naveden nešto ranije u tekstu ove monografije parodirao tako što je izmenio samo nekoliko reči (Winch 1970[1964], 89; kurziv N. K.):

Evropljani posmatraju delotvornost proricanja pomoću otrova na isti način kako ga *Azande* posmatraju, ali su njihova zapažanja uvek potčinjena njihovim verovanjima, inkorporirana u njihova verovanja i sačinjena tako da ih objasne i potvrde. Neka *Zande* smisli bilo koji argument koji bi potpuno razorio sav *evropski skepticizam* u pogledu moći proročanstva. Ako bi se preveli na *evropski* način mišljenja, oni bi služili da podrže celokupnu strukturu verovanja. Jer su *naučna* načela potpuno koherentna, među-

sobno povezana mrežom logičkih veza i u toj meri uređena da nikad ne mogu grubo protivrečiti *naučnom* iskustvu, već, umesto toga, iskustvo služi da ih opravda. *Evropljanin* je uronjen u more *naučnih* pojmova i, ako govori o proricanju pomoću otrova, mora govoriti u *naučnom* idiomu.⁵⁰

Meta Vinčove kritike su, dakle, metafizičke pretpostavke koje vladaju umom samog Evans-Pričarda a da ih on nije ni svestan. Te su pretpostavke odgovorne za nepotpuno razumevanje metafizike druge kulture. „Jezička igra“ koju igra sam Evans-Pričard ograničava njegovu sposobnost da bude svestan njenih pravila i da bude skeptičan prema nekim aspektima sopstvenog iskustva, zamagljujući osnovu na kojoj bi taj skepticizam mogao nastati – baš kao što azandska jezička igra zamagluje osnovu na kojoj bi mogao nastati skepticizam prema vlastitoj metafizičkoj doktrini. Vinč stoga preporučuje da je za razumevanje Drugog neophodna spremnost da se prošire i modifikuju sopstvene kategorije i koncepcije, uključujući i racionalnost (ibid., 106). Dakle, kako bismo spoznali sopstveni svet i proširili osnove na kojima gradimo sopstvene epistemološke horizonte, kao epistemološki i metodološki recept viđen je „svet mašte“.⁵¹

Rad Pitera Vinča može se posmatrati kao prilog antropološkoj diskusiji o nizu filozofskih, epistemoloških, metodoloških i interpretativnih problema povezanih s pitanjem kako sagledati naizgled iracionalna verovanja i prakse, pitanjem koje je u tesnoj vezi s konceptualizacijom prirode objašnjenja u društveno-humanističkim naukama. Vinčova pozicija je podigla iz pepela neokantovsku, idiografsku, „razumevačku“ poziciju iz vremena borbe oko metoda u XIX veku (cf. Kulenović 2016). Naime, Vinč je zaključke do kojih je došao u svojoj naveliko hvaljenoj i naveliko kuđenoj knjizi *The Idea of Social Science* (v. Winch 1958), primenio u tekstu u kojem kritikuje Evans-Pričarda, a koji je stekao antologijski status kad je reč o raspravi o racionalnosti (Winch 1970[1964]). U nastojanju da opravda stanovište da je u društvenim naukama nužno upotrebljavati drugačije metode i drugačije tipove

objašnjenja nego u prirodnim naukama, izneo je tvrdnju da su ljudi bića koja interpretiraju „činjenice“ društvenog života. Ideja o tome šta stvarnost jeste zavisi od koncepata kojima se služe ljudi u nekom „obliku života“ ili nekoj „jezičkoj igri“. Koncepti nisu univerzalni, oni pripadaju „jezičkoj igri“ ili „obliku života“ i svoje značenje stiču relaciono, kroz odnose s drugim konceptima u toj igri. Objasniti ljudsko ponašanje ne znači ni dedukovati uzročno objašnjenje iz nekakve, pretpostavljeno univerzalne premise, niti predvideti ljudsko ponašanje. Objasniti „oblik života“ znači razumeti pravila koja upravljaju upotrebom koncepata u konkretnom kontekstu.

Ako se podsetimo metafizičkih pretpostavki kognitivnih antropologa (stvarnost je „konstruisana“ konceptualnim aparatom kulture), načina na koji pojmovi/kategorije stiču značenje (kroz međuodnos pojmova/kategorija), etnonaučnih emskih postulata (konceptualni aparat je svojstven pojedinačnim kulturama) i njihovih ciljeva istraživanja (razumevanje pravila koja upravljaju upotrebom pojmova/kategorija), uočićemo znatne sličnosti.⁵² Objašnjenje podrazumeva razumevanje toga šta je, na primer, ujak ili atom. Kognitivni antropolog se može pohvaliti da je dao objašnjenje kulturnog ponašanja onda kad može da ustvrdi da je razumeo pravila koja sami proučavani koriste kada u svom „obliku života“ upotrebljavaju reč „ujak“. Njegov krajnji cilj je otkrivanje „gramatičkih pravila“ koja upravljaju čitavim kulturnim ustrojstvom jedne zajednice, što je ekvivalentno Vinčovoj tvrdnji da, na primer, razumevanje šta je „atom“ podrazumeva razumevanje pravila na osnovu kojih fizičari identifikuju nešto kao atom i, konačno, razumevanje pravila koja upravljaju „oblikom života“ koji zovemo fizika.

Baš kao što su kognitivni antropolozi u približno isto vreme pogrdno označavani kao „emičari“ i optuživani za idealizam, tako su „etičari“ i racionalisti Vinčovu poziciju, koja bi antropološkim idealistima mogla obezbediti filozofski autoritet za gradnju njihovih tvrdnji, teretili za „novi istorizam“ (Jarvie 2007) ili „novi idealizam“ (Gellner 1970). Vinčova

eksplanatorna strategija dočekana je na kritički nož onih antropologa koji su njegov pokušaj normiranja eksplanatornog aparata društvenih nauka videli kao podrivanje eksplanatorne moći društvenih nauka, pa i antropologije. Horton je tvrdio da (Horton 1976, 179):

Njegovi [Vinčova] spisi o pitanjima kulture jesu paljba snažnih antipatija i strasti. Oni su krstaški rat protiv navodno nadmenih tvrdnji nauke, a u korist svih onih oblika mišljenja čiji su ciljevi nesamerljivi s ciljevima nauke. Vinč se silno trudi da nas natera da poverujemo da je borba za objašnjenje, predviđanje i kontrolu nedostojna, a borba za rezignirano razmišljanje o slučajnostima života plemenita.

Vinč je, dakle, s jedne strane, doprineo diskusiji usredređenoj na razmatranje problema povezanih s pitanjem kako, u kategorijama zapadnog istraživača, učiniti razumljivim ustanove i verovanja „primitivnih“ kultura, čiji su standardi racionalnosti očigledno drugačiji od anropoloških, zapadnjačkih standarda (v. Lukes 2000). Time je još jednom postavio „staro pitanje uloge i obima apriornih pretpostavki u društvenim naukama“ (Hollis 1972, 102–103) i osporio validnost gotovo svim apriornim pretpostavkama (osim tzv. „ograničavajućim konceptima“). Pošto različite „jezičke igre“ ili različiti „oblici života“ mogu imati različita pravila – sopstvene kriterijume ispravnosti, racionalnosti, istine, koherentnosti – koja se ne mogu podvesti pod jedan opšti apriorni obrazac, u njegovom programu sledi da je proučavanje fenomene nužno poimati u kontekstu celokupne strukture osnovnih premisa i verovanja proučavane grupe. Kao što fudbal, ragbi i šah imaju sopstvena pravila koja su im inherentna i koja ne moraju biti zajednička svim trima igrama, i Azande svoju „jezičku igru“ igraju po internim pravilima te igre. Ne postoji spoljni, vankontekstualni, objektivni skup logičkih pravila kojima bi njihova lokalna kulturna gramatika trebalo da se podvrgava, te je otuda azandska pravila, kao i

pravila bilo koje druge kulture, nužno razumeti u okvirima njihove sopstvene kulturne „igre“.⁵³

S druge strane, Vinč je, prešavši Rubikon, pružio filozofsku zaleđinu poziciji normativnog epistemološkog/kognitivnog relativizma – u antropologiji već zastupljenog u okviru postojeće kognitivne i rađajuće interpretativne antropologije – poziciji koja ističe kontekstom uslovljenu prirodu razuma i racionalnosti (v. Milenković 2010, 29–53). Uporedo s Popperovim, Kunovim i Fajerabendovim zamagljivanjem razlike između teorija i činjenica, Kunovim sagledavanjem naučnih zajednica kao foklornih zajednica, kao i Kunovim i Fajerabendovim brisanjem osnove za uspostavljanje transistorijskih pravila racionalnog naučnog postupka i uvođenjem ideje o nesamerljivosti, Vinč je zastupao stav da svaka kultura poseduje vlastitu racionalnost i iz tog stava izvlačio zaključak da nije ni moguće ni legitimno primenjivati kanon *univerzalne* naučne racionalnosti u interpretaciji različitih kulturnih „igara“. Označavanje nekih verovanja i praksi kao iracionalnih ili besmislenih isključiva je posledica, tvrdi on, projektovanja sopstvenih kategorija racionalnog i instrumentalnog⁵⁴ na nepoznat kulturni sadržaj.

Normativni relativizam u antropologiji, u njegovoj kognitivnoj verziji, jezgrovit je opisao, kao što je to čest slučaj – jedan njegov kritičar (Spiro 1986, 260; kurziv u originalu):

Prema kognitivnim relativistima, istinitosne tvrdnje deskriptivnih iskaza su relativne i zavise od kognitivnih standarda kultura u koje su ugrađeni. Ukratko, sva nauka je etnonauka. Stoga, pošto je savremena nauka zapadna nauka, njene istinitosne tvrdnje (i kanoni dokazivanja) nisu ništa manje uslovljene kulturom od tvrdnji bilo koje druge etnonauke.

Kako je, kritikujući Vinča, istakao još jedan racionalista (Hollis 1972, 93):

Nije štetno tvrditi da značenje onoga što fizičari govore zavisi od njihovog oblika života; takav pristup uveliko dopri-

nosi, na primer, istoriji i filozofiji nauke. Ali, sasvim je druga stvar istinu iskaza fizičara učiniti tako zavisnom. Takav pristup, posledično, fiziku čini vrstom sociologije nauke i pretenduje da objasni naučne promene ne oslanjajući se na spoljni svet.

Time je Vinč dao još jedan filozofski argument zastupnicima relativističke strane u sporu između racionalista i relativista, strane prema kojoj je racionalnost samo jedan, kulturno proizveden, način da se dođe do (podjednako kulturno proizvedene) istine, koji se pravda na osnovu kriterijuma koji su takođe kulturno proizvedeni. Prosuđivanje o smislenosti, istinitosti, lažnosti ili (i)racionalnosti nekog sistema rasuđivanja zavisi od principa koji pak zavise od pogleda na svet⁵⁵ koji izvorno uobličava sadržaj pojmova stvarnosti, smisla, istinitosti, lažnosti ili (i)racionalnosti, a koji je promenljiv budući da nastaje u okviru „jezičke igre“, „oblika života“, paradigme, episteme ili kulture. Obezbedio je još jedan potporan relativističkoj poziciji u sporu između racionalista (univerzalista, internalista) i relativista (partikularista, eksternalista) u filozofiji nauke, koji su se od šezdesetih godina intenzivno sporili oko najboljeg puta ka objašnjenju sadržaja naučnih teorija, dinamike njihove smene i, opšteuzev, dinamike razvoja nauke.

Kako objasniti dinamiku naučnog razvoja? Oslanjajući se na univerzalne kanone naučne racionalnosti ili na kontekst u kojem se određeni način mišljenja „proizvodi“ kao racionalan? Prvi redovi antologijskog zbornika koji nam je ostavljen u nasleđe kao svedočanstvo „druge inkarnacije“ rasprave o racionalnosti – u kojoj su se sukobili (univerzalistički, racionalistički) internalisti i (partikularistički, eksternalistički) relativisti – glase ovako (Hollis & Lukes 1982, 1):

Čari relativizma su dugogodišnje i sveprožimajuće. U mnogim oblastima mišljenja i istraživanja otvoreno su prigrljene. U socijalnoj antropologiji su oduvek prisutne, iako im se katkad vrlo snažno opiralo. Skorašnji preokret u filozofiji nauke učinio je sociologa nauke sličnim antropo-

logu, istraživaču stranih kultura. Deluje kao da su naučne paradigme i teorijski okviri nanizani tokom vremena kao ostrva duž arhipelaga. Drugi umovi, druge kulture, drugi jezici i druge teorijske sheme prizivaju razumevanje iznutra. Sagledani iznutra, nagone nas da posumnjamo u to da postoji išta univerzalno pod suncem. Ova sumnja je i izazov samoj ideji jedinstvenog sveta. Nije li svet interpretiran našim shemama samo jedan od mnogih? Nisu li naši oblici rasuđivanja i provere istine parohijalni koliko i ostali?

(Kritički) racionalisti (internalisti, univerzalisti) i sledbenici edinburške škole (relativisti, eksternalisti, partikularisti) potpuno različito prosuđuju o racionalnosti naučnih koncepcija, verovanja, metoda, postupaka i teorija. Dok kritički racionalisti svoju procenu vrše teorijski – oslanjajući se na univerzalne kriterijume racionalnosti na osnovu kojih konstatuju i objašnjavaju racionalnost nečijeg verovanja, sledbenici edinburške škole svoju procenu vrše empirijski – oslanjajući se na kontekst proizvodnje i primene nauke na osnovu kojeg konstatuju i objašnjavaju kako to da se neko verovanje smatra racionalnim u datom kontekstu (v. Milenković 2007b, 45–46). Blur i Barns, predstavnici tzv. jakog programa u sociologiji saznanja (edinburška škola) tvrdili su, poput antropologa „razumevača“ kad su pristupali drugim kulturama, da istinski naučni pristup u sociološkom proučavanju naučnih verovanja iziskuje relativizam. Poput Meri Hese koja je smatrala da su „norme racionalnosti i istinitog verovanja u prirodnim naukama eksplanandum sociologa saznanja onoliko koliko su to i neracionalnost i greška“ (Hesse, prema Hollis & Lukes 1982, 13), Blur i Barns su tvrdili da relativista ne nalazi smisao u ideji „da su neki standardi i verovanja *zaista* racionalni, a ne tek lokalno prihvaćeni kao takvi“ i da (Barnes & Bloor 1982, 27; 21–22; kurziv u originalu):

[se] većina kritičara relativizma priklanja nekoj verziji *racionalizma* i relativizam predstavlja kao pretnju racionalnim, naučnim standardima. [...] Ne samo da nije pretnja naučnom razumevanju vidova znanja nego takvo razumevanje

zahteva relativizam. Tvrdimo da je relativizam ključan za sve one discipline, poput antropologije, sociologije, istorije institucija i ideja, pa i kognitivne psihologije, koje objašnjavaju raznolikost sistema znanja, njihovu distribuciju i način na koji se menjaju. Upravo oni koji se suprotstavljaju relativizmu i određenom obliku znanja dodeljuju privilegovani položaj predstavljaju stvarnu pretnju po naučno razumevanje znanja i saznanja.

Uzdrman ne samo u antropologiji već i u filozofiji, sociologiji i istorije nauke, pojam racionalnosti je postao predmet jedne od najpoznatijih rasprava u istoriji filozofije nauke i jedne od najvratenijih rasprava o relativizmu i objektivnosti u društvenim naukama. Antropologija može da se pohvali da joj je u izvesnom smislu „kumovala“ – pre svega svojim proučavanjem magije, vraćanja, veštičarenja i ostalih naizgled iracionalnih fenomena u nezapadnim društvima – i svojim nastojanjem da pokaže kako na prvi pogled iracionalna, sumanuta, neobična ili nerazumljiva verovanja i prakse zapravo mogu biti racionalni ako se pažljivo sagleda kontekst koji ih je proizveo i u kojem opstaju.

2.4. Otvorena/zatvorena društva i njihovi prijatelji/neprijatelji

Izgleda da je rasprava o racionalnosti i relativizmu postala beskonačna i nerešiva. „Rasprava“ je pogrešno ime; izgleda da je u pitanju bitka koja se vodi sa utvrđenih pozicija, bitka u kojoj obe strane crpu snagu iz intelektualnih slabosti druge strane. Problem je sledeći: može li nas ta „rasprava“ ikad igde odvesti? Relativizam je opasan ako se oduševljeno prigrle njegove ekstremne posledice, ali delotvoran protivotrov nije ni u postuliranju univerzalne ljudske „racionalnosti“ ni u pretpostavci da raspoložemo nezavisnim sredstvima kojima bismo pokazali da su metodi savremene nauke univerzalno validni. Umesto toga nam trebaju strategije da izađemo

na kraj s posledicama relativizma, prihvatajući da našem znanju nedostaje utemeljenje u nezavisnim kriterijumima validnosti, ali ne zapadajući ni u perspektivizam koji sva gledišta poima kao podjednako validna. Takve strategije moraju biti drugačijeg reda od varljivog ukazivanja na logičke nedoslednosti relativizma ili na očigledni „uspeh“ zapadne nauke i tehnologije. Jer, uprkos svem kritičkom preziru koji je na njih izliven, relativistička stanovišta odbijaju da odu. Njih nastavljaju da usvajaju i brane sposobni ljudi u društvenim naukama.

Herst (Hirst 1985, 84)

Jesu li su standardi racionalnosti kojima barata zapadna nauka ugrađeni u srž naučnog metoda kojim je moguće proizvesti objektivno, istinito, natkulturno znanje o svetu i njegovim žiteljima? Ili su tek proizvod naučne „igre“, samo kulturno stečena kognitivna navika u koju se ne možemo uzdati da će nam pružiti pouzdano znanje o svetu po sebi i njegovim žiteljima, nego znanje koje je pouzdano samo u toj „igri“? Ekstremniji vidovi relativizma relativizuju istinu – „istina za Bušmane“, „istina za Hopi Indijance“, „istina za zapadnog antropologa“, „istina za Aristotela“, „istina za Galileja“, „istina za Kopernika“. Ako se ospori postojanje natkulturnih ili natparadigmatskih kriterijuma za prosuđivanje o tome čija je istina zaista i Istina, suočavamo se sa nesamerljivim konceptualnim shemama i nesamerljivim, „drugačijim svetovima“. Možemo relativizovati i logička pravila i sagledati ih kao jednu u nizu kulturno osobenih normi, kao što to čini Vinč kad tvrdi da ni naši kriterijumi logike „nisu izravan dar od Boga, već se javljaju i razumljivi su u kontekstu načina življenja i oblika društvenog života“ (Winch 1958, 100). Nasuprot tome, racionalisti tvrde: „logika Azanda je ili verzija naše logike ili je neprevodiva“ (Hollis 1972, 100). Racionalisti se od relativizacije „sveta & svega“ štite mahom tako što nastoje da vezu između racionalnosti i objektivne istine ostave netaknutom (Hollis & Lukes 1982, 7–11).

Skicirano u grubim potezima,⁵⁶ racionalisti/univerzalisti/internalisti tvrde da postoje univerzalni standardi racionalnosti i da su ti univerzalni standardi otelovljeni u zapadnoj nauci. Na racionalnost zapadne nauke se može osloniti kao na pouzdano sredstvo za prosuđivanje o (i)racionalnosti verovanja i ponašanja pripadnika drugih kultura. Ti standardi su zapravo vankontekstualni, natkulturni standardi koji omogućavaju da se dosegne objektivno znanje koje će biti primenljivo na svaki kontekst. Racionalisti, mahom realisti, svoje stavove brane uglavnom tako što ih utemeljuju u nezavisnu stvarnost, tako što tvrde da je savremena nauka otelotvorenje kritičke racionalnosti koja je jedina kadra da obezbedi uvećanje naučnog znanja ili tako što tvrde da bi, bez zajedničkih standarda racionalnosti, kulturno prevođenje i razumevanje bilo nemoguće (kao što bi bilo nemoguće i rešavanje međukulturnih nesuglasica), pa tako i postojanje antropologije kao komparativne discipline.

S druge strane, relativisti/partikularisti/eksternalisti smatraju da nije moguće ustanoviti univerzalne, natkontekstualne standarde racionalnosti. Zapadna naučna racionalnost jeste samo jedna u nizu mogućih racionalnosti. Standardi na osnovu kojih se ona opravdava takođe su zapadni standardi. Ako bi se standardi racionalnosti uvreženi u zapadnoj naučnoj kulturi uzdigli na ravan opštih, normativnih standarda na osnovu kojih bi se sudilo o (i)racionalnosti verovanja i praksi drugih kultura, to bi značilo apsolutizovati konvencije jedne kulture i pripisati ih drugoj kulturi kojoj ti standardi nisu svojstveni ili je oceniti kao iracionalnu u odnosu na proizvoljno odabran standard. U nastojanju da izbegnu etnocentrizam, relativisti zaključuju da zapadnim standardima ne treba dati povlašćeno mesto i da je, u meri u kojoj je to moguće, nužno razumeti druge kulture u skladu s njima svojstvenim standardima.

Uzmimo za primer racionalistička stanovišta Robina Hortona. Horton je držao da su zapadna nauka i afrička tradicionalna misao uporedive utoliko što obe predstavljaju ek-

splanatorne teorije koje, oslanjajući se na kontekst koji je širi od zdravorazumskog, nastoje da uredi i pojednostave opaženu stvarnost i da u njoj pronađu pravilnosti i uzroke. Klasičnu opoziciju između naučne i tradicionalne misli – gde se naučna misao određuje kao intelektualna, racionalna, orijentisana ka stvarnosti, kauzalnosti, empirijskom, apstraktnom i analitičkom, a tradicionalna kao emocionalna, mistična, orijentisana ka fantaziji, natprirodnom, neiskustvenom, konkretnom i neanalitičkom – smatrao je potpuno pogrešnom (v. Horton 1967). Verovao je, međutim, da između tradicionalnih afričkih sistema verovanja i zapadne nauke postoji jedna temeljna razlika: tradicionalni sistemi su „zatvoreni“, dok su naučni „otvoreni“.

Kao Poperov sledbenik, prilagodio je Poperove teze potrebama antropologije. Naime, držao je da tradicionalne kulture nemaju razvijenu svest o alternativama sopstvenom načinu mišljenja. Tradicionalne kulture nemaju ni mogućnost da uvide drugačije osnove s kojih bi preispitale sopstveni sistem teorijskih pretpostavki, što ih čini zatvorenim, dogmatičnim i nekritičnim. S druge strane, naučno orijentisane kulture su oplemenjene veoma visokom svešću o takvim alternativama, te su stoga otvorene, nedogmatične i kritične. Tradicionalna misao se, prema Hortonovom mišljenju, razlikuje od naučne po tome što je zatvorenost takvog teorijskog sistema praćena odsustvom svesti o alternativama, svetošću verovanjâ i, budući da se dati sistem smatra jednim mogućim, nelagodnošću pri pomisli da ona mogu biti narušena. Ustaljena verovanja poseduju apsolutno važenje i svaka se pretnja tim verovanjima shvata kao pretnja zastrašujućim haosom. Otvoreni naučni sistemi odlikuju se pak time što se u njihovim okvirima uviđaju alternative sopstvenom načinu mišljenja, ne smatra se da su njihova verovanja na bilo koji način sveta, niti pretnja ustaljenom teorijskom sistemu izaziva bilo kakvo osećanje nelagodnosti budući da se aktuelne teorije ne smatraju bezvremenim, apsolutnim i nepromenljivim (v. Horton 1967a).⁵⁷

Međutim, zlobnici bi mogli zajedljivo primetiti da i Popper i njegovi racionalistički sledbenici u antropologiji poput Džarvija i Gelnera – iako nesumnjivo uviđaju alternative sopstvenom sistemu mišljenja koji poistovećuju s racionalnim i naučnim mišljenjem, ili možda baš zato – ne ostaju sasvim ravnodušni pred mogućnošću da se taj sistem promeni. Na primer, mada je i metod i metodološki individualizam smatrao konvencijom naučne zajednice, Popper je verovao da bi valjalo da se *baš* tako dogovorimo, i to demokratije radi (cf. Kulenović 2014). Isto tako, i Džarvi i Gelnier se drže, i to veoma čvrsto, univerzalističkih i racionalističkih stanovišta, upravo zato što smatraju da relativizam predstavlja pretnju haosom – pretnju nauci i liberalno-demokratskom društvenom poretku. Kako primećuje Buhovski, veoma zabavlja činjenica da i relativisti partikularisti i racionalisti univerzalisti sebe vide kao apologete društvene kritike, a onu drugu stranu kao zle konzervativce (Buchowski 1997, 72). Razmotrimo zbog čega.

Ako se osvrnemo na prethodno prikazane ideje da i nauka može funkcionisati kao „zatvoren“, „epicikličan“ sistem koji sopstvene metafizičke i neispitane teorijske premise ume tvrdoglavo da brani od iskustvenog opovrgavanja, postavlja se pitanje na čemu se zasniva optimistična vera u sposobnost za racionalnu kritiku sopstvenog sistema verovanja? Šta služi kao čvrsto uporište za opravdanje kriterijuma racionalnosti? Na osnovu čega se može tvrditi da je najracionalnije verovati u racionalnu teoriju koja bi mogla biti univerzalno primenljiva? Na osnovu kojih kriterijuma je moguće racionalno opravdati kriterijume prema kojima bi se prosuđivalo o zatvorenosti ili otvorenosti nekog sistema verovanja?

Imajući u vidu da racionalisti u antropologiji umnogome slede kritički racionalizam Karla Popera, sagledajmo internalistički zbog čega je Popper usvojio kritički racionalizam koji antropolozima racionalistima služi kao osnov na kom će graditi svoje univerzalne pretpostavke iz kojih će dedukovati objašnjenja verovanja i ponašanja pripadnika drugih kultura.

Kako sažeto formuliše Gatei (Gattei 2009, 1–2; kurziv u originalu):

Osnovno obeležje Poperove misli – ključ za razumevanje njegovih ideja o objektivnosti i racionalnosti, kao i njegovih stanovišta o politici i društvu – jeste da znanje *nije* opravdano verovanje. Većina filozofa je smatrala sledeće: u njihovim očima, znanje je opravdano verovanje – ono je objektivno i racionalno ako i samo ako se može opravdati – a argument može biti opravdanje ako i samo ako je racionalan ili objektivan. Upravo je ta ideja vekovima vodila ka usponu velikih fundacionalističkih programa koji su se, kako bi se izbegla beskonačna regresija, svaki put pozivali na autoritet razuma ili iskustva: i svakako, veliki deo zapadne filozofije možemo čitati kao priču o pobuni protiv jednog ili drugog autoriteta, ili kao sukob suprotstavljenih autoriteta. Međutim, ti su se naponi pokazali uzaludnim, otkrivajući nemogućnost svakog pokušaja da se jedan autoritet zameni drugim (od Aristotela do Biblije, od razuma do iskustva): jer se uvek ispostavljalo da je svaki od njih ne samo neadekvatno opravdanje, već i da je sam po sebi pogrešiv i upitan.

Kako je to još sadržajnije i ilustrativnije formulisao Popperov antropološki sledbenik, Gelner (Gellner 1974, 171; kurziv u originalu):

Popperova filozofija nauke je u stvari etika opovrgavanja; to je premeštanje u kognitivnu sferu jednog od onih ekstremnih ratničkih načela koja svojim poklonicima zabranjuju da se zaklone, da se sklone, da se sakriju ili da se služe podmuklostima, zapravo da učine bilo šta osim da izlože svoje telo krajnjem riziku. Napredak znanja se prema tom stanovištu stiče traganjem za formulacijama koje će neprijatelju, naime – prirodi, izložiti njegovu najogoljeniju i najveću površinu. Slava ne može ležati u pobedi, koja je puko pitanje sreće i nikako ne može biti dugovečna; slava leži isključivo u neustrašivom izlaganju opasnosti. Popper je, naravno, bio sasvim svestan da je čovek, kognitivno govoreći, zavisnik od kukavičluka. [...] Stoga, Popperova teorija nije

deskripcija stvarne ljudske kognitivne prakse, već je pre preskripcija, etika, koja u isti mah izdvaja *nauku* od ostatka tobožnje kognicije i objašnjava tajnu njenog uspeha.

Filozofija nauke delom je rođena kao pokušaj da se iznađu nesporni normativni kriterijumi na osnovu kojih bi se nedvosmisleno odredilo šta je to naučni metod te povukla linija razgraničenja između nauke i tradicionalnih domena antropološkog proučavanja – „mračnih sila: magije, sujeverja, veštičarenja, vudua i tome sličnog“ (Jarvie 1987, 233). Verifikacionistička doktrina logičkog pozitivizma, koja je izvršila snažnu epistemološku redukciju znanja na naučno i empirijsko znanje, a racionalnost izjednačila s naučnim metodom, s vremenom je umnogome napuštena pošto se ispostavilo da je samopobijajuća i da nije u stanju da sopstvenim argumentima pribavi snagu koju je zahtevala od drugih iskaza.⁵⁸ Doduše, ta je doktrina napuštena u teoriji znanja, ali ne i u nauci (pre svega empirijskoj), a pogotovo ne u javnoj, popularnoj predstavi o nauci, područjima u kojima je tradicionalni pogled na nauku više nego zdrav i poletan – što, uostalom, i spada među razloge zbog kojih se vode rasprave kojima je posvećena ova monografija.⁵⁹ Kriterijum značenja koji je u verifikacionizmu izjednačen s naučnim metodom, racionalnošću i mogućnosti verifikacije – koji je trebalo da povuče demarkacionu liniju između naučnih/empirijskih i metafizičkih iskaza (za koje se veruje da su lišeni značenja i, kao takvi, ni istiniti ni lažni, te otud za empirijsku nauku potpuno irelevantni) – ispostavio se kao „besmislen“ i samopobijajući budući da nije sam sebi mogao da obezbedi značenje. Ukratko, verifikacionisti su tvrdili da samo proverljivi iskazi mogu biti racionalno prihvatljivi, što je iskaz koji ni sam ne može biti proveren, te, kao takav, ni racionalno prihvatljiv. Pošto ga, dakle, nije moguće braniti ni kao tautologiju,⁶⁰ a ni kao empirijski princip, jedini je izlaz bio uzdizanje verifikacionizma na nivo apriorne, arbitrarno usvojene doktrine koja ne iziskuje racionalno opravdanje, što je ujedno izbrisalo razloge da se, prilikom izbora teorije, verifikacionizmu dâ prednost u odnosu na bilo koju drugu teori-

ju racionalnog opravdanja (v. Putnam 1981, 105–113; Novaković 2002, 171–203).

Problem kako racionalno opravdati kriterijum koji bi služio kao racionalno opravdanje iskaza, dakle, nije bio rešen. Problem opravdanja suočava se s tri moguća rešenja, od kojih nijedno ne može biti opravdano na racionalnim osnovama, što je poznato kao Frajsova ili Minhauzenova trilema (v. Popper 2002[1935], 17–22; 74–88). Moguće je pozvati se na psihologističku tvrdnju koja verovanje opravdava neposrednim čulnim iskustvom. Skeptik bi, međutim, upitao šta je to što opravdava kriterijum čulnog iskustva. To što verujemo svojim čulima. Ali, postavlja se pitanje kako opravdati pretpostavku da je percepcija pouzdana? Kriterijum pouzdanosti čula nepophodno je opravdati pomoću kriterijuma koji utvrđuje pouzdanost čula, i tako ad infinitum. Druga solucija nas takođe tera u beskonačnu regresiju: dati iskaz se može opravdati iskazom višeg reda, koji zahteva opravdanje pomoću iskaza još višeg reda, i tako redom u beskonačnu regresiju.⁶¹ Treća solucija počiva na pokušajima da se izbegne beskonačna regresija usvajanjem neke vrste fundacionalizma.⁶² Budući da se „ništa ne može računati kao razlog za verovanje osim drugog verovanja“ (Davidson 1986, 310), problem se rešava prekidanjem lanca razlogâ u nekoj tački „osnovnih“ verovanja, koja se ne moraju dalje opravdavati. To se svakako ne može smatrati racionalnim opravdanjem razloga, budući da je reč o usvajanju nekog vida dogmatizma, apriorizma ili arbitrarnog konvencionalizma.

Pošto je svekolika percepcija opterećena teorijom, a načelo verifikacionizma logički neodbranljivo, Poper je osvetlio greške koje leže u temelju svakog pokušaja da se pruži *osnov* našem znanju i opisao nauku kao empirijsku ali ne i induktivnu, proveri podložnu ali nikad sigurnu, od metafizike razdvojenu opovrgljivošću, ali ne ocenjujući pritom metafiziku kao beznačajnu (Gattei 2009, 2). Poper je, dakle, digao ruke od verovanja koja se moraju opravdati (Popper 2002[1935], 76) i uveo nefundacionalističku doktrinu falsifikacionizma. Nje-

govori sledbenici u antropologiji verno su pratili taj put, ponavljajući kritike na račun beskonačne regresije i „relativističkog fundacionalizma“ (Jarvie 1995, 53–54):

Svaki se opravdavajući osnov može podriti jednostavnom taktikom: zapitajmo se, naime, na čemu je on zasnovan i čime je opravdan. To stvara zloćudnu i nezaustavljivu regresiju jer je svaka tačka na kojoj se zaustavimo proizvoljna. Savremeni relativisti vole da zaustave regresiju na društvima, kulturama ili oblicima života. Saznajne tvrdnje ili vrednosni standardi biće utemeljeni u praksi matičnih društava i otuda opravdani kao takvi. [...] Ako su društvene formacije samoopravdavajuće, to okončava regresiju, ali u fideističkom maniru. [...] Ako nismo spremni da rangiramo društva (ili oblike života ili kulture), sve sukobljene tvrdnje iznosiće opravdanja koja imaju podjednaku snagu kao tvrdnje iz drugih društava. Na ovaj način ne stižemo do delotvornog presuđivanja o tvrdnjama. Ishod je vid fideističkog relativizma.

Problem beskonačne regresije javlja se, međutim, u racionalističkoj filozofiji i antropologiji onda kad na primer Vinč ili Gerc počnu da relativizuju kriterijume opravdanja racionalističkih verovanja i da sâm racionalizam označavaju kao „fideistički“. Problem opravdanja racionalizma ili relativizma u raspravi o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antropologije javlja se kad racionalisti koriste apriorno postuliranu racionalnost kao univerzalni temelj eksplanansa bilo tuđih ili svojih uverenja, što relativisti dovode u pitanje smatrajući da je upravo taj eksplanans ono što valja objasniti (tj. uzeti kao eksplanandum), ili onda kad se razmatraju metafizičke, sociopolitičke i etičke osnove i implikacije usvajanja racionalističkih ili relativističkih postavki, ili pak kad se one na tim osnovama (i zbog tih osnova) brane.

Učitelj racionalistâ, Poper je, odustajući od utvrđivanja osnova znanju, predložio prihvatanje nekih osnovnih, konvencionalnih iskaza koji, međutim, nikad nisu čvrsto zasnovani, niti apsolutno i racionalno utemeljeni, te ih je u

budućnosti uvek moguće proveravati, revidirati ili zameniti. No, pošto je svaka odluka da se obustavi postupak provere isključivo stvar *konvencije*,⁶³ i to šta Poperova „naučna igra“ jeste i na kojim pravilima počiva proizvod je konvencije naučne zajednice koja igra „igru“ zvanu nauka. Iako se prihvatanje takvog vida konvencionalizma možda može učiniti kao prihvatanje izvesne vrste dogmatizma,⁶⁴ reč je ipak, prema Popеровом stanovištu, o „benignoj“ vrsti dogmatizma budući da se, ako se jave nove sumnje, provera nastavlja, a osnovni iskazi dovode u pitanje ili odbacuju. U tom smislu, jedino što je potrebno za kritički racionalizam jeste otvorenost za kritički dijalog. Nauka je zapravo „permanentna revolucija“ (v. *ibid.*, 74–95). Kako je to sažeto formulisao Gellner, Poperova metodologija nas (Gellner 1976, 165):

podstiče da anticipiramo šta god da poželimo, i to iz bilo kog razloga; to učenje propoveda potpunu ravnodušnost prema našim motivima i našim izvorima inspiracije. Jedino što je važno jeste da onda kad smo već inspirisani, nevažno kako i iz kog razloga, naše anticipacije budu podvrgnute sudu knjige prirode.

Međutim, i kritičkom racionalizmu – koji racionalistički nastrojenim antropolozima mahom služi kao pozicija s koje će kritikovati relativistička stanovišta kao osnovu za zatvorene, dogmatske, autoreferentne okvire otporne na spoljnu kritiku – ipak ima štošta da se prigovori, i to na osnovu kriterijuma koje sam postavlja kao načelo. Postavlja se pitanje kako racionalno odbraniti načelo kritičkog racionalizma? Ako načelo kritičkog racionalizma programski propisuje da sve teorije moraju biti otvorene za kritiku, to bi značilo da i sama teorija kritičkog racionalizma treba da bude otvorena za kritiku, tj. da je tu doktrinu nužno podvrgnuti standardima same te doktrine. Ako je otvorenost za kritiku osnovno obeležje kritičke racionalnosti, onda moramo biti spremni da stanemo iza stava da ideja da je sve otvoreno za kritiku i sama mora biti otvorena za kritiku (v. Watkins 1969).⁶⁵

Kojim je argumentima Popper branio kritički racionalizam? Odavde će se naša analiza postepeno iz internalističke seliti u eksternalističku. Kako je sam priznao, normativni karakter kritičkog racionalizma počiva na argumentima koji nisu racionalni, već počivaju na „iracionalnoj veri“, „iracionalnoj“ i „moralnoj odluci“ (2002[1963], 503; 505; kurziv N. K.; Popper 1985[1945], 36; 39–40; 43–44; kurziv u originalu; podvukla N. K.):

Iskreno priznajem da *biram racionalizam zato što mrzim nasilje i ne obmanjujem sebe verovanjem da ta mržnja ima bilo kakvu racionalnu osnovu*. Ili drugačije rečeno, moj racionalizam nije samoutemeljen, već *počiva na iracionalnoj veri u stav razboritosti*. Ne vidim da van toga možemo ići.

...kritički racionalizam iskreno priznaje da njegovo poreklo leži u *iracionalnoj odluci* (i u toj meri dopušta izvesni primat iracionalizma). Izbor koji se nalazi pred nama nije samo intelektualno pitanje ili pitanje ukusa. U pitanju je *moralna odluka* [...koja] utiče na čitavo naše ophođenje prema drugim ljudima i prema problemima društvenog života. [...] Kao što sam naveo ranije [...], *argumenti ne mogu odlučiti u prilog tako suštinske moralne odluke*. Ali, to ne znači da nam nikakvi argumenti ne mogu *pomoći* da donesemo odluku. [...] Razmotrimo najpre *posledice iracionalizma*. Iracionalista instistira na tome da su, umesto razuma, emocije i strasti glavni pokretač ljudskog delanja. [...] Čvrsto sam ubeđen u to da ovaj iracionalni naglasak na emociji i strasti naposljetku vodi u ono što označavam kao zločin [...] u pozivanje na nasilje i golu silu kao konačnog arbitra bilo kog spora. [...] Ova težnja je umnogome osnažena još jednim, možda i važnijim stavom koji je, prema mom mišljenju, inherentan iracionalizmu, naime, *nejednakošću ljudi*. [...] Napuštajući razum, oni [iracionalisti] dele čovečanstvo na prijatelje i neprijatelje; na one koji dele razum s bogovima i mnoge koji ga ne dele (kao što kaže Platon); na one koji stoje blizu i mnoge koji stoje daleko; na one koji govore neprevodivim jezikom naših sopstvenih emocija i strasti i one čiji jezik nije naš jezik. Kad smo jednom učinili taj korak, politički egalitarizam postaje go-

tovo nemoguć. [...] Usvajanje racionalizma podrazumeva da postoji zajednički medij komunikacije, *zajednički jezik razuma*; on ustanovljuje nešto *poput moralne obaveze prema tom jeziku* [...] I on podrazumeva priznanje da je *čovečanstvo ujedinjeno činjenicom da se naši različiti maternji jezici, u meri u kojoj su racionalni, mogu prevesti jedan na drugi*.

Racionalisti su Poperove argumente preveli u antropološki vokabular, smatrajući da relativizam u korenu nagriza postojanje antropologije kao discipline jer, poput azandskih termita, izjeda i ruši ne samo ambare, već i sve transkulturne mostove, pa i one mostove preko kojih bi antropolog trebalo da pređe ne bi li drugu kulturu razumeo. Da bi antropologija mogla da postoji kao komparativna disciplina, naši „maternji jezici“ moraju biti međusobno prevodivi (Hollis 1972, 102; kurziv N. K.):

Ovde me ne zanima toliko da li bi zapravo mogli postojati narodi s toliko drugačijom logikom i toliko drugačijim načinom opažanja sveta. Samo ističem da, ako takvi narodi postoje, onda antropolog ne bi mogao da nauči njihov jezik i razume njihov društveni sistem. [...] Svakako možemo proširiti sopstvene koncepte tako da obuhvate razlike i ta će nam vežba nesumnjivo koristiti. Ali, to je moguće učiniti samo ako su njihove uobičajene forme rasuđivanja lišene onoga što bismo mi nazvali uobičajenim protivrečnostima i ako donekle opažaju svet kao i mi. U suprotnom, moraju zanevek ostati *nerazumljivi*. Ovaj tekst se završava u dosadnom tonu, *odbranom psihološkog jedinstva čovečanstva*. To jedinstvo nije toliko činjenica koliko *pretpostavka* istraživanja.

Gelnerov argument, formulisan u istom duhu, već je postao antologijski (Gellner 1982, 185; kurziv u originalu):

Zanimljiva činjenica o svetu u kom zapravo živimo jeste to da se, koliko mi je poznato, nijedan antropolog nije vratio s terena sa sledećim izveštajem: *njihovi* koncepti su *toliko*

drugačiji da je nemoguće opisati njihova stalna naselja, njihov srodnički sistem, njihove obrede... [...] često sasvim apriorno zaključivanje relativističkih filozofa koji polaze od doktrina kao što su konačni i samodovoljni „oblici života“ moglo bi nas navesti na pomisao da je takav neuspeh mnogo češći.

Međutim, nastojeći da objasne da je racionalizam ugrađen u zapadnu nauku natkulturan, antropolozi racionalisti su mahom ignorisali uverenje svoga učitelja da je opredeljenje za kritički racionalizam stvar „iracionalne odluke“ i „vere“. Umesto verom i odlukom, racionalizam su branili:

- (a) teleološkim tvrdnjama karakterističnim za evolucionizam, čija je svrha bila da dokažu da je na Zapadu proizvedena ali univerzalno primenljiva nauka vrhunac civilizacijskog razvoja spram kojeg možemo meriti stupanj „razvoja“ racionalnosti drugih društava, ili
- (b) metafizičkim tvrdnjama da su naučni iskazi verni stvarnosti, tj. nastojanjem da se raskine veza između teorija i činjenica i učvrsti poljuljana veza između racionalnosti i objektivne istine, čija je svrha bila da pokažu da „prosto tako stoje stvari“ i da tako „jeste“,⁶⁶ ili
- (c) sociološkim argumentima, čija je svrha bila da dokažu da je napredna tehnologija, proširena i na „primitivna“ društva, očigledan dokaz u prilog epistemološke tvrdnje da je racionalnost naučnog pogleda na svet superiorna.

Navedimo eklatantne primere. Iako je odbacio „proste sheme jednolinijskog evolucionizma“, Džarvi je tvrdio da nam je ipak potrebna „neka vrsta rangiranja“ (Jarvie 1983, 113). Prenesimo njegovu misao iz koje se jasno iščitava kakvu vrstu rangiranja ima na umu (Jarvie 1995, 61–62; kurziv N. K.):

Naučni pogled na svet nije ravnopravan suparnik alternativnim ili *prethodnim* pogledima na svet; on ih *potiskuje*. Dalje, naučni pogled na svet otelovljuje i ohrabruje određene standarde, uključujući standarde govorenja istine, progresivne promene, otvorenosti i kritičkog stava; u njihovom temelju su osnovna načela logike. Štaviše, naučni pogled na svet je univerzalistički i teško ga je pomiriti s *ostacima prethodnih* pogleda na svet koji *pokušavaju da koegzistiraju* s njim i koji sebe nekako *izuzimaju od njegovih univerzalističkih imperativa*. Naučni pogled na svet je, ukratko, transkulturan, ali nije i pankulturan. On *nije opravdan ni utemeljen* u nekom društvu ili kulturi, niti je to uopšte. Svoju privlačnost duguje tome što formuliše ubedljiva rešenja problema, rešenja koja je *teško kritikovati* i zameniti, pa ipak su svi dobrodošli da pokušaju [sic!]. To je razlog zašto se proširio u toliko društava.

Pošto je proizvode kritičkog racionalizma teško kritikovati, čini se da se kritički karakter kritičkog racionalizma – koji je „papa Poper“ predlagao kao jedini lek za pospešivanje empirijskog napretka nauke a protiv zatvorenosti, dogmatskih sistema i iracionalnosti relativističkih doktrina – zametnuo negde usput. Stoga ne treba previše da nas iznenadi što su relativisti kritikovali Džarvija da je njegovo učenje – koje je nazvano „monizam“, a podrazumeva da je jedan kognitivni sistem (sistem zapadne nauke) superioran u odnosu na sve ostale – u najmanju ruku etnocentrično i da, ironijom sudbine, rehabilituje grehe naših evolucionističkih predaka. Kako je cinično prokomentarisao Henson (Hanson 1986, 494; 498):

Iako poriče da upotrebljava prostu jednolinijsku shemu, on [Džarvi] ne razjašnjava u čemu se njegov pristup bitno razlikuje od te sheme. [...] Džarvijevo monizam suštinski prikazuje ljudska društva, prošla i sadašnja, kao nanizana duž jedinstvenog puta na kom je zapadna civilizacija najdalje odmakla. Prethodnica katkad može pružiti svoju milostivu ruku onima koji se iza njih upinju na tom putu, ali niko od nas na Zapadu nema ništa da nauči od ostalih

jer smo mi već bili tamo gde su oni sad. Naš posao je da nastavimo da krčimo put, primenjujući naprednu racionalnost sopstvene civilizacije, u neprestanom procesu pretpostavki i pobijanja.

S druge strane, primer dokazivanja epistemološke teze ukrštanjem sociološke i metafizičke teze, tj. primer dokazivanja superiornosti zapadnog pogleda na svet čiju srž čini rasizam sociološkim argumentima i oslanjanjem na nezavisnu stvarnost jeste Gelner koji tvrdi (2000[1992], 77; 88; 93; kurziv u originalu; podvukla N. K.):

Jedan osobit stil spoznaje iskazao se toliko premoćnim u gospodarskom, vojnom, administrativnom smislu da su se sva društva s time morala pomiriti i više ili manje uspešno, više ili manje hitro i voljno, usvojiti ju ili izginuti. [...] ne prigovara relativizmu zbog toga što obuhvaća moralni nihilizam (*što jest činjenica*); moralni je nihilizam, u svakome slučaju, teško izbeći. Prigovara mu se što vodi u *ko-**gnitivni* nihilizam koji je jednostavno pogrešan, a i zbog toga što po svoj prilici krivo predstavlja način na koji u stvari razumijevamo društva i kulture. Relativizam niječe ili zamagljuje ogromne razlike u spoznavanju i tehničkoj moći. [...] Svaka spoznaja uistinu mora biti artikulirana u nekom idiomu, no postoje idiomi koji su u stanju formulirati pitanja na takav način da odgovori nisu nužno propisani unutarnjim svojstvima idioma ili kultura iz kojih potječu – propisani su neovisnom zbiljom. Sposobnost spoznaje da se vine iznad spona nečije kulturalne čahure i poprimi oblike znanja valjanog za sve – pa time i razumijevanje prirode koje će dovesti do izvanredno moderne tehnologije – središnja je činjenica našeg zajedničkog društvenog stanja.

Kuper je osnovna Gelnerova gledišta opisao na sledeći način: njegova osnovna premisa istovremeno je bila i filozofska i etnografska. U izvesnom smislu, sve kulture moraju biti jednake, ali nisu sve jednake u svom razumevanju sveta. Kosmopolitska i poliglotska nauka ima jedinstven autoritet. Za-

snovan na razumu i posmatranju, naučni metod jedini pruža potrebno znanje i tehnološku dobit. Nauka je svima dostupna i doslovno svi ljudi savremenog sveta nastoje da uživaju plodove tehnologije (Kuper 2005, 2–3). Sudeći po navedenom, ne čudi što je Gelner ustvrdio da „je poricanje te kognitivne nejednakosti prenemaganje“ i da bi ignorisanje te kognitivne asimetrije bilo „pogrešno i loše“ (v. Gellner 2003[1973], 67–69, 71–72). Kako primećuje G. Gorunović (2011, 230–231; cf. Buchowski 1994):

prosvetiteljski racionalistički fundamentalizam, kao i svaki fundamentalizam, jednim udarcem rešava sve probleme, ili bar sve ozbiljne, i čini to ignorišući sve druge probleme kao prevare ili sofizme onih koji nisu u stanju da vide tako „prostu istinu kakva je priroda ili Bog“. Intelektualne žrtve koje treba podneti zarad ove jedinstvene i zaslepljujuće istine su neizbežne. Naposljetku, to je za naše dobro, da bismo se spasili od nas samih.

Poper je, slično Boasu, držao da se nauka (shvaćena kao kritički racionalizam) i otvoreno (slobodno, demokratsko, nedogmatsko) društvo moraju međusobno podržavati. Društvena etika otvorenosti zapravo je samo druga strana, društveni ekvivalent načela opovrgljivosti; kognitivno i društveno zdravlje su dve strane iste medalje, dok je („dobro“) društvo zapravo proširena naučna zajednica (Gellner 1974, 172). Za razliku od građanina koji čami u totalitaranom, zatvorenom sistemu, dobri građanin – poput dobrog kritičkog racionaliste – preispituje sva verovanja, sluša kritičke argumente i uči iz iskustva. Kritički racionalizam (tj. otvorenost za kritiku svakog verovanja) jeste nužan uslov za slobodu, egalitarizam, demokratiju i napredak, i nužno ga je štiti liberalnim, demokratskim ustanovama koje osiguravaju slobodu mišljenja i izražavanja (v. Poper 2009[1957], 157; 2002[1963], 529):

Verujem da su [...] kritički racionalizam i, iznad svega, ova vera u autoritet objektivne istine neophodni za slo-

bodno društvo, koje je zasnovano na uzajamnom poštovanju. (To je razlog zašto jeste važno da našim mislima ne dopustimo da padnu pod uticaj takvih intelektualno pogrešnih shvatanja kao što su relativizam i iracionalizam koji su razumljiv rezultat razočaranja u dogmatizam i autoritarnost.)

Sasvim izvesno sledeći Popera i u ovom pogledu, antropolozi racionalisti su poistovetili kognitivni nihilizam s moralnim nihilizmom. „Razumevači“, idealisti, „emičari“, partikularisti i relativisti su nastojali da kulture drugačije od svojih razumeju u njihovim vlastitim okvirima, ne namećući im značenja koja im nisu svojstvena i ne proglašavajući svoje društvo i njegova kognitivna oruđa superiornim u bilo kom pogledu. Osnovna odlika kulturnog relativizma, onda kad je lišen političke i etičke dimenzije, jeste da etnograf, kad otkrije „pandan“ nekoj pojavi iz svoje kulture, tu pojavu mora kontekstualizovati u istoriju i kulturu proučavane zajednice (Milenković 2013, 33). Međutim, racionalisti su relativizam kao sredstvo za razumevanje drugačijih kultura pročitati kao kognitivni relativizam, kognitivni relativizam poistovetili s moralnim relativizmom, a moralni relativizam odbacili kao posve neodgovarajući pristup pitanju kako bi trebalo urediti kolektivni život.

Kako su istakli Markus i Fišer (Marcus & Fischer [2003]1986, 48): „Relativizam se prečesto prikazivao kao doktrina umjesto kao metoda i refleksija o samom procesu interpretacije. To ga je učinilo osobito podložnim kritici koja relativizam optužuje za pridavanje jednake važnosti svim vrijednosnim sustavima.“ Stoga su relativisti nastojali da odbrane stanovište da je relativizam, ništa više i ništa manje, put ka razumevanju drugačijeg, a ne recept za to kako (ne) treba živeti, a da je „intelektualizam svedočanstvo o zaokupljenosti zapadnom kulturom više nego samim proučavanim kulturama“ (Buchowski 1997, 141). Kritikujući Džarvijev racionalizam, Henson je pisao (Hanson 1986, 495–497; kurziv u originalu, podvukla N. K.; cf. Geertz 1984):⁶⁷

Pluralizam ne sprečava međukulturno razumevanje. Utisak da različiti kulturni sistemi ili podsistemi imaju svoja osobena kognitivna pravila ne rasparčava čovečanstvo na nebrojeno mnogo kapsula bez prozora među kojima je komunikacija nemoguća. Razlika ne podrazumeva nesamerljivost; pojam granice ne podrazumeva nužno nepropustljivost. [...] Čini se da preskriptivni relativizam sledi iz deskriptivnog relativizma: pošto metastandardi ne postoje, istinu, racionalnost, moralnost ili šta god se misli ili radi u ma kom društvu, treba utvrđivati prema preovlađujućim standardima tog društva. [...] Mislim da je pojam preskriptivnog relativizma čista besmislica. Naravno, treba da uložimo svaki mogući napor da *razumemo* šta ljudi govore i rade u kategorijama standarda koje sami koriste, ali je nedvosmisleno netačno da *tout comprendre, c'est tout pardonner* [sve razumeti znači sve oprostiti, prim. N. K.]. Na primer, pre sredine [pret]prošlog veka, novozelandski Maori su podosta praktikovali kanibalizam. Imali su običaj da jedu svoje neprijatelje: leševe s bojnog polja ili ratne zarobljenike koji su klani da bi bili pojedeni na kanibalskoj gozbi, ili bi bili pojedeni pošto umru, ili bi neko vreme služili kao robovi, pa onda bili ubijeni i pojedeni. Mnogo značajnije od činjenice da su mnogi Maori voleli ukus ljudskog mesa jeste to što su jeli svoje neprijatelje da bi ih ponizili. [...] Iako je sasvim moguće da drugi (pripadnici drugih zajednica ili današnji Maori) razumeju kanibalizam u skladu s kategorijama i vrednostima tadašnje maorske kulture, to ih ni u kom slučaju ne obavezuje da ga brane. Prema moralnim standardima u skladu s kojima ja funkcionišem, na primer, to se mora osuditi kao najsuroviji primer brutalnosti. Ali, iako se preskriptivni relativizam mora odbaciti kao besmislica, deskriptivni relativizam leži u srži stava koji označavam kao antropološki pluralizam. Pluralistički stav podrazumeva izvesnu otvorenost uma prema drugoj kulturi, želju da se razume šta ljudi rade i misle u skladu s njihovim sopstvenim kulturnim vrednostima i kategorijama. To je jedini razuman stav koji čovek može zastupati ako prihvata, kao što mislim da većina antropologa i prihvata, tezu deskriptivnog relativizma da kognicija

i moralnost zavise od pravila i vrednosti koji variraju od kulture do kulture i da ne postoje natkulturni standardi da o njima presude.

Ako kritiku kritičkog racionalizma uporedimo s kritikom zatvorenih sistema ili se prisetimo načina na koji Azande, suočeni s potencijalnim empirijskim protivdokazom, zapravo uvek osnažuju sopstveni idiom veštičarenja koji percepciju i uslovljava, uvidećemo znatne sličnosti. Pošto kritički racionalista ne misli da je racionalno sumnjati u ono u šta sam veruje (kao što to ne misle, na primer, Gelner i Džarvi), relativista može reći da je zastupanje kritičkog racionalizma samo racionalistički način zastupanja sopstvenih verovanja (cf. Polanyi 1958, 311). Ako bismo se poslužili Vinčovim karikaturnim stilom: pošto Azande/racionalisti ne misle da je racionalno sumnjati u ono u šta sami veruju – zastupanje veštičarenja/racionalizma samo je azandski/racionalistički način zastupanja sopstvenih verovanja.

S druge strane, kako je i sam Poper priznao, njegovim bi se metodom iz nauke proterale, kao tautologije ili metafizički istraživački programi, i široko prihvaćene i uvažene teorije poput Darwinove teorije evolucije (v. Poper 1991[1976], 214–229). Najzad, kako je opet sam Poper priznao, nauka ne stoji na čvrstim nogama, već su njeni noseći šipovi pobodeni u močvari. Močvaru čini čitav niz metafizičkih uverenja, pogleda na svet, tekućih saznanja. Budući da (fizički) nije moguće proveriti, pa otud ni opovrgnuti, sve teorije koje nam stoje na raspolaganju, moramo pribeći nekom izboru. Međutim, upravo pogled na svet ili tekuća saznanja određuju okvire onoga što će usloviti izbor teorija koje ćemo podvrći proveru. Time se u Poperovu teoriju uvodi još jedan element paradigmatске subjektivnosti, apriornosti i kontingentnosti.⁶⁸ U situaciji kad se Poperov konvencionalizam preplete s Kunovim eksternalizmom i konvencionalizmom, kad se neovitgenštajnovska filozofija koja naučne igre izjednačava s ostalim jezičkim igrama preplete s etnonaučnom kulturalizacijom epistemologije, kad se tome doda činjenica da je interpretativna antropologi-

ja odustala od pretenzija na naučnost i kad se, potom, sve to smesti u okolnosti opšte eksternalizacije i multikulturalizacije slike nauke, suprotstavljanje kulturnom relativizmu kao putu za razumevanje Drugih neretko se u očima racionalista shvata kao pitanje odbrane temelja antropoloških iskaza kao naučnih iskaza i očuvanja eksplanatorne plodnosti, naučne časti i društvene i intelektualne odgovornosti discipline. S druge strane, elementi subjektivnosti, arbitrarnosti i kontingentnosti ugrađeni u navodno univerzalnu, od konteksta nezavisnu racionalnost dobili su dodatnu težinu kad su, od šezdesetih godina XX veka, etika, politika i metodologija postale nerazlučivo povezane teme (v. Milenković 2009b; cf. 2009a). Postavilo se pitanje da li su nezavisne sudije zaista nezavisne i, ako nisu, ko će njima suditi?

Poslužimo se proncljivom Gelnerovom mišlju koja nam može pomoći da sagledamo borbu koja se od šezdesetih godina vodila između dveju težnji:

- (a) nastojanja da se obezbedi legitimacijski osnov konceptu racionalnosti kao univerzalnom, natkontekstualnom sredstvu koje služi ne samo kao jemstvo eksplanatorne moći antropologije već i kao neutralni meta-arbitar u sukobu različitih verovanja i, uz to, objašnjava uspeh nauke kao natkontekstualne i univerzalne i
- (b) nastojanja da se tom legitimacijskom osnovu ospori univerzalna validnost tako što će biti relativizovan kao samo jedan u nizu kulturnih običaja koji se pravda sredstvima same te kulture i može biti (zlo) upotrebljen u korist jednih, a na štetu drugih.

Naime, Gelner piše (Gellner 1974, 169–170; kurziv u originalu):

Poput političke filozofije u strogom smislu te reči, i politička teorija nauke je sklona da menja smer između dva pola: liberalizma, čija je svrha da nas zaštiti od proizvolj-

nosti, stagnacije i nametnutih grešaka autoriteta, i autoritarnosti, čija je svrha da nas zaštiti od haosa, nasilja i, isto tako – proizvoljnosti, stagnacije i anarhije. I ona ima svoje krize legitimnosti. Legitimizovanje na polju kognicije suočava se s dilemama sličnim onima s kojima se na drugim poljima suočava potvrđivanje validnosti. Ono se može pozivati na nešto spoljno, veće od nas, „objektivno“, koje bi, ako zaista postoji i otkriva nam se, rešilo problem time što bi identifikovalo i jemčilo naše norme i procedure – ali se onda suočava s teškoćom da opravda verovanje u postojanje i dostupnost tog velikog Drugog koji normu podržava, i da stiša sumnju da je taj veliki Drugi izmišljen da bi potkrepio autoritet i povlastice svojih samoproglašanih glasnogovornika, u ovom trenutku i na ovom mestu, i opcija kojima oni daju prednost. S druge strane, potvrđivanje validnosti može biti antropocentrično i pozivati se samo na premise koje su unutrašnje za čoveka i njegov svet, izbegavajući Drugog, i tražiti opravdanje za naše aktivnosti u nama samima i u onome što je vidljivo dostupno. U tom se slučaju ono više ne suočava s problemom pozivanja na premise koje tvrde previše i izazivaju preveliki skepticizam. Naprotiv, premise su jednostavne i upućuju na entitete čije postojanje nije upitno, poput naših osećaja, običaja ili želja. Ali se onda suočava sa sasvim drugim problemom – problemom građenja na živom pesku. Korišćenje *naših* običaja i *naših* želja kao osnove za legitimizovanje može biti sasvim na mestu kad je sve stabilno i nema ozbiljnih osporavanja – ali u takvim okolnostima nam legitimizovanje i nije naročito potrebno. Kad je pak sve u previranju, kad gajimo sumnje u pogledu sopstvenog identiteta, tada su upravo naši ciljevi i običaji ono što je najviše *sub judice* i iziskuje izbor, selekciju među alternativama i potvrdu validnosti.

Uporedo s „drugom inkarnacijom“ rasprave o racionalnosti – u kojoj su se internalisti i eksternalisti sukobili oko pitanja da li objašnjenje naučnog razvoja i potencijal za naučni napredak treba tražiti u univerzalnom, unutrašnjem, formalnom jeziku nauke i univerzalnoj racionalnosti ili pak

u sagledavanju konteksta njene proizvodnje i upotrebe – teklo je kritičko sagledavanje referentnih okvira proizvodnje i upotrebe same antropologije, omogućeno filozofskim podsticajima koje je davao eksternalistički, relativistički pristup. Za razliku od tradicionalne, internalističke, racionalističke, univerzalističke metodološke produkcije koja je razmatrala odnos između subjektivnosti i objektivnosti, posmatrača i posmatranog, teorija i činjenica, u nadi da se može formalizovati metod koji će omogućiti da se verno razume ili opiše stvarnost, eksternalistička analiza se okrenula kritičkom proučavanju referentnih okvira u kojima je antropolosko znanje o Drugima nastalo i korišćeno. Postavilo se pitanje da li je i dalje moguće slediti prosvetiteljsku, empirističku pretpostavku da „postoji nešto veće od nas“, „nešto objektivno“, „neka stvarnost“ koju je moguće spoznati i opisati i koja će, kad je otkrijemo, „zajemčiti naše norme i procedure“, tj. neutralne, pouzdane metode? Na to da legitimacijski osnov takvom uverenju počiva u „živom pesku“ ukazali su Kun, a potom i Rorty, koji su dali legitimitet eksternalističkoj analizi u antropologiji i, služeći se eksternalističkim pristupom, ukazali na to da navodno natkontekstualni, univerzalni, nepristrasni pojmovi poput objektivnosti i racionalnosti ne mogu biti ništa više do plod konsenzusa jedne zajednice – naučne zajednice koja, poput svake druge zajednice, ima svoja folklorna uverenja i tradiciju. Liotar je oglasio „nepoverenje u metanaracije“ koje čine legitimacijski osnov nosećih pojmova i principa svih nauka. Derida je dekonstruisao osnovne pojmove Zapada i na njima zasnovane nauke. Fuko je ukazao na diskurzivnu prirodu znanja/moći.

Antropologija je tokom gotovo čitave svoje povesti – dovodeći u sumnju etnocentrično, na zapadnim vrednostima i kategorijama postavljene generalizujuće teorije o drugim kulturama – bila „kreativno parazitska“ (Marcus & Fischer 2003[1986], 34). Holis i Luks su Boasovu relativističku reakciju na etnocentrizam evolucionizma iz XIX veka označili kao „romantičarsku“, kao deo šire reakcije na prosvetiteljski

racionalizam, na njegovu veru u zakone ljudske prirode i sveprimenljivi naučni metod koji će dovesti do akumulacije istina, na subjektivnost i arbitrarnost prosvetiteljstva i njegovu spokojnu veru u intelektualni i moralni progres, kao i u njihovu međusobnu vezu (Hollis & Lukes 1982, 2–3). Kad su od šezdesetih godina nesigurnost i previranje počeli da staju na mesto stabilnosti, legitimnost „nečeg većeg od nas“, nečeg „objektivnog“ što jemči da su metodi zapadne nauke pouzdani a njima otkrivena stvarnost „stvarna“, iznova je osporavana kao „običaj“ Zapada izgrađen na „živom pesku“, kao izmišljotina „koja potkrepljuje autoritet i povlastice svojih glasnogovornika“. Kad je, u tom svetlu, i antropologija viđena kao znanje koje se menja shodno promeni političko-ekonomskog konteksta, i kad je izneta sumnja u to da je moguće stvoriti apolitičnu nauku čiji je metod neutralan, antropologija je kritički sagledana kao još jedan izdanak metafizičke tradicije Zapada i njegovih političkih, ekonomskih i ideoloških interesa.

Zahvaljujući sociologizaciji teorije saznanja i dekonstrukciji temeljnih pojmova na kojima je izgrađena svaka pa i antropološka nauka, kritički raspoloženi neomarksistički i feministički antropolozi zasukali su rukave i latili se osvetljavanja veze koja je tokom istorije discipline postojala između referentnih okvira u kojima je antropologija živela i funkcionisala, njenih ciljeva, metoda i temeljnih pojmova – uključujući i racionalnost. Ishod je bio kritika antropologije kao muške, srednjoklasne, bele discipline koja je od svog začetka zapetljana u mrežu odnosa dominacije i potčinjenosti, discipline koja je, kao deo zapadne (neo)kolonijalne/(neo)imperialističke mašinerije, čijim je interesima svesno ili nesvesno služila, nužno bila oruđe za dominaciju – nad Trećim svetom, ženama, nižim klasama ili obojenima (v. Milenković 2009b). Urednik čuvenog zbornika *Anthropology & the Colonial Encounter* u uvodu je napisao sledeće (Asad 1973, 16–17):

Antropolozi nas neprestano podsećaju na ideje i ideale prosvetiteljstva koje je navodno bilo intelektualna inspira-

cija antropologije. Ali, antropologija ima korene i u neravnopravnom susretu moći Zapada i Trećeg sveta koji seže do nastanka buržoaske Evrope, susretu u kom je kolonijalizam samo jedan istorijski trenutak. Upravo taj susret daje Zapadu pristup kulturnim i istorijskim informacijama o društvima nad kojima je postepeno stekao prevlast i, stoga, ne samo da proizvodi izvestan vid univerzalnog razumevanja već i osnažuje nejednakosti u kapacitetima evropskih i neevropskih svetova (i, posledično, između evropeizovanih elita i „tradicionalnih“ masa Trećeg sveta). Danas postajemo sve svesniji činjenice da informacije i razumevanje što ih proizvode buržoaske discipline poput antropologije pribavljaju i najspremnije koriste oni koji uživaju najveći kapacitet za eksploataciju. To donekle proističe iz strukture istraživanja, ali naročito iz načina na koji te discipline stvaruju svoje znanje. Antropologija se ne okreće tako lako proizvodnji radikalno subverzivnih vidova razumevanja upravo zato što moćnici koji podržavaju istraživanje očekuju onu vrstu razumevanja koja će ih konačno potvrditi u njihovom svetu. Antropološko razumevanje je lako prilagoditi načinu života, te otud i racionalnosti svetske moći koju predstavlja Zapad, upravo zato što je nadmoćno postvoreno u evropskim jezicima.

Čini se da sedamdesetih, a pogotovo osamdesetih godina XX veka ni raspravu o racionalnosti i relativizmu, niti s njom povezanu raspravu o objašnjenju i razumevanju drugih kultura, više nije bilo moguće voditi mimo politike i etike. Primera radi, indikativno naslovljen zbornik *Reason and Morality*, koji je 1985. godine priredila Džoana Overing, konstatuje da su u svetu koji je u opštem previranju „naši ciljevi i običaji na probi“ i „iziskuju izbor, selekciju među alternativama i potvrdu validnosti“: „Saradnici na ovom zborniku jednim delom reaguju na način na koji je rasprava o racionalnosti formulisana u protekloj deceniji; ali, oni takođe odgovaraju na pitanje kakvo je ‘stanje stvari’ u antropologiji sredinom osamdesetih godina. To je vreme u kom novi ‘izmi’ nisu na vidiku, nesigurno ali ipak zdravo razdoblje promene kad se problemi moraju ponovo razmotriti, o njima ponovo prosuditi, a neki

i ponovo otkriti“ (Overing 1985, 5). Ti su autori – oslanjajući se na obavezno filozofsko štivo koje su činili Kun (za koga veruju da je ubedljivo pokazao da vladajuće vrednosti nije moguće odvojiti od cilja nauke i temelja naučnog znanja), Derida (za koga veruju da je pokazao da logocentrična hijerarhija zapadnih vrednosti vodi u epistemološku dogmu), neopragmatisti poput Rortija (za koga veruju da pruža uverljiv antifundacionalistički poziv na odustajanje od potrage za sigurnim osnovama znanja) i Patnama (za koga veruju da je ubedljivo pokazao da je poistovećivanje nauke s razumom za posledicu imalo odsustvo proučavanja praktičnog i moralnog znanja ključnog za razumevanje čoveka) – izvršili eksternalističku analizu stavova samih racionalista i zaključili da (Overing 1985, 20–21; 23):

su pitanja relativizma, prevođenja i samerljivosti u raspravi o racionalnosti definisali analitički filozofi koji brane određeni pogled na čovečanstvo i nauku. Njihova definicija samerljivosti, za razliku od Fajerabendove (koji je njihov istinski suparnik, za razliku od antropologa ili Balinežanina), formulisana je kategorijama racionalnosti za koju tvrde da je univerzalna i od koje zavisi njihova vlastita naučna paradigma. Ako se neka racionalnost ne uklapa, iz toga sledi nesamerljivost; ali, kako oni tvrde, nesamerljivost je nemogućnost jer je, za njih, njihov tip racionalnosti univerzalno ljudski. Takav diskurs o racionalnosti odgovara saznavnim interesima tih analitičkih filozofa i zasnovan je na njihovim sopstvenim idejama o istini i skupu dihotomija koje leže u temelju onoga što nastoje da odbrane. Pitanja koja postavljamo nisu ograničena isključivo na salonsku retoriku jer više nije moguće naivno sagledavati veze između volje za znanje i volje za moć, između nauke i politike. Fukoova je poruka da je sve znanje političko, da istina ne postoji izvan moći i da svako društvo ima sopstveni režim istine, tipove diskursa koji se prihvataju kao istiniti. [...] raspravljamo o nemoralnim posledicama koje proističu iz nametanja zapadne racionalnosti drugima kao „superiorne“. [...] Ne samo tehnologijom nego i mitom o sopstvenoj kognitivnoj superiornosti koja je suprotstav-

ljena „iracionalnosti“ drugog, Zapad je u mnogim delovima sveta nametnuo svoju političku, pravnu, medicinsku i obrazovnu moć. Uništavaju se načini da se bude privržen moralnostima i epistemologijama koje su drugačije od naših, a da se pritom ne ulaže napor da se razume *šta* se uništava, sve u ime razuma, istine i znanja. [...] Tvrđimo da je pogrešno odvojiti pitanje moralnosti od potrage za temeljem istine. Svako delanje i mišljenje, uključujući i nauku, ima sopstvene normativne i etičke aspekte. Implikacija ove tvrdnje jeste da „postmoderno“ zapadno znanje više ne može biti naivno u pogledu autoriteta određenih logika i njihove kontrole od strane određenih elita. U antropologiji istražujemo širok spektar elita koje imaju moć da znaju – bramane, čarobnjake, inkvizitore, kao i filozofe, naučnike i sebe same.

Opozicije koje su šezdesetih godina postavljene u raspravi o racionalnosti i relativizmu – univerzalno: partikularno, objektivno: subjektivno, etsko : emsko, nauka : nenauka, objašnjenje : razumevanje – nisu se mnogo izmenile do osamdesetih godina. Pitanja su se osamdesetih odnosila na prirodu racionalnosti, na dilemu da li je savremena zapadna nauka kognitivno superiorna, na mesto razuma u društvenom životu, na to da li postoje nesamerljivi pogledi na svet i – da li je moguće ustanoviti vredosno neutralne metode za objašnjenje, razumevanje i opisivanje mnogobrojnih svetova koji naseljavaju društvenu stvarnost. Međutim, kad su se osamdesetih godina metodološke nedoumice u „svetu koji se ubrzano menja“ preplele s političkim i etičkim nedoumicama, rasprava o racionalnosti i relativizmu je napustila usko metodološke luke i otisnula se u političke vode.

2.5. Zaključak

Nastojanje da se kriterijumi racionalnosti racionalno opravdaju završava bilo u logički neprihvatljivoj beskonačnoj regresiji ili u fundacionalizmu/dogmatizmu kao proizvoljno odabranoj tački presecanja regresije. Stoga je Poper, u nastoja-

nju da reši Frajsovu trilemu, predložio falsifikacionizam/kritički racionalizam, a antropolozi racionalisti su sledili njegove smernice. Međutim, i sam kritički racionalizam je ili logički samopobijajući, ili preoštar kad se primeni kao kriterijum za razgraničenje nauke od nenauke, ili je opterećen metafizičkim, apriornim, iracionalnim, moralnim pretpostavkama kad se primeni kao teorija saznanja. Naravno, metafizika niti je nekorisna niti je se iko može spasti, što priznaje i sam Poper. Međutim, kad se rasprava o osnovama na kojima se pravda sam kritički racionalizam preseli iz usko filozofskih okvira i nađe primenu u antropologiji, relativisti izjavljuju da će, kad se jedna metafizika, apriornost, racionalnost ili moralnost proglasi opštom i postane osnov za dedukovanje objašnjenja ili rangiranje društava, etnografski opisi u najboljem slučaju biti etnocentrični i neobjektivni, a u najgorem, imperijalistički. Budući da je upitno da li je moguće pronaći od konteksta nezavisne, objektivne parametre koji bi opravdali sud da je bolje, ispravnije ili racionalnije pozvati se na jedne epistemičke norme, a ne na neke druge, problem racionalnog opravdanja kriterijuma racionalnosti, kao i bilo kog drugog verovanja, snabdeva relativistu materijalom za tvrdnju da usvajanje normi prema kojima bi se moglo prosuditi o racionalnosti bilo koje prakse ili verovanja ni samo nije racionalno, već je u pitanju subjektivno odabrana konvencija ili proizvoljni konsenzus koji u metodološkom smislu može ishoditi neobjektivnošću, a u političkom nepravdom.

Kunovo eksternalističko poimanje nauke, prema kojem je nemoguće na racionalnim osnovama izvršiti izbor među teorijama ili paradigmama – već presudnu ulogu u tom izboru ima naučna zajednica koja deluje u okviru jedne paradigme, služeći se tehnikama koje se ne mogu formalizovati na univerzalan i logički eksplicitan način – produbilo je jaz između internalista, sklonih univerzalnom poimanju racionalnosti, i eksternalista, nešto sklonijih sociološkom poimanju nauke i relativizaciji prirode racionalnosti (cf. Salmon 2005, 93–117). Ono što je bilo od presudnog značaja za antropo-

loške polemike o objašnjenju jeste Kunovo viđenje naučnih zajednica kao folklornih zajednica, brisanje transcendentnih, natparadigmatskih kriterijuma racionalnosti i uvođenje načela nesamerljivosti. Opis paradigme koju deli jedna naučna zajednica bio je da „stoji na klimavim nogama; da je dogmatična, autoritarna“, a da promena nastupa tek kad pripadnici te naučne zajednice „izumru“ (Jarvie 1987, 86). Zajednice koje „žive“ u različitim paradigmama zapravo „žive u različitim svetovima“: „disciplinarne matrice“, „metafizičke paradigme“ ili „metafizički delovi paradigmi“ u koje je naučnik socijalizovan jesu ono što određuje čitav njegov pogled na svet, odabir problema i sredstva koja nudi za njihovo rešavanje. Slično „jezičkim igrama“, različite paradigme učitavaju različite sadržaje u ključne pojmove. Otud ključni pojmovi mogu biti nesamerljivi s pojmovima u nekoj drugoj paradigmi, a promena svetonazora određene grupe postaje moguća tek s promenom paradigme (v. Kun 1974[1962] 166–194; 203–222). Kunovo poređenje paradigmi s jezičko-kulturnim zajednicama,⁶⁹ brisanje transistorijskih definicija racionalnog naučnog postupka, kao i stanovište da su različita verovanja ili racionalnosti proizvod osnovnih premisa ili metafizičkih uverenja koji su paradigmatiski konsenzusni, kontingentni i istorijski promenljivi – a sve to potpomognuto nemogućnošću racionalnog opravdanja racionalizma – ojačali su kredibilitet relativističkih tvrdnji da je nemoguće iznaći jedan kriterijum racionalnosti za racionalno prosuđivanje o racionalnosti sistema ustanovljenih na drugačijim osnovama. Sociologizacija teorije saznanja osnažila je tvrdnju da su sva verovanja, uključujući i verovanja samih antropologa, istorijski i kulturno uslovljena, da jedino uporište spram kog je moguće i opravdano suditi o nekom skupu verovanja ili praksi jesu same kulturne premise koje proizvode ta verovanja i ponašanja, kao i relativistički, partikularistički, „razumevački“ tip objašnjenja. Prema ekstremnim izvedenicama ove teze, kulture, paradigme i jezičke igre su nesamerljive, a jedini vid spoznaje jeste samospoznaja. Iz racionalističke, univerzalističke vizure, to bi značilo da je

eksplanatorni kapacitet antropologije nedopustivo redukovan na folklornu i terapeutsku aktivnost Zapada (cf. Milenković 2003b; Milenković 2010) ili na intelektualno neodgovorno i trivijalno dokumentovanje egzotike i različitosti (Spiro 1986, 273–276; Jarvie 2007, 578, cf. Geertz 1984).

S druge strane, formalno gledano, ako se relativizam uzdigne na nivo apsolutnog, apriornog pravila koje propisuje da je sve relativno osim samog relativizma, taj univerzalni sud pobija partikularnost kao osnovno uporište relativizma. U sličnom duhu, tvrdnja da su pojmovi istine, logike i racionalnosti relativni i zavisni od konteksta jeste objašnjenje koje negira kriterijum intersubjektivne proverljivosti iz kojeg dato objašnjenje izvorno i crpe snagu (Dixon 1977; cf. Knorpp 1998). Relativističko oružje se može staviti u službu kritike samog relativizma i ustvrditi da je relativizam relativna istina, istinita u kontekstu kulture koji tu istinu proizvodi. U polemikama o objašnjenju u antropologiji, pobornici uopštavajuće antropologije najviše primedaba upućuju radikalnom relativizmu koji implicira nesamerljivost. Naime, ako svaka paradigma, kultura, „jezička igra“, „oblik života“ ili epistema na sopstveni samosvojni način organizuje sopstveno iskustvo, kreira sopstvene racionalnosti, kriterijume koherentnosti, smisla, istine ili stvarnosti, daje oblik i sadržaj iskustvu, i ako ne postoji most koji bi opservacione iskaze jedne paradigme nedvosmisleno i bez ostatka preveo na jezik druge paradigme (v. Shore 1983), postavlja se pitanje kako je moguće da je, na primer, Vorf zadržao i jare i pare, uspevši da prikaže sadržaj metafizike Hopi Indijanaca služeći se engleskim jezikom? Ili, u istom duhu, kako je moguće da je Kun uspeo da, služeći se postrevolucionarnim idiomom, tako umešno prikaže kako su stvari stajale pre revolucije?

Iako je relativizam nastao kao plemenito sredstvo za odbranu od etnocentrizma, neosnovano izjednačavanje deskriptivnog relativizma s normativnim vidovima relativizma, tvrde racionalisti, vodi zatvaranju kultura u sopstvene okvire

i, paradoksalno, podrivanju eksplanatorne moći antropologije i sužavanju prostora za otvoren kritički dijalog. Autori koji stoje na racionalističkom stanovištu u istoriji metodologije istraživanja društva i kulture (v. Lukes 1974; 2000; Spiro 1986; Jarvie 1967; 1983; 1984; 2000; 2005; Gellner 1992; cf. Lakatos 1970, 91–93; Putnam 1981, 123–124) ukazali su na kontraindikovanost relativizma, ustvrdivši da je revolucija pojela sopstvenu decu. Prema njihovom mišljenju, naime, solipsistička, nihilistička, konzervativna, dogmatična pozicija radikalnog kulturnog relativizma proizvodi nizove jednakovrednih stvarnosti. U rašomonijadi jednakovrednih stvarnosti postaje nemoguće – budući da je osporen svaki operativni, univerzalni standard ispravnosti – razgraničiti mišljenje o biti u pravu od zaista i biti u pravu, kao što postaje nemoguće razgraničiti društvenu stvarnost od onoga što društveni akteri, pa makar to bili i antropolozi, o njoj misle. Ako je sve relativno i zavisi od „jezičke igre“, paradigme ili kulture, to bi ujedno značilo, smatraju racionalisti, da se potpuno ukida mogućnost za (pr)ocenjivanje ma kog vida ponašanja ili ma kog sistema verovanja kao iracionalnog, da postaje nemoguće uočiti grešku ili lažnost ma kog iskaza, pa i grešku u eksplanatornom iskazu antropologa. Ako je pojam „greške“ relativan i zavisi od lokalnih, kontingentnih i potencijalno nesamerljivih kulturnih oblika, onda je nemoguće ući u racionalnu transkulturnu raspravu, učiti na greškama ili u društvenoj stvarnosti kritikovati neprihvatljive vidove ponašanja. Iako je relativizam, dakle, rođen kao pokušaj da se u opisu, objašnjenju i razumevanju drugim kulturama pristupi na „ispravan“ način – ne „iskrivljujući“ ih prema sopstvenim kriterijumima, pa ni prema standardima racionalnosti koji bi ih učinili „manje racionalnim“ nego što „zaista“ jesu – podvrgavanje normativnom kognitivnom (i moralnom) relativizmu vodi u podjednako slepu ulicu.

Postoje dva potpuno oprečna odgovora na problem etnocentrizma, protiv kojeg je relativizam, kao metodološka strategija, izvorno bio usmeren. Jedan odgovor podrazumeva

sagledavanje Drugog kao poznatog i racionalnog, zahvaljujući pretpostavci o zajedničkom jezgru ljudske racionalnosti. Drugi odgovor podrazumeva suspendovanje sopstvene epistemološke situiranosti i iz nje proisteklih verovanja, zahvaljujući čemu bi se racionalnost Drugih sagledala kroz prizmu kulturnog konteksta koji utemeljuje i opravdava njihov sopstveni vid racionalnosti. Međutim, i jedna i druga pozicija mogu dati povoda protivničkoj poziciji da iznese optužbe za etnocentrizam. Naime, racionalisti bi mogli biti optuženi za „etnocentrizam anahronizma“ onda kad etnocentrično projektujući sopstvene kategorije racionalnog, realnog i objektivnog na nepoznati kulturni sadržaj, „iskrivljuju“, dekontekstualizuju, pogrešno razumeju i prikazuju tuđa verovanja kao iracionalna. S druge strane, relativisti bi mogli biti optuženi za „etnocentrizam egzotizma“ onda kad Druge „proizvode“ kao daleko više drugačije nego što „zaista jesu“ (v. Lukes 2000) i pritom veštački homogenizuju i esencijalizuju kulturu kao samoobjašnjavajuću i zatvorenu celinu (Jarvie 2000), što kao krajnju konsekvencu može imati epistemološko stanovište da „samo (egzotični) domorodac može razumeti domoroca“ tj. da je razumevanje uslovljeno posedovanjem određenog (rodnog, etničkog, nacionalnog) identiteta (v. Kuper 1994).

Povrh svega, ako se relativizam pročitava kao normativni kognitivni relativizam, a kognitivni relativizam pak kao moralni relativizam, relativizam se tereti za proizvodnju društveno neprihvatljivih posledica jer onemogućava da se s neke racionalno ustanovljene, neutralne pozicije uspostave univerzalni etički standardi, da se sudi o moralnim vrednostima, verovanjima ili pravilima i da se kritikuju vidovi ponašanja koji su upitni iz zapadne etičke perspektive poput klitoridektomije, rasizma, kanibalizma, (samo)spaljivanja udovica i sl. (v. Lukes 1974; cf. Hatch 1997). Kako primećuje Milenković (2007, 68–69):

Antropolozi se skoro ceo vek pitaju kako da očuvaju svoja saznanja u vezi sa univerzalnošću kognitivnog relativizma, a da ne padnu pod kritike koje je etički relativizam sva-

kako zaslužio. [...] Relativisti, kada se odreknu apsolutnih kriterijuma racionalnosti, odriču se i univerzalnih kriterijuma moralnosti. Zašto? Zato što kognitivni relativizam na nivou aksioma suspenduje mogućnost rasprave o vrednostima, smeštajući ih u zaštićeni domen pojedinačnih, od univerzalne racionalnosti imunizovanih kulturnih sistema i njima primerenih klasifikacija. Sa ovom kritikom se nije lako nositi. Nju nam često upućuju, možda ne tako sofisticirano formulisano i ne tako sažetu, mnogi studenti. Ako ne mogu da procenjujem tuđa uverenja, mišljenje ili postupke sa neke univerzalne, kulturno-neutralne tačke gledišta, kako onda mogu da odem dalje od pukog prepoznavanja razlike i njene redukcije na pluralitet? Kako mogu da se suprotstavim zlu, nepravdi, gluposti [...] To su ozbiljni prigovori, koji raspravu o metodi vraćaju u političku arenu. Ali ovakva pitanja i jesu ključni razlog zašto je bavljenje antropologijom uzbudljivo. [...] Kada Rorti ili Fajerabend predlažu primat demokratije ili anarhije nad tradicionalnom slikom nauke, a mnogi istraživači prihvataju njihove ideje, oni 'pregovaranjem', 'razgovorom' i 'tolerancijom', nastoje da eliminišu fantom demarkacije iz naše slike nauke, svodeći *razliku* na pluralitet.

Ako se natkulturne univerzaliije ponište i zaključaju u kulturne okvire – nestaje i natkulturna, izvankonceptualna, natparadigmatska tačka koja bi mogla podneti teret prosuđivanja o istinitim i neistinitim iskazima, racionalnim i iracionalnim uverenjima i praksama, smislenim i besmislenim, moralnim i nemoralnim. Ta se situacija može posmatrati kao *istraživačka* prednost i izobilje ako se shvati kao rudnik tema za antropološka *istraživanja*, ali i kao *društvena* noćna mora ako se čita kao pitanje *rešavanja* spora između različitih kulturno proizvedenih vrednosti ili kao pitanje granica mogućnosti racionalnog, objektivnog (ili pravednog?) rešavanja društvenih sukoba.

III

RASPRAVA O REALIZMU I A(NTI)REALIZMU

Nauka postupa empirijski, tj. ona je sazdana da se odaziva na svet kakav jeste, a ne kakav se misli da jeste. Međutim, nauka je uvek proizvodnja u toku, nijedna tvrdnja da je konačno otkrila kakav je tačno svet ne može se održati. Falibilizam nije vid idealizma.

Džarvi (Jarvie 2000, 543)

Ljudi predstavljaju. To je deo onoga što nas čini ljudima. Spočetka, predstaviti je značilo učiniti objekat sličnim nečemu oko nas. Sličnost nije bila problematična. Onda su postala moguća različita predstavljanja. Na šta liči, da li je stvarno? Nauka i njena filozofija suočile su se s tim problemom vrlo rano, od Demokrita i njegovih atoma. Kad je nauka postala pravoverje modernog sveta, mogli smo, nakratko, da gajimo fantaziju da postoji jedna istina kojoj težimo. Ona je ispravno predstavljanje sveta. Ali tu su bila klice alternativnih predstavljanja. [...] Kun je uzeo revolucije za osnovu svog implicitnog antirealizma. Trebalo bi da naučimo sledeće: kad postoji konačna istina o nečemu – recimo, istina da je moja pisaća mašina na stolu – onda je ono što govorimo ili istinito ili lažno.

Heking (Hacking 1983, 144)

Od „Da li smo u dodiru sa stvarnošću?“ do „Da li napredujemo u intelektualnom pogledu?“ Sumnje u kunovski pogled na nauku nisu uzrokovane strahom od gubljenja dodira sa svetom nego strahom da će svaki sledeći naučni opis biti podjednako – ništa manje niti više – s njim u dodiru.

Rorti (Rorty 1997, 173)

Kulturni relativizam nije nimalo nova doktrina. Antropolozi nam propovedaju kulturni relativizam otkad je antropologa. [...] Kad nam neki antropolog propoveda kulturni relativizam, on uglavnom navodi prakse i verovanja nekog egzotičnog plemena koji nam isprva deluju iracionalno ili odbojno ili jedno i drugo, i potom pokazuje da oni u stvari podržavaju dobrobit i društvenu koheziju. Ukratko, on pokazuje (u meri u kojoj je primer razuman) da ono što se u našem društvu smatra pogrešnim ili iracionalnim zapravo može biti razumno i ispravno u drugačijim prirodnim i društvenim okolnostima. Naravno, antropolozi često izvlače pogrešan zaključak iz sopstvenih primera (a neki od tih primera su mnogo manje jasni nego što antropolog misli). Antropolog će veoma često reći „sve je relativno“, misleći da se uopšte ne može utvrditi šta je ispravno i pogrešno. [...] Motiv je vrlo često politički; da nas uveri da prestanemo da uništavamo primitivne kulture, napadajući naše uverenje o superiornoj racionalnosti i moralnosti. Nažalost, argument te vrste je vrlo konfuzan. Antropološki primeri (onda kad su dobri) prikazuju da su dobro i loše, na primer, relativni i zavise od okolnosti, a ne da uopšte ne postoje dobro i loše, čak ni u posebnim okolnostima. Antropologov argument protiv kulturnog imperijalizma se svodi na sledeće: druge kulture nisu objektivno lošije od naše (jer, prema njegovom mišljenju, bolje i lošije ne postoje objektivno); stoga su oni podjednako dobri kao i naši; stoga je pogrešno da ih uništavamo.

Patnam (Putnam 1981, 161)

Da li relativisti mogu da se uključe u nastojanje da se isprave nepravde u njihovim društvima – ili bilo gde drugde. I, da li relativista uopšte može išta da tvrdi o objektivnoj stvarnosti izvan sopstvene – ili bilo čije – kulture?

Fajnberg (Feinberg 2007, 777–778)

3.1. Uvod

Stanovište koje se sledi u ovoj monografiji jeste da teorijske pretpostavke imaju normativno-saznajnu funkciju. One diktiraju stavove o tome kakvi su priroda i društvo, kako ih odrediti i omeđiti, kakve entitete oni sadrže i kako im valja pristupiti, čime istovremeno određuju i šta se može javiti kao legitiman problem, a šta se smatra validnim objašnjenjem/interpretacijom datog problema u nekoj disciplini. Složićemo se sa Volfom kad tvrdi da (Wolf 2001, 305; 321):

[osnovni koncepti u jednoj disciplini] određuju šta možemo reći o predmetima svog interesovanja, oni leže u temelju opredeljenja u pogledu toga gde ćemo tragati za odgovorima na svoja pitanja i kako ćemo strukturisati istraživanje. Između „teorije“ i onoga što možemo naučiti i znati postoji bliska veza, a naučiti znati stvari na određeni način često rađa nove perspektive. Ta će promena vidika pak modifikovati pretpostavke od kojih počinjemo svoje istraživanje. Svaka disciplina stoga zahteva neprestano preispitivanje i podešavanje instrumenata koji vode njenu misao. [...] Koncepti su veoma često opterećeni konotacijama i implikacijama pređašnjih konteksta u kojima su iznedreni. Zato povremena provera zalihe naših ideja nije ni starinarska nostalgija ni ritualno čegrtanje kostima naših predaka. Ona bi umesto toga trebalo da bude kritičko prosuđivanje o načinima na koje postavljamo pitanja i na njihov odgovaramo, kao i o ograničenjima s kojima se na tom zadatku možemo sresti.

Ovo stanovište je ključno za razumevanje spora između realizma i antirealizma u antropologiji budući da zauzimanje jedne ili druge pozicije uključuje različite ideje o prirodi društvenih entiteta koje su predmet proučavanja, utiče na to koja će se istraživačka pitanja postavljati i koji će se metodi koristiti da bi se na njih odgovorilo, i određuje na koju će se vrstu entiteta istraživač osloniti pri gradnji objašnjenja proučavanih fenomena. Potvrđan ili odričan odgovor na pitanje da li objektivno znanje o, na primer, kulturama, etničkim grupama ili srodničkim strukturama iziskuje da ti entiteti ontološki postoje nezavisno od našeg znanja o njima, nezavisno od teorijskih koncepcija o njima i nezavisno od etnografije i njene društvene upotrebe svrstaće nas u realiste ili u antirealiste (v. Milenković 2003, 77–87).

Ovo poglavlje će osvetliti okolnost da je spor između realizma i antirealizma ne samo deo jednog od ključnih sporova u raspravama o objašnjenju u antropologiji već i da se prepliće s nekoliko polemika koje su i same deo uporedo vođenih sporova ne samo u antropologiji već i u opštoj metodologiji društvenih nauka i filozofiji nauke. U samoj filozofiji (nauke), jedna rasprava je metafizička i odnosi se na pitanje istine koju nauka teži da dosegne, istine o stvarnosti koju nauka teži da objasni ili kojoj teži da bude verna.

U opštoj antropološkoj metodologiji ta je rasprava prepletena s raspravama o objektivnosti, s pitanjem baštinjenja eksplanatornog okvira (da li istraživati etski ili emski, spolja ili iznutra), s pitanjem eksplanatornog fokusa (da li ga usmeriti na celine ili na pojedince) i s raspravama o konceptu kulture (da li je kultura eksplanans ili eksplanandum, da li je heurističko i eksplanatorno oruđe koje „postoji“ samo u glavi istraživača ili „stvar“ koja postoji u stvarnosti nezavisnoj od istraživača; kako kulturu teorijski odrediti, ontološki supstancionalizovati i „gde“ je smestiti; da li je kultura homogena ili heterogena). Počev od intenzivnijih kritika upućenih etnauci, strukturalnoj i interpretativnoj antropologiji, te se rasprave sve tešnje prepliću s pitanjima istinitosti i stvarnosti nji-

hovitih rezultata. S usponom neomarksističke, postkolonijalne, feminističke i postmoderne antropologije, rasprava je prenet na teren pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih. Dakle, ta se rasprava nije vodila izolovano, već je obuhvatala ili doticala čitav kompleks pitanja. Kako ističe Milenković (2003, 40–41), iako je „kriza antropologije“ latentno prisutna tokom čitavog razvoja discipline u XX veku, formalno je dijagnostikovana osamdesetih godina. Krizu je jednim delom proizveo čitav skup problema koji se javljaju onda kad se etnografsko iskustvo nastoji pretočiti u „znanje“ o nekome ili nečemu. To je kao pitanje bilo aktuelno u kritičkoj i anticolonijalnoj antropologiji, i u poststrukturalističkim polemikama o reprezentacionim, operacionalnim i eksplanatornim modelima. Međutim, svoje izvorno poreklo ima u Boasovoj relativističkoj intervenciji u opštu lingvističku teoriju koju je potom razradio Sapir, a reaktuelizovano je nastojanjem etnonaučnika da znanja istraživača usklade sa znanjima proučavanih.

Prvom, metafizičkom pitanju u filozofiji nauke pridružuje se i drugo, epistemološko pitanje. Ono se tiče racionalnosti nauke ili naučnih teorija. U opštoj antropološko-interdisciplinarnoj metodološkoj produkciji pitanje racionalnosti i realizma je, sasvim očekivano, s najviše strasti pretresano u raspravi o racionalnosti. U prethodnom poglavlju smo razmotrili ulogu koju je jedan u osnovi filozofski problem odigrao u polemikama o objašnjenju u antropologiji. U ovom ćemo poglavlju razjasniti zašto se taj filozofski problem javio u akutnom vidu u antropologiji i odgovoriti na pitanje zašto ga je moguće shvatiti dvojako: kao (a) suštinsko pitanje u polemikama o objašnjenju u antropologiji, o njenom naučnom karakteru, društvenom kredibilitetu i odgovornosti i kao (b) irelevantan za metodologiju jedne nauke ako se shvati kao metafizički, društveno-politički i etički problem koji se, međutim, čita kao metodološki problem, u nadi da ga je u sferi metodologije moguće rešiti sredstvima nezavisnim od konteksta.

Istakli smo da je od uspona postpozitivističke filozofije nauke šezdesetih godina XX veka, pre svega pod Kunovim

uticajem, poljuljan status naučnog realizma i naučne racionalnosti, a u filozofiji nauke stvorena svojevrsna „kriza racionalnosti“ (Hacking 1983, 1). Opšteuzev, kako sažeto formuliše Tulmin (Toulmin 1977, 143), šezdesete godine su bile razdoblje:

zapanjujućih promena [...] niko od onih koji su odrastali i ulazili u akademski život [...] nije mogao živeti u toj deceniji a da ne oseća kako se orijentiri njegovog mentalnog sveta krune, pomeraju ili čak potpuno nestaju. [...] Zbila se krupna promena u našem poimanju ideje „racionalnosti“ koja je snažno uticala na način na koji naučnici postavljaju – i shvataju – svoj predmet istraživanja i svoje rasprave.

Sve je više pristalica sticalo stanovište da je nauka – poput svih drugih ljudskih tvorevina – nedvosmisleno društveno-istorijski proizvod, da nije lako ustanoviti jasno razgraničenje između konteksta otkrića i konteksta opravdanja, između konteksta proizvodnje nauke i sadržaja naučnih teorija, da nauka nema jasnu deduktivnu strukturu i da je njenu strukturu nemoguće bez ostatka formalizovati u nekakav vanvremenski algoritam, da je napredak nauke nemoguće videti kao kumulativan, da su naučni koncepti često neprecizni i sociokulturno i istorijski promenljivi. U filozofiji nauke je sve приметniji bio zaokret od objašnjenja uspešnosti nauke stanovištem da se nauka približava sve većoj istinitosti o svetu, ili saglasnosti sa objektivno postojećom stvarnošću, ka eksterналистичком poimanju dinamike naučnog razvoja koje sadržaj i smenu naučnih teorija objašnjava sociokulturnim kontekstom u kom nauka nastaje i koristi se. Umesto racionalnosti i objektivnosti kao „svetih“ svojstava nauke – koja su svoj status dugovala uverenju da mogu biti nezavisna od konteksta sopstvene proizvodnje i primene, od istorijskog i sociokulturnog konteksta – racionalnost i objektivnost počinju sve češće da se sagledavaju kao stvar konsenzusa, dogovora, saglasnosti naučne zajednice, te otud i kao podložne promeni. Kad se uvidelo da objektivnost i racionalnost mogu biti proizvod do-

govora jedne zajednice koja, kao i svaka zajednica, ima svoja folklorna uverenja, pa i uverenja o tome šta su objektivnost i racionalnost, otpočele su žustre polemike koje su filozofsku zajednicu podelile na „fundacionaliste koji obećavaju više nego što mogu da pruže i skeptike koji traže više nego što iko ima prava da očekuje“ (Laudan 1995, 27). Fundacionalisti – koje, grubo gledano, možemo okarakterisati kao realiste, racionaliste i internaliste – i skeptici – koje, grubo gledano, možemo okarakterisati kao relativiste, antirealiste i eksternaliste – do danas vode „hladni rat“ (v. Galison 2008). Obe su pozicije strasno branjene i perpetuirane, a svaka je tvrdila da upravo ona omogućava adekvatniji ili istinitiji opis naučne prakse, ili da poseduje prikladnija sredstva za ispunjavanje osnovnih, mada različito definisanih, ciljeva nauke.

U antropološkim metodološkim tekstovima može se naći na tvrdnje da je antropologija, budući da proučava različite etnoepistemološke navike i običaje, „relativno oslobođena mita o metodu“ (Kaplan 1984, 25). Prilično je upitno, međutim, da li je antropologija zaista oslobođena „mita o metodu“. Jer da jeste, metodoloških polemika verovatno ne bi ni bilo. Zato smo u ovoj i prethodnoj monografiji iz ove edicije preispitali koji su metod antropolozi smatrali „pravim“ da bi disciplini obezbedili naučni status ili da bi je sačuvali od (navodno) antinaučno orijentisanih antropologa, oslanjajući se pritom na različite slike „prave“ nauke prema kojima su nastojali da normiraju sopstveni metod (cf. Kulenović 2016). Antropologija stoga „oscilira između izbora da utvrđuje sopstveni naučni status u odnosu na globalne ideale ‘naučnosti’; da i sama proučava globalni ideal naučnosti (ustanovi da isti ne postoji i reši problem diskvalifikacijom); ili da pokuša da održi koherenciju prihvatajući da su neki antropološki trendovi ‘naučniji’ od drugih“ (Milenković 2010, 25).

U ovom će poglavlju, na primeru rasprave između realizma i antirealizma, biti izneta teza da antropologija (vrlo često nesvesno) nasleđuje nerešene, konsenzusa lišene ili čak nerešive filozofske probleme. Te probleme antropologija inkorpo-

rira u sopstvene metodološke sporove, intenzivno ih razmatra pod društveno-političkim i etičkim pristiscima, tretirajući ih pritom kao probleme inherentne sopstvenom eksplanatornom aparatu.

3.2. Realizam ili zbog čega se on smatra sredstvom za odbranu dobre nauke i dobrog (otvorenog) društva?

Aktuelna rasprava među analitičkim filozofima o tome da li je istina stvar korespondencije sa stvarnošću i paralelna rasprava povodom Kunovog poricanja da se nauka asimptotično približava onome što je „zaista stvarno“, sporovi su između onih koji smatraju da empirijska nauka ispunjava bar neke od Platonovih nada i onih koji smatraju da te nade treba napustiti. Prvi od ovih filozofa smatrali su da je stvar zdravog razuma koji se ne dovodi u pitanje stav da je dodavanje cigle velelepnom zdanju saznanja stvar preciznijeg usklađivanja misli i jezika sa načinom na koji stvari zaista postoje. Njihovi filozofski protivnici smatraju da je taj takozvani „zdravi razum“ naprosto ono što je i Djui o njemu mislio: relikvija religiozne nade da kontakt s nečim što nije ljudske prirode i što je svemoćno može da donese spasenje. Odbaciti potonju ideju, ideju koja filozofiju povezuje s religijom, značilo bi priznati i sposobnost naučnika da dodaje cigle zgradi saznanja, i praktičnu korisnost naučnih teorija za predviđanje, insistirajući pritom na irelevantnosti tih dostignuća za potragu za spasenjem. Ali naučnici se i dalje drže ideje da najnoviji proizvod naučne imaginacije nije samo poboljšanje onoga što je prethodno imaginacijom dostignuto, već se i približava instrinzičnoj prirodi stvari. Ovo je razlog zašto Kunov predlog da sebe posmatraju kao ljude koji rešavaju probleme smatraju tako uvredljivim.

Rorti (2004, 150–151)

Realizam, bilo da ga označavamo kao naučni ili kao metafizički realizam,⁷⁰ jeste metafizičko/epistemološko stanovi-

šte ili istraživačka orijentacija koja pokriva mnoštvo pozicija u filozofiji nauke. Ono što čini zajednički imenitelj tog mnoštva realističkih pozicija jeste usvajanje nekog vida korespondencijalne teorije istine: naučni iskazi se pokazuju kao istiniti ili lažni spram sveta kakav jeste nezavisno od nas samih. Naučni realista, kako ističe Njutn Smit (Njutn Smit 2002, 48), „izvesno preuzima ontološke obaveze“.⁷¹

Razlozi zbog kojih će se neko opredeliti da bude realista mogu biti veoma različiti. Poput idealizma, realizam je metafizička pozicija koja se ne da ni dokazati ni opovrgnuti. Kako je ustvrdio Poper, „dok su empirijske naučne teorije opovrgljive, realizam nije čak ni opovrgljiv (ovu neopovrgljivost deli sa mnogim filozofskim ili ‘metafizičkim’ teorijama, pre svega sa idealizmom)“ (Popper 1985[1970], 220). Realizam je pritom pozicija koja se neretko zastupa u *kontradistinkciji* sa idealizmom (Putnam 1975/1976) ili koju njeni zastupnici smatraju gotovo automatski legitimizovanom time što je moguće ukazati na nedoslednosti relativizma i antirealizma (v. Young 1986).⁷² Realizam je moguće braniti u skladu s onim što se smatra ciljem nauke: „ono što pokušavamo u nauci jeste opisivanje (i koliko je to moguće) objašnjenje stvarnosti, to činimo uz pomoć pretpostavki za koje se nadamo da su istinite (ili blizu istini)“ (Popper 1985[1970], 222–224). Izjednačavajući istinu (ili istinolikost) sa dosezanjem objektivno postojeće stvarnosti, realizam je moguće prihvatiti „kao jedinu smislenu hipotezu – kao pretpostavku za koju nije ponuđena nijedna smisljena alternativa“ (ibid., 222–224; cf. Šešelja 2005). Isto tako, „pošto u laboratoriji nema antirealista“, nije redak slučaj da su naučnici-praktičari realisti, dok su teoretičari nauke antirealisti (Arabatzis 2001). S druge strane, realizam je moguće zastupati iz nešto više epistemoloških razloga (Popper 2002[1963], 186–187; kurziv u originalu):

Ako je teorija proverljiva, onda ona implicira da događaji izvesne vrste ne mogu da se dogode; i tako ona tvrdi nešto o stvarnosti. [...] Teorije su naši vlasititi izumi, naše vlastite ideje; one nam nisu nametnute, već su instrumenti

mišljenja koje smo sami napravili; to su jasno videli idealisti. Ali neke od naših teorija mogu da dođu u sukob sa stvarnošću; i kad to čine, mi znamo da postoji stvarnost, da postoji nešto što nas podseća na činjenicu da naše ideje mogu da budu pogrešne. A to je razlog zašto je realista u pravu.

Razlog zbog kojeg je u filozofiji nauke realizam branjen s najviše žara jeste stanovište da bi se bez realističke koncepcije nauke naučni napredak mogao smatrati čudom (npr. Putnam 1975, 73), i to uprkos onome što Laudan označava kao pesimističku metaindukciju, podrazumevajući pod time činjenicu da će sve naučne teorije pre ili kasnije biti pohranjene u udžbenik iz istorije ideja.⁷³ Međutim, „svi bismo mi voleli da je realizam istinit; voleli bismo da mislimo da nauka funkcioniše zato što razume kakve su stvari zaista“ (Laudan 1981, 48). Ukratko, realizam, kako ga je formalizovao Sindelić (2002, 276–282) postulira:

- (1) da su naučni iskazi (aproksimativno) istiniti zbog toga što su verni stvarnosti, pod čim se podrazumeva:
 - (a) da teorijom postulirani entiteti postoje približno tome kako su teorijski postulirani;
 - (b) da ti entiteti u stvarnosti stoje u približno onakvim odnosima kakvi su opisani teorijom;
- (2) da su hronološki skorije teorije istinitije od starijih teorija koje se odnose na isti domen iskustva;
- (3) da u nauci važi princip korespondencije, retencije ili konvergencije tj. da sukcesivne teorije čuvaju značenje termina ili granične slučajeve prethodnih;
- (4) da je moguće pronaći kriterijum kojim bi se odlučivo procenilo koja je od suparničkih teorija bliža istini;
- (5) da su naučne teorije istinite ili lažne u odnosu na stvarnost koja je nezavisna od uma;
- (6) da ne postoje nedostupni nivoi stvarnosti.

Budući da u antirealizmu uvek ima slabijih ili izrazitijih prizvuka idealizma, Poper je smatrao da „je Kant bio u pravu kada je rekao ‘Naš um ne izvodi svoje zakone iz prirode, već svoje zakone nameće prirodi’. Ali nije bio u pravu kad je smatrao da su ovi zakoni nužno istiniti ili da mi nužno uspevamo da ih nametnemo prirodi. Vrlo često, priroda se sasvim upešno opire, primoravajući nas da odbacimo naše zakone“ (Popper 2002[1963], 228). Tvrdio je sledeće (Popper 1985, 258; kurziv N. K.):

Kad god idemo za tim da objasnimo neki hipotetički zakon ili teoriju novom hipotetičkom teorijom višeg stupnja univerzalnosti, mi otkrivamo više o svijetu nastojeći da prodremo dublje u njegove tajne. I kad god uspijemo opovrgnuti teoriju te vrste, činimo novo značajno otkriće. Jer ta opovrgavanja su od izuzetnog značaja. Ona nas uče neočekivanom i pokazuju nam da *premda smo mi sami tvorci naših teorija*, premda su one naši vlastiti izumi, one su pak prave tvrdnje o stvarnosti, jer se mogu *sukobiti s nečim što mi nikada nismo stvorili*.

Dakle, smatrajući da naučni iskazi moraju imati nekakvo uporište u stvarnosti i da nauka napreduje tako što naučnici predlažu hipoteze koje priroda opovrgava, Poper se protivio idealizmu i ideji da svi mi živimo zatočeni u tamnici svojih konceptualnih okvira. Konceptualni okviri mogu biti kritički sagledani, revidirani i zamenjeni novim okvirima.⁷⁴ Upravo je ta otvorenost za kritiku ono što nauku razlikuje od nenauke – koja može služiti kao sredstvo za održanje različitih zatvorenih, totalitarnih sistema, o čemu je bilo reči u prethodnom poglavlju – i ono što, prema Popperovom mišljenju, čini uporište za utemeljenje kritičke racionalnosti – koja čini osnov i nauke i otvorenog, demokratskog društva. Lakatoš je tvrdio da je Kant najzaslužniji za razvoj ideje da svi živimo i umiremo u svom konceptualnom okviru. Međutim, različito čitanje Kanta može nas učiniti „pesimističnim kantovcima“ koji smatraju da je svet nemoguće spoznati jer svi živimo u tamnici

sopstvenog konceptualnog okvira; „optimističnim kantovcima“ koji smatraju da je Bog stvorio pojmovni okvir tako da bude u saglasju sa stvarnim svetom; ili „revolucionarnim aktivistima“ koji smatraju da sami stvaramo svoje „tamnice“, te ih tako sami možemo i kritički preispitati i zameniti novim i boljim okvirima (Lakatos 1970, 104–105).

Ono što će se neposredno odraziti na rasprave o objašnjenju u antropologiji jeste neslaganje u pogledu toga da li bi antropologija trebalo da sledi optimistično, pesimistično ili revolucionarno čitanje Kanta. Kanta pesimistično čitaju oni antropološki pristupi koji tvrde da svaka kultura uređuje, segmentira i klasifikuje stvarnost na sebi svojstven način, potencijalno nesamerljiv s načinom na koji to čini neka druga kultura. To shvatanje leži u osnovi Sapir-Vorfove hipoteze, kognitivne i interpretativne antropologije. S druge strane, najglasniji „revolucionarni aktivisti“ su racionalistički orijentisani autori, često i sami učenici „revolucionarnog kantovca“ – Popera, poput Džarvija i Gelnera. Oni su sebi stavili u zadatak da brane i odbrane nasleđe prosvetiteljstva, da se oštro suprotstave „neoidealizmu“, „novom relativističko-idealističkom fundacionalizmu“, „semiotičkom redukcionizmu“ ili „značenjskom realizmu“ (Gellner 2003[1973], Jarvie 1984, 749–750; cf. Renner 1984; Roth 2003; Turner 2010) i da ospore stanovište da su ljudi beznadežno zatočeni u tamnici konceptualnog aparata nametnutog kulturom.

Boreći se protiv relativizma, realisti, po pravilu racionalisti i metodološki monisti, smatraju da mora postojati osnov za međukulturnu komunikaciju, neka brava za koju svi imaju ključ, nešto poput neutralne, vanparadigmske, natkulturne tačke koja bi poslužila kao osnov za međukulturno razumevanje, sameravanje i vrednovanje različitih konceptualnih okvira. Čak i ako je željeni objektivistički „pogled niotkud“ nemoguć, realisti odbacuju radikalna čitanja epistemološkog relativizma, smatrajući da iz toga što nesumnjivo postoji mnoštvo suprotstavljenih okvira ne sledi da su svi ti okviri

podjednako dobri. Realizam je, na različite načine i sa različitim stepenom strasti, branjen od tvrdnji poput Rortijeve da je najveći problem s realizmom taj „što on stavlja pomodan metafizički sjaj na koristan naučni proizvod“ (Rorti 2004, 151). Iz perspektive realista, realizam nije *koristan* proizvod, nego jedino sredstvo kadro da objasni uspeh nauke: mora postojati od posmatrača i njegovih kulturnih okvira nezavisna stvarnost u odnosu na koju se naučne teorije mogu pokazati kao istinite ili lažne. U tom smislu, realisti i racionalisti veruju da mora postojati kriterijum na osnovu kojeg bi bilo moguće *objektivno* proceniti koji je od alternativnih okvira bolji i čiji su iskazi verniji *stvarnosti*. Svaki drugi pristup bi bio idealistički. Idealizam bi u eksplanans upio „previše konteksta“ i, zaključavši nas u pesimistično čitanje Kanta, prerastao u solipsizam, onemogućavajući razumevanje ili objašnjenje bilo čega osim sebe samog ili vlastite kulture. Kulturni relativizam pojedince zaključava u okvire nametnute kulturom, koja je i jedina ključaonica kroz koju se može zaviriti u spoljni svet i vratar koji neumoljivo čuva ključeve. Nepopustljivo čuvajući ključeve, vratar kulture ne samo da sprečava međukulturno razumevanje i objašnjenje već i omogućava da se društveni život iza tih vrata odvija zaštićen od vankulturne kritike. Realisti i racionalisti smatraju da jedino realizam može da služi kao objektivni put ka „racionalnom“ i „pravednom“ društvu. Kako je, suprotstavljajući se takvom tumačenju, sažeo Ulin (Ulin 2007, 803):

kulturni relativizam spada u najpogrešnije shvaćene i, uz to, društveno najopterećenije koncepte u savremenoj antropologiji. Dok je većina američkih antropologa kulturni relativizam koristila kao pedagoško, i katkad političko, sredstvo da se dovedu u sumnju zapadna etnocentrična shvatanja i kulturne prakse i da se uvaži kulturna raznovrsnost, etičari, političari i šira javnost prečesto su usvajali stanovište da kulturni relativizam tobož dopušta da odvrati običaji i prakse prođu nekažnjeno.

Na to se nadovezuje Fajnbergov iskaz da je (Feinberg 2007, 777):

kulturni relativizam više od jednog veka bio jedno od najnegovanih antropoloških načela. Međutim, u poslednjih je nekoliko decenija postao meta različito pozicionirane, intenzivne kritike. Kritičari s religijske desnice krive moralni relativizam za navodni slom braka i porodičnih vrednosti, za osporavanje deset zapovesti i tolerisanje greha. Kritičari s levece žale se da kulturni relativizam pruža antropolozima izgovor da ne zauzmu stav prema kolonijalnom ugnjetavanju i pitanjima povezanim s ljudskim oslobođenjem, ili da služi kao mehanizam za uspostavljanje distance prema informantima. Mnogi feministi koji rade na usvajanju međunarodne zabrane ženskog obrezivanja odbacuju kulturni relativizam kao izgovor za opravdavanje nehumanog, mizoginog, i često fizički opasnog, ponašanja, dok protivnici navodno fanatičnih verskih sekti osuđuju relativizam kao potporu najopasnijih svetskih ideologija.

Pesimistično čitanje Kanta odbacuju, dakle, ne samo „revolucionarni kantovci“, tj. racionalisti koji brane nauku od kontraprosvetiteljskog nasleđa, već i neomarksistički, postkolonijalni, feministički, postmoderni i postkulturni autori. Oni smatraju da razloga za pesimizam zapravo i nema zato što ono što rađa taj pesimizam – kultura – zapravo ne postoji, izuzev kao proizvod konceptualnog ustrojstva samih „pesmističnih“ antropologa. Oni drže da kultura nije homogena celina koja prethodi pojedincu i određuje njegov pogled na svet, vrednosti i delanje. Na takav ih stav pobuđuje pre svega uverenje da kulturni relativizam zapravo samo dodatno učvršćuje određeni položaj potčinjenih, eksploatisanih ili ugnjetavanih populacija (Treći svet) i grupa (žena, nižih klasa, manjina i obespravljenih uopšte) time što, štiteći svojim tvrdnjama kulturu od spoljne kritike koja bi se mogla sprovesti na temelju univerzalnih, natkulturnih standarda, omogućava perpetuiranje zlostavljanja i eksploatacije (Ulin 2007, 804–805).

3.3. A(nti)realizam ili zbog čega se on smatra napadom na dobru nauku i dobro (otvoreno) društvo?

Osnovne pretpostavke ili pravila nisu poput sočiva koja iskrivljuju naše opažanje stvarnosti, pa bismo, kad bismo mogli da ih skinemo, mogli da vidimo svet onakav kakav stvarno jeste. One su više nalik očima bez kojih uopšte ne bismo mogli da vidimo svet. Budući da imaju različito strukturisane oči, muve, oktopodi i ljudi ne vide isto. Ali to ne znači da su objekti koje gledaju i sâmi drugačiji. Da bi neko video, mora imati oči, ali ono što vidi zavisi i od toga šta gleda i kakvu optičku opremu ima. Isto tako, nije moguće misliti bez pravila mišljenja – a mnoga od njih variraju zavisno od kulturne tradicije. Ono što neko misli ili govori o svetu – i istina i značenje njegovih shvatanja o svetu – zavisi i od sveta i od njegovih pravila mišljenja.

Henson (Hanson 1979, 521)

U temelju antirealističkog odbacivanja realističkog stano-
višta leži pitanje koje je jednostavno formulisao Fajerabend
(Feyerabend 1989, 393): „Kako iskaz koji je rezultat osobenih
istorijskih promena može biti o činjenicama i zakonima neza-
visnim od istorije?“

Naime, antirealizam (ili bolje rečeno – arealizam) *ne tvr-
di da stvarnost ne postoji, a ni to da naučne teorije nemaju
nikakvog dodira sa stvarnošću*. U temelju a(nti)realističkog
stanovišta, smatraju antropolozi relativisti, ne leži ono za šta
su racionalistički/realistički nastrojani antropolozi optuživali
relativiste – za „neverovanje u postojanje fizičkog sveta, za
verovanje da je pribadača isto tako dobra kao i poezija, za
uverenje da je Hitler samo momak s neuobičajenim ukusom“
(Geertz 2007[1984], 60). A(nti)realizam, kao metafizička/
epistemološka pozicija ili istraživačka orijentacija, tvrdi da
naučne teorije *nisu kopija* ili ogledalo stvarnosti onakve ka-
kva ona jeste, već da sadržaj te stvarnosti tvori ono što se

nalazi na preseku stvarnosti i konceptualnog aparata kojim je stvarnost *posredovana*. Drugim rečima, a(nti)realizam tvrdi da je svet po sebi nesaznatljiv, tj. da se stvarnosti može pristupiti jedino posredstvom neke vrste referentnog okvira (bilo da ga zovemo referentnim okvirom, konceptualnom shemom, kategorijalnim aparatom, stajnom tačkom ili – kulturom). Opaženi svet je zapravo objektivizovano sočivo kroz koje se svet posmatra. Kako je to već zgodno sažeo Kaplan (1965, 965):

Mi se nalazimo u neprekidnom procesu teorijskog selektovanja i zato je pojam „čistog“ opisa himera. Neznatno drugačije postavljeno, iako možda postoji jedna „stvarnost“, ima mnogo vrsta pitanja koja se toj stvarnosti mogu postaviti i, posledično, mnogo različitih načina da se ona konceptualizuje. A, s obzirom na to da joj se nikada ne može pristupiti direktno, već samo putem naše konceptualizacije te stvarnosti, priroda stvarnosti ukazuje se na onoliko načina koliko ima i njenih teorijskih konceptualizacija. Ne možemo nekako zaviriti iza svojih koncepata u nekonceptualizovani „stvarni“ svet.

Antirealisti, nešto formalizovanije predstavljeno, tvrde (Sinđelić 2002, 277–290; cf. Sinđelić 2010):

- (1) da bez referentnog okvira koji uređuje, klasifikuje i segmentira stvarnost nije moguće opisati, razumeti i saznati bilo šta o stvarnosti, te da se opisana stvarnost menja shodno promeni tog okvira;
- (2) da je okvir aprioran, arbitraran i da ga subjekat posmatranja mahom nije svestan;
- (3) da struktura okvira uključuje prećutno znanje, paradigmatiski proizvedeno znanje, pa čak i delovanje fiziološkog aparata;
- (4) da ono što se posmatra kao stvarno jeste rezultat preseka okvira i stvarnosti, te nikad ne možemo razlučiti šta čemu pripada, tj. nikad ne možemo sa si-

gurnošću ustanoviti šta je ono što je zaista „stvarno“ a šta ono što se takvim pokazuje zahvaljujući delovanju konceptualnog aparata;

- (5) da ne postoji najpoželjniji okvir budući da je iskustvo moguće organizovati na mnogo podjednako uspešnih načina;
- (6) da referentni okviri mogu biti nesamerljivi;
- (7) da, stoga, naučne teorije ne mogu biti istinite u smislu da su verne stvarnosti.

Poričući da je naučna teorija istinit opis stvari, onakvih kakve one zaista jesu, a(nti)realizam tvrdi da se stvarnost može pojmiti isključivo putem neke vrste okvira koji organizuje, segmentira i klasifikuje iskustvo na sebi svojstven način. Takvo stanovište je srazmerno prirodan saveznik idealističke, „pesimistične“ antropologije. Zavisno od perspektive, mnogostruki referentni okviri mogu ishoditi eksplanatorno nemoćnom, naučno osakaćenom i društveno neodgovornom disciplinom, kako to tvrde oni koji se izdaju za „braniocce nauke“ (najsistematičnije Gelner, Džarvi i Spajro) ili pak mogu biti neiscrpan rudnik tema za proučavanje (najsistematičnije Gerc, M. Daglas i Henson).

Kako konstatuje Milenković (2007, 34), kao „epistemo-loški horor“ svakako se može doživeti to što se:

etnografska stvarnost i etnografski opis međusobno konstituišu. Frustrirajuće?! [...] Da bismo uopšte mogli da generišemo opise, mora da nam već bude poznato na šta će se ti opisi odnositi. A da bismo znali na šta se odnose, moramo već imati neku teorijsku prekoncepciju opisivanja. Dakle, pošto o etnografskoj stvarnosti ne možemo da znamo ukoliko je prvo ne opišemo, i pošto ne možemo da je opišemo ako ne znamo šta opisujemo, etnografska stvarnost ne postoji izvan „konstitutivne cirkularnosti“.

Međutim, nijedna činjenica ne postoji izvan kružne proizvodnje teorija i činjenica. U cirkularnoj konstituisanosti

teorija i činjenica nema ničeg posebno svojstvenog antropologiji, a ni posebno nenaučnog. Cirkularna konstituisanost teorija i činjenica i nemogućnost njihovog ontološkog razdvajanja jeste „činjenica“ i uvid za koji antropologiji nisu trebali ni Poper, ni Kun, ni Fajrabend (v. Milenković 2010, 27–42; Kulenović 2016, 60–79). Ugled opservacionizma i poverenje u autonomnost činjenica u antropologiji su poljuljani Boasovim radom, u filozofiji nauke Popperovim. Sve su činjenice, pa i etnografske, cirkularno konstituisane, te je samim tim i etnografska stvarnost proizvod cirkularne konstituisanosti teorijske sheme etnografa i etnografske stvarnosti. Osim toga, Vitgenštajnom inspirisani filozofi koji su stali u odbranu metodološkog pluralizma isticali su da je interpretacija nužna i za „puki“ opis, što je stanovište koje je u antropološkoj pluralističkoj metodologiji dodatno naglašeno u sklopu kognitivne i interpretativne antropologije. Da bismo neko verovanje ili fenomen objasnili, još je u prvom koraku analize nužno razumevanje, koje su pak „objašnjavači“ programski isključili kao nenaučnu strategiju (cf. Kulenović 2016). Međutim, kao što je napomenuo Milenković (2010, 32–40), ono što su relativisti uglavnom propuštali da učine u sporu s „braniocima nauke“ koji su ih proglasili antinaučnicima jeste da ih poraze njihovim sopstvenim oružjem. Dakle, da „branioce nauke“ poraze argumentima koji su opšte mesto i u antropologiji i u filozofiji nauke – cirkularna konstituisanost teorija i činjenica, subdeterminacija teorija podacima, nesamerljivost teorija i neodređenost prevođenja – i to onda kad su šira kulturalizacija slike nauke i napuštanje tradicionalnog pogleda na metod (cf. Milenković 2007b, 72–98) omogućili da se refleksivnost ne tretira kao još jedna antinaučna poštapalica već kao metodološko sredstvo koje antropologiji može zajemčiti naučnost.

Razloge zbog kojih je relativizam s a(nti)realističkim prizvukom sticao sve više pristalica u filozofiji nauke treba tražiti u opisima kako se naučna aktivnost zaista odvija u zbiljskoj naučnoj praksi koji su stigli s Kunovom *Strukturom naučnih*

revolucija (1962). Ti su opisi u drugi plan potisnuli idealizovane udžbeničke prikaze kako bi ta praksa *trebalo* da izgleda (ili su barem počeli da ravnopravno koegzistiraju s njima). Kad je reč o jednom od nosećih pojmova nauke – naučnoj racionalnosti – verovanje je tokom istorije filozofije nauke mahom smatrano racionalnim ako su postojali snažni razlozi da se veruje u njegovu istinitost (v. Sinđelić 2002, 156–173).⁷⁵ Jaka teza o naučnoj racionalnosti je kao cilj nauke postavila istinu. Naučna zajednica je shvaćena kao zajednica koja poseduje odgovarajuće sredstvo da je dosegne – naučni metod. Međutim, kad su nedostaci opservacionizma i indukcije prepoznati i uvaženi, pozitivistička teorija nauke umnogome je napuštena, a jaka teza o naučnoj racionalnosti ublažena. Kad su u obzir uzete i implikacije nekumulativnog karaktera nauke – čiji napredak, kako je postalo jasno, „presecaju“ naučne revolucije – postavilo se pitanje da li je moguće govoriti o napretku nauke ka cilju (istini o stvarnosti) ili bi pak pre trebalo, u kunovskom duhu, govoriti o kretanju od određene tačke. Kad je reč o cilju nauke, istinu su smenili istinolikost, prediktivna i eksplanatorna moć teorija, sposobnost rešavanja problema, unifikacija i tome slično.

U teoriji nauke, Poper je pojmu racionalnosti oduzeo sadržaj i poistovetio je sa otvorenošću za kritičku diskusiju. To stanovište je nazvano „racionalnost bez utemeljenja“. Snažni fundacionalizam je odbačen, a „benignom“ fundacionalizmu uporište je nađeno u konsenzusu naučne zajednice, koja, zahvaljujući otvorenosti za kritički dijalog, uvek može konvencijom izmeniti „osnovna verovanja“.⁷⁶ Poper je, dakle, „omekšao“ temelj na kojem stoji naučna građevina. Mada je razlabavio vezu između istine i stvarnosti, ipak je zadržao realističko uzemljenje nauke u stvarnosti, usvojivši načelo istinolikosti kao regulatorni ideal svake nauke koja teži da opiše ili objasni stvarnost, dok je kao racionalan video svaki iskaz koji je u kontekstu opravdanja otvoren za kritiku i empirijsko opovrgavanje. Sadržaj nauke je ono što

konsenzus naučne zajednice određuje da on jeste, a napredak nauke proističe iz neprestanog sučeljavanja pretpostavki i pobijanja, što je proces koji se odvija zahvaljujući otvorenom, kritičkom dijalogu članova naučne zajednice (koji bi trebalo da žive u otvorenom društvu). Prema Poperu, distinkcija između konteksta otkrića i konteksta opravdanja jeste distinkcija između psihologije nauke i filozofije nauke. Dok je iz perspektive filozofije nauke i empirijske nauke kontekst otkrića sasvim irelevantan, kontekst opravdanja je ključan: teorije se proveravaju tako što se iz njih dedukuju opservacioni iskazi koji se proveravaju tj. opovrgavaju u kontekstu opravdanja. Podložnost intersubjektivnoj proveri tj. opovrgavanju teorija u kontekstu opravdanja povlači liniju razgraničenja između nauke i nenauke, s jedne strane, dok je kontekst opravdanja, s druge strane, označen kao onaj aspekt naučnog rada na koji se primenjuju univerzalni naučni standardi (Popper 2002[1935], 3–26).

Ono što je u filozofskoj zajednici podstaklo polemike koje traju od uspona eksternalističke filozofije nauke do danas (cf. Devlin & Bouklich 2015) – i više se nego jasno prelamaju preko rasprave o objašnjenju i naučnom karakteru antropologije – jeste Kunova ideja o tome kako se konsenzus naučne zajednice postiže. Kun se latio istorijske rekonstrukcije odvijanja stvarne naučne prakse i dodatno konvencionalizovao Popperov konvencionalizam, ustvrdivši da je i *kontekst opravdanja* u prirodnim naukama uronjen u istorijski, sociokulturni i psihološki kontekst. Iako je u svom konvencionalizmu postulirao da je naučna zajednica ta koja na izvestan način „konstruiše“ istinu, Popper je ipak sačuvao stvarnost (prirodu) kao podlogu čije „opiranje“ omogućava da se u kontekstu opravdanja ustanovi da li je naučna teorija lažna. Kun je, s druge strane, smatrao da se intersubjektivna provera iskaza ne može redukovati na vanvremensku, univerzalnu, natkontekstualnu logiku jer se njihov sadržaj i kriterijumi za proveru menjaju s vremenom i društveno proizvedenim pogledom na svet u

skladu s kojim se odvija naučna aktivnost. Uronjenost svake pa i naučne aktivnosti u društveni kontekst morali su uzeti u razmatranje čak i oni „koji su – kao Imre Lakatoš i drugi saradnici Karla Popera – i dalje želeli da održe živim ideal bezvremenog i univerzalnog ‘racionalnog organona’ svekolike istinske nauke“ (Toulmin 1977, 152).

Kun je suzio prostor kritičkom dijalogu i osporio univerzalnu komponentnu racionalnosti, koju je Poper shvatao kao otvorenost za kritičku diskusiju. Ustvrdio je, naime, da se problem izbora između suparničkih paradigmi ne može rešiti isključivo dokazima, nego da na taj izbor utiču i subjektivni činioci koji se po prirodi stvari ne mogu formalizovati. Argumenti u prilog jednoj paradigmi često se svode na ubeđivanje zastupnika druge paradigme u sopstvene, a „preobraćenje“ naučnika u suparničku paradigmu odvija se slično socijalizaciji u drugu kulturu ili političkoj konverziji (Kun 1974[1962], 147–148; kurziv N. K.):

Kao i izbor između rivalskih političkih institucija, izbor između rivalskih paradigmi pokazuje se kao izbor između nespojivih načina života u jednoj zajednici. S obzirom da ima takav karakter taj izbor nije i ne može da bude određen samo onim procenjivačkim procedurama koje su karakteristične za normalnu nauku, pošto one delom počivaju na posebnoj paradigmi, a ta paradigma je sporna. Kada se paradigme upletu, kao što moraju, u raspravu oko izbora paradigme, njihova uloga je nužno *cirkularna*. Svaka grupa koristi svoju sopstvenu paradigmu da bi iznosila razloge za odbranu te paradigme. Cirkularnost do koje dolazi ne čini, naravno, argumente pogrešnim ili čak uzaludnim. Čovek koji polazi od neke paradigme kad iznosi argumente za njenu odbranu može, pored svega, da pruži jasnu predstavu o tome kakva bi naučna praksa bila za one koji usvoje novo gledanje na prirodu. Ta predstava može da bude izvanredno ubedljiva, često prinuđujuće ubedljiva. Ipak je status cirkularnog argumenta, bez obzira na svoju moć, isključivo *ubeđivački*. [...] Kao i u političkim revolucijama tako i u izboru paradigme – *ne*

postoji standard koji bi bio viši od odobravanja od strane naučne zajednice.

Ono što je uzburkalo filozofsku javnost – i podstaklo neke autore da Kunovo viđenje nauke proglase „psihologijom rulje [...] u kojoj nestaje kriterijum napretka nauke [...]“ zato što naučnu promenu svodi na „mistično preobraćenje koje se ne može rukovoditi pravilima“, a istinu na ubeđivanje, premeštajući pritom težište nauke u „domen politike i socijalne psihologije otkrića, čime se nehotično daje politički kredibilitet savremenim religijskim manijacima“ (Lakatos 1970, 31; 92–93) – jesu upravo implikacije Kunovog pogleda na paradigme i dinamiku njihove smene (ibid.):

Neslaganje između Popera i Kuna ne tiče se samo pukog tehničkog epistemološkog detalja. Ono se tiče naših centralnih intelektualnih vrednosti i ima implikacije ne samo po teorijsku fiziku nego i po nedovoljno razvijene društvene nauke, pa i po moralnu i političku filozofiju. Ako čak ni u prirodnim naukama nema drugog načina da se sudi o teoriji osim procenom brojnosti, vere i bučnosti njenih zastupnika, onda u društvenim naukama još više važi da istina leži u moći. Stoga, Kunova pozicija opravdava, bez sumnje ne namerno, osnovni politički kredo savremenih religijskih manijaka („studentskih revolucionara“).

Iako je sam Kun smatrao da su njegovi i Poperovi stavovi umnogome slični, tvrdio je da su njihove namere potpuno različite. Kun je, naime, nastojao da opiše funkcionisanje stvarne naučne prakse i razgraniči njene „normalne“ i „revolucionarne“ faze. Poper je pak, obrnuvši odnos između tih faza i sagledavši čitavu nauku kroz prizmu proceduralnih maksima koje potiču iz njenih revolucionarnih faza, nastojao da te revolucionarne faze normira kao standard istinske, „normalne“ naučne prakse. I Poper je smatrao da između njegovog viđenja nauke i Kunovog pojma „normalne nauke“ postoje

znatne sličnosti: postoji organizovana naučna struktura koja pred svakog naučnika postavlja opšteprihvaćene problemske situacije; „normalna nauka“ podrazumeva organizovanu strukturu teorija u čijim će okvirima naučna zajednica racionalno razmatrati svoj rad (Popper 1970, 51). Međutim, Popper je verovao da Kun greši kad misli da je ono što on naziva „normalnom naukom“ zaista i „normalno“ (ibid., 56; kurziv u originalu):

Kun iznosi mišljenje da racionalnost nauke pretpostavlja prihvatanje zajedničkog okvira. On smatra da racionalnost *zavisi* od nečeg nalik zajedničkom jeziku i zajedničkom skupu pretpostavki. On sugerše da su racionalna diskusija i racionalna kritika moguće samo ako smo se već složili oko osnova. To je široko prihvaćena i svakako moderna teza: teza *relativizma*. [...] Tu tezu vidim kao pogrešnu. Priznajem, naravno, znatno je lakše razmatrati nedoumice u prihvaćenom zajedničkom okviru i plimom nove vladajuće mode biti ponet u novi okvir, nego razmatrati pitanja o osnovama – to jest, pitanja o samom okviru naših pretpostavki. Ali relativistička teza da se naši okviri *ne mogu* kritički razmatrati jeste teza koja se *može* kritički razmotriti i koja ne izdržava kritiku. [...] Priznajem da smo u svakom trenutku zatvorenici zatočeni u okvir sopstvenih teorija; sopstvenih očekivanja; sopstvenih prethodnih iskustava; sopstvenog jezika. Ali smo zatvorenici u pikvikovskom smislu: ako pokušamo, možemo pobeći iz sopstvenih okvira bilo kad. Naravno, opet ćemo se naći u nekom okviru, ali će on biti bolji i prostraniji; i iz njega opet možemo pobeći bilo kad. Suština je da su kritička diskusija o različitim okvirima i njihovo međusobno poređenje uvek mogući. Puka je dogma – jedna veoma opasna dogma – da su različiti okviri poput međusobno neprevodivih jezika. Činjenica je da čak i najrazličitiji jezici (kao što su engleski i hopi ili kineski) nisu neprevodivi i da postoje mnogi Hopi ili Kinezi koji su veoma dobro ovladali engleskim. Mit o Okviru je u naše vreme glavni bastion iracionalizma.

Sasvim je verovatno da su Poper i mnogi njegovi sledbenici uključujući i Lakatoša i Gelnera, sagledali Kunova stanovišta kroz prizmu sopstvenog čitanja Vitgenštajnovog rada koji su tokom pedesetih i šezdesetih godina videli kao pretnju samoj ideji naučne istine (Gunnell 2014, 168–169).⁷⁷ Poperovi sledbenici u antropologiji podjednako su neblagonaklono gledali na Kunovog savremenika s Harvarda, Kliforda Gerca, koji se nije ustezao da Vitgenštajnu oda priznanje kao svom „učitelju“ i da veliča njegovo delo kao ono što mu je „omogućilo da hoda“ (Geertz 2000, xi–xii; cf. Kulenović 2016, 147–160). U antropološkoj historiografiji, Kunova i Gercova stanovišta sagledana su kao sasvim bliska s obzirom na to „dele tezu da kultura – ili paradigma – upravlja percepcijom i interpretacijom, stvarajući *zatvoren* sistem mišljenja i jezika“ (Kuper 1991, 137; kurziv N. K.). U antropologiji se zapo- denula borba između – poslužimo se zgodnim Hortonovim određenjem – „kunovskih konzervativaca“ i „popеровских ikonoboraca“ (Horton 1976, 168), tj. između „pesimističnih“ i „revolucionarnih kantovaca“. Poput sistematskih napada koji su u antropologiji izvršeni na Gerca kao na prototip antinaučnika, apologetu solipsizma, subjektivizma i iracionalizma, i mnogi Kunovi kritičari su njegov pogled na nauku otpočetka okarakterisali kao metadisciplinarni napad na racionalnost i objektivnost nauke.

Kun je, međutim, u pogovoru drugom izdanju *Strukture naučnih revolucija* (1974[1970], 238–279) napisao da *postoje* kriterijumi za izbor između suparničkih teorija (na primer, predviđanja bi trebalo da budu tačna i kvantitativna, a teorije plodne i jednostavne). Ali, to nije bilo dovoljno da ublaži nelagodu Kunovih kritičara jer je nepromenjeno ostalo njegovo stanovište da će se kriterijumom racionalnosti smatrati (različiti i potencijalno međusobno nesamerljivi) kriterijumi naučnih zajednica. Budući da prema Popеровом programu teorije moraju biti samerljive da bismo mogli da se odlučimo za jednu od njih, nesamerljivost je ono što neposredno prethodi formalizaciji izbora između suparničkih teorija. Kao što smo već videli, Kun pak tvrdi da jedna teorija može biti,

na primer, jednostavna ali manje plodna, kao i da na hijerarhiju vrednovanja teorija u kontekstu opravdanja utiču subjektivni, iracionalni i formalizaciji nepodložni kriterijumi (v. Kuhn 1970). Kako je Kunove stavove sažeto razjasnio Fajerabend (Feyerabend 1987, 80; kurziv N. K.):

Kritičari ideje da se naučne rasprave rešavaju objektivno *ne poriču da postoje* „sredstva za odlučivanje“ među različitim teorijama. Naprotiv, oni ukazuju na to da *postoje mnoga* takva sredstva; da ona predlažu različite izbore; da se nastali sukob često rešava igrom moći koju podržavaju masovni ukusi, a ne argumentom; i da se u svakom slučaju argument prihvata ne samo ako je validan nego i ako je *smislen*, tj. *u skladu s pretpostavkama i ukusima koji nisu podložni argumentu*.

Kun je, dakle, proglasio smrt transistorijskih pravila racionalne naučne procedure, čime je ujedno osujetio tradicionalno nastojanje svake metodologije – da obezbedi formalizovan, natkontekstualan i atemporalan metodološki algoritam racionalne naučne procedure, pa i natkontekstualan algoritam objašnjenja. Kun je uzdrmao i distinkciju između konteksta otkrića i konteksta opravdanja i otvorio prostor da se formalna analiza jezika nauke koju je sprovodila filozofija nauke dopuni ili čak zameni eksternalističkom analizom sadržaja i promena naučnih teorija koju su postepeno sprovodile udružene snage istorije, sociologije i antropologije nauke. Osećanje duga koji antropolozi nauke imaju prema Kunu nije oslabilo ni u savremenoj produkciji na tom polju (Mody 2015, 95):

Filozofi, istoričari, sociolozi i antropolozi nauke mogu mnogo napredovati u razumevanju nauke – a možda joj i pomoći – tako što će najpre priznati da se naučnici oslanjaju na društvene podsticaje iz mnogo razloga. [...] Kunova lekcija – možda najvažnija i najupečatljivija – jeste da su ljudskost i društvenost samonikle nauke sastavni deo naučnog poduhvata kakav nam je poznat. Ljudske potrebe i

želje, utkane u niz društvenih sistema, postavljaju ciljeve nauke, standarde po kojima nekog prepoznamo kao naučnika (i koliko je dobar), podstičaje za bavljenje naučnim radom, puteve kojima neko postaje naučnik, sredstva kojima se nauka služi i tako dalje. Suštinska obeležja koja stvaraju naučno znanje – na primer, šta se smatra „objektivnošću“ – nisu zauvek data, ona imaju istoriju koja varira s vremenom i mestom i oblikovana su ciljevima društva čiji su naučnici deo.

Ono što je omogućeno eksternalističkom analizom nauke jeste upravo sagledavanje i objašnjenje formiranja, usvajanja i reprodukovanja naučnih verovanja i praksi uz pomoć sociokulturnog *konteksta*, u istom smislu u kojem se antropološka metodologija, već decenijama, oslanja na eksplanatornu moć konteksta da bi objasnila domorodačka verovanja i prakse. Poput Kuna, Vinč je, intervenišući u antropološku teoriju i metod s filozofskih stajališta, tvrdio da se pod racionalnim verovanjem možda može smatrati, na primer, konzistentno verovanje, ali da su kriterijumi konzistentnosti nešto što varira u zavisnosti od kulturne tradicije i što stoga *ne* može biti apriorno pretpostavljeno nekom univerzalnom teorijom, već mora biti otkriveno *empirijskim* istraživanjem u kontekstu u kom se istraživanje sprovodi i uz pomoć tog konteksta i objašnjeno (Winch 1970[1964]). Ono što je Kunove kritičare najviše uznemirilo, a u eksternalistički orijentisanim autorima izazvalo pozitivno uzbuđenje⁷⁸ jeste to što je Kun nehotično širom otvorio vrata različitim vidovima relativizma. Uznemirenost nije napustila antropologiju ni u narednim decenijama (Llobera 1996, 19):

Skorašnjim filozofijama, sociologijama i istorijama nauke nije stran relativistički trend koji se proširio društvenim naukama u protekloj četvrtini ovoga veka. Upotreba i zloupotreba Tomasa S. Kuna u ovom slučaju je paradigmatična. *Struktura naučnih revolucija* poslužila je kao alibi svima onima koji su inače neosetljivi na ogromnu ljudsku avanturu kakva je bio, i ostao, razvoj nauke. Fajerabendov epi-

stemološki anarhizam i njegovo ruženje metoda imali su srazmerno negativan uticaj na ocenjivanje naučnog poduhvata. Konačno, Fukoov uticaj je delimično vidljiv u procesu razgradnje principa epistemološke sigurnosti.

Kao što je Lakatoš ustao protiv Kunovog relativizma, tako je i Gelner ustao protiv Fajerabendovog metodološkog anarhizma i njegove teze o nesamerljivosti. U izrazito negativnom prikazu Fajerabendove knjige *Protiv metoda*, Gelner piše: „Fajerabendova knjiga, ako se shvati ozbiljno, može biti samo povelja koja predlaže napuštanje svakog standarda. [...] Ona priziva metakonvenciju da nijedna konvencija nije obavezujuća. Igra se tako igrâ prema pravilima samog autora koji je slobodan da ih menja kako mu je drago“ (Gellner 1975, 331; 332).

S druge strane, ako postoje različite fundamentalne premise različitih društveno-istorijskih zajednica koje, svaka na svoj način, proizvode sopstvene kriterijume, na primer racionalnosti,⁷⁹ oni koji su Kuna koristili kao „alibi“ tvrdili su da u proučavanju drugih kultura:

- (a) ne smemo izgubiti iz vida da kriterijumi i kategorije kojima se služi istraživač mogu biti paradigmatiski/kulturno proizvedeni, te kad se primene u etnografskom istraživanju drugih kultura mogu biti etnocentrično postavljeni. To je strah svake antropološke metodologije koja, od vremena opadanja ugleda evolucionizma i uspona boasovske antropologije, raspravlja o objektivnosti discipline i predlaže emske, kontekstualističko-relativističke ili interpretativne i pluralističke strategije za adekvatno razumevanje, opisivanje ili predstavljanje tuđih verovanja i praksi;
- (b) ne smemo izgubiti iz vida da ti kriterijumi i kategorije mogu biti interesno postavljeni. To je stanovište izneto kako u sociologiji saznanja u ranom XX veku, počev od Manhajmovog „demaskiranja“,⁸⁰ tako i u

od sedamdesetih godina sve zastupljenijim pristupima: neomarksističkoj i postokolonijalnoj teoriji, feminističkoj teoriji, postrukturalizmu, dekonstruktivizmu itd. Na temelju tih teorija se tvrdi da različite apriorističke, objektivističke, etnocentrične, logocentrične, androcentrične strategije mogu dovesti do „epistemocida“ (v. Scholte 1984), ali i da, uz to, perpetuiraju i prikrivaju brojne vidove odnosa moći ili dominacije (zapadnog, muškog, logocentričnog sveta iz kog dolazi antropolog) i potčinjenosti (proučavanih ili neke grupe proučavanih). To su tvrdnje koje izlaze iz strogo „unutrašnjeg“ domena metodologije i razmatraju se kao pitanje na preseku tradicionalne metodološke produkcije i eksternalističke analize društveno-političkog i etičkog konteksta u kom etnografije nastaju, koriste se i vrše uticaj u društvenoj stvarnosti.

Ono što je, dakle, počelo da se posmatra kao osetljivo pitanje i u metodološkom i u društveno-političkom i u etičkom smislu jeste odnos između sredstava kojima se služimo da bismo objasnili/opisali stvarnost i same te stvarnosti: da li ćemo istinu pojmiti kao korespondenciju – nešto je istinito u odnosu na svet po sebi, nezavisno od tačke posmatranja, bilo da se pod njom podrazumeva društvena, kulturna, istorijska, ideološka, ili lična tačka, svet u odnosu na koji bi se neutralno ili objektivno moglo odmeriti koja je teorija istinitija – ili kao dogovor – istina kao konsenzus naučne ili bilo koje druge društvene/kulturne zajednice), te da li će objektivnost biti shvaćena kao korespondencija ili kao konsenzus (v. Rorti 1991[1979], 321–330). Čak i ako se uvaži stanovište da svaka kultura konstruiše stvarnost na sebi svojstven način, i dalje je moguće zadržati se na tradicionalnoj i relativno bezbednoj trasi antropološkog relativizma shvaćenog kao metodološko sredstvo: kao što je to slučaj, na primer, onda kad antropolozi proučavaju etnoeksplikacije i verovanja u, na primer, veštice

za koje zapadna metafizika tvrdi da su fiktivne.⁸¹ To je stav koji je izneo Evans-Pričard, tvrdeći da veštice onakve kako ih Azande shvataju ne postoje (Evans-Pritchard 1976[1937], 18).

Pitanje da li u antropologiji primat dati realizmu ili a(nti)realizmu, kao i pitanje šta je stvarno ili istinito može se posmatrati kao sasvim irelevantno, sledeći opštepoznati Mertonov iskaz da nas, kao društvene naučnike, zapravo i *ne* zanima da li neki ritual zaista priziva kišu; to je posao meteorologa, a ne antropologa ili sociologa (v. Merton 1998, 160–167). Iz te perspektive, potpuno je irelevantno da li antropologija otkriva istinu; relevantno je objašnjenje/razumevanje ko, kad i zašto veruje da je nešto istinito (ili zašto veruje u nešto za šta antropolog smatra da je neistinito). Međutim, situacija se osetno komplikuje kad se relativizam shvaćen kao metodološko sredstvo ili tehnika za postizanje samerljivosti kultura u kontekstu otkrića izjednači s relativizmom u kontekstu opravdanja, a stvarnost ostane u bezvazдушnom prostoru paradigmatički ili kulturno proizvedenog, samosvojnog konteksta „otkrićopravdanja“. Ako naučnih zajednica, koje se poimaju kao samo jedna u nizu kulturnih zajednica, može biti nebrojeno mnogo, onda mogućnosti za konstrukciju „sveta & svega“ ima onoliko koliko ima i kultura – svaka sa svojim samoreferentnim sistemom verovanja, pravila i načina opravdanja tih pravila i verovanja. To je stav koji je izneo Piter Vinč, napadajući Evans-Pričardov iskaz da „veštice ne postoje“ (Winch, 1970[1964], 78–112).

I, gde nestade stvarnost? Stopila se s konceptualnom shemom. Iznevši mišljenje da srazmerno povećanju broja sistema predstavljanja svojstvenih konceptualnoj shemi, postavljamo sve skeptičniji i stvaramo ideju razlike između privida i stvarnosti, Heking zaključuje da: „Realizam i antirealizam nisu moguće doktrine dok nema kriterijuma za procenu da li su unutrašnji sklopovi stvari onakvi kakvim ih predstavljamo“ (Hacking 1983, 142). Uz to, „nove teorije su nova predstavljanja. One predstavljaju na različite načine, pa imamo nove vi-

dove stvarnosti. [...] Čim predstave počnu da se takmiče, moramo se zapitati šta je stvarno. Antirealizam nema nikakvog smisla onda kad na raspolaganju stoji samo jedna predstava“ (ibid., 132). Prema ekstremnom čitanju Kuna, ne postoji kriterijum na osnovu kog bi bilo moguće odlučiti koja je predstava stvarnosti ujedno i najvernija stvarnosti po sebi. Izbor predstava je plod društvenih pritisaka (Hacking 1983, 132) koji su u antropologiju stigli kad su antropološke predstave počele da se takmiče ne samo međusobno već i s predstavama koje o sebi imaju proučavani. Radikalna čitanja Kuna vode poimanju racionalnosti kao zatvorene, samoreferentne i potpuno paradigmatički proizvedene, što sobom nosi potencijal nesamerljivosti i antirealizma budući da u „različitim svetovima“ u kojima mogu živeti naučnici, kao i naučnici i proučavani, jedan te isti objekat može biti patka ili zec.

U slučaju antropologije, pod metodološko-epistemološko-metafizičkom lupom našli su se svetovi u kojima žive etnograf i pripadnik zajednice koju proučava. Razlog za to preispitivanje bila je „činjenica da je ‘realni svet’ u velikoj meri nesvesno izgrađen na jezičkim običajima određene grupe... Mi vidimo i čujemo i na ostale načine doživljavamo onako kako to činimo baš zato što jezički običaji društva stvaraju predispozicije za izvesne interpretacije“ (Sapir prema Vorf 1979[1956], 95).⁸² Iako je ovo stanovište antropologiji poznato bar od Herskovica, Sapira i Vorfa, u filozofiji nauke se izrazitiše ispoljava pod uticajem eksternalistički orijentisane struje koja naučnike sve više posmatra kao pripadnike različitih kultura (cf. Sindelić 2010), dok se u antropologiju kao bumerang vraća od osamdesetih godina XX veka kad, pod uticajem unutrašnjih i spoljnih činilaca, objašnjenje i razumevanje (i njihova legitimnost/validnost) počinju da se čitaju kao pisanje ili opisivanje Drugih onakvih „kakvi zaista jesu“ i kad se problematizuje legitimnost „mimezisa“ tuđe stvarnosti.

Ontološko-epistemološki spor koji se tokom šezdesetih godina XX veka vodio oko toga da li komponentna analiza otkriva stvarnost, kao i polemike oko Gercovog „značenjskog

realizma“ i „faks modela kulture“, još će se više zakomplikovani osamdesetih godina kad je u raspravi o „stvarnosti“ kulture uključeno umnogome politički opterećeno pitanje opisivanja/predstavljanja kultura „onako kako se one same ne bi predstavile“. Kako zapaža Milenković (2003, 34–35):

Etnografski realizam dobio je svoj rani profil, koji ga je pratio kroz 1980-e i deo 1990-ih godina, i koji je sa tradicionalno internalističkih epistemičkih problema pažnju teoretičara etnografije skrenuo na eksternalističku kritiku politike etnografskog predstavljanja. [...] U pokušaju da se proučavana stvarnost realistički predstavi, etnografski realizam je stvarao *mimesis*, sintezu istraživačevih iskustava u vidu „njihove“, a ne imitacije ili evokacije proučavane stvarnosti. Time je etnografska stvarnost falsifikovana a proučavane kulture nepovratno (obzirom na činjenicu da su do sredine XX veka proučavane samo jednom) globalno predstavljene u svetlu u kom se same verovatno ne bi predstavile. Tokom ovog dijagnostičkog procesa metodološka kritika etnografskog realizma zakoračila je u domen etike.

Kritike na račun „falsifikovanja“ stvarnosti proučavanih polazile su od situiranosti svake posmatračke i predstavjačke pozicije i upotrebe antropoloških proizvoda. Realizam je kritikovan kao holističko nastojanje da se s jedne pozicije opiše, razume i predstavi sveukupnost etnografske stvarnosti; kao holistička strategija koja onemogućava kulturnu kritiku i koja stvara privid da je antropolog u povlašćenom položaju da datu stvarnost razume i opiše (obično pod velom autoriteta koji se stiče retoričkom konstrukcijom stvarnosti kojom se čitalac uverava: „Tamo ste jer sam ja, antropolog, bio tamo“). Inače dinamična, etnografska stvarnost ostaje zarobljena u nepokretni etnografski prezent koji kulturu predstavlja kao homogenu i determinišuću. Pritom je kultura zarobljena u samo jedan deo tog prezenta koji se proglašava za opšti, i to onakav kakav je viđen očima antropologa X, a kako ga možda ne bi video antropolog Y, a kamoli pripadnik A proučavane

zajednice, koji ga možda vidi drugačije nego pripadnik B iste te zajednice (v. Milenković 2003, 34–37).

Samorefleksivnim sagledavanjem naučne kulture kao jedne od mogućih kultura, pitanje „stvarnosti“ entiteta na koje upućuje neko verovanje i kriterijuma za opravdanje i utemeljenje tog verovanja prebacuje se sa tradicionalnog predmeta proučavanja na teren opravdanja i utemeljenja same antropološke metodologije. Ono što je relevantno kad je reč o raspravama o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antropologije jeste pitanje da li je konsenzus naučne ili društvene zajednice taj koji proizvodi čitav niz različitih (potencijalno nesamerljivih) teorija, zasnovanih na različitim (i potencijalno nesamerljivim) premisama, koje na različit (i potencijalno nesamerljiv) način oblikuju stvarnost. S tim je povezano i pitanje da li je moguće pronaći vankontekstualni kriterijum na osnovu kojeg bi se moglo prosuditi između suparničkih teorija (bilo antropoloških među sobom ili antropoloških i domorodačkih). Ova pitanja mogu biti neiscrpan predmet antropološkog proučavanja, ali i društvena noćna mora onda kad se čitaju kroz prizmu rešavanja društvenih sukoba ili uobličavanja „dobrog“ i „pravednog“ društva prema univerzalnim standardima. Čini se da se još jednom, iznova, nameće pitanje – šta su ciljevi discipline? Da li antropologija treba da *proučava* (potencijalno na drugačijim „čvrstim temeljima“ ustrojen) konsenzus ili treba da ga (u skladu s onim što smatra „čvrstim temeljem“) *nameće*, čime potencijalno sprečava razumevanje šta je uopšte konsenzus, zašto mu se teži ili ne teži, ko to čini i kojim sredstvima, i u skladu s kakvim ciljevima?

Da postoje mnoga sredstva za prosuđivanje među različitim (domorodačkim) teorijama, da svaka ima svoje argumente, ustanovljene na različitim (kulturnim, metafizičkim) premisama, jeste opšte mesto kontekstualističke antropologi-

je, bilo da je reč o Boasu, Malinovskom, Evans-Pričardu ili Gercu. Oni, međutim, ne postavljaju kao ključno pitanje koja je od tih teorija istinita ili koja je vernija stvarnosti. Ta vrsta pitanja dobija značaj onda kad se antropologija shvati kao globalni prosvetiteljski poduhvat (cf. Let 2001), onda kad se antropološki iskazi izmeste iz sfere znanja o različitim kulturama i pročitaju kao (ne)objektivno predstavljanje stvarnosti Drugih ili kad se pokuša da, kao „objektivni“, budu iskorišćeni u svrhe krojenja praktične društvene politike. Čini se da se pitanja „stvarnosti“ i „istine“ mahom postavljaju kao neka vrsta alarma koji oglašava opasnost od idealizma i relativizma, od potencijalne nesamerljivosti koju oni sobom nose, kao i od eventualnih posledica anarhičnog stanja društvenih vrednosti koje Džarvi zgodno označava kao „odlukofobiju“ (Jarvie 1995, 59). Kako je cinično formulisao Fajerabend (Feyerabend 1999, 202; 208; 211):

Naivni racionalisti pretpostavljaju da postoje standardi i/ili pravila, kojima je, kakvi god oni bili, nužno pokoravati se i kojima se u praksi nauka najbolje pokorava. [...] Naivni racionalizam je filozofija osnivača zapadne kulture, i ona izbija u prvi plan u vremenima kriza i promena. [...] Relativizam, tvrde oni [racionalisti], otvara vrata haosu i proizvoljnosti. Strah od haosa, žudnja za svetom u kojem čovek neće morati da donosi bitne odluke, nego će uvek moći da računa na savet, nagone racionaliste da se ponašaju kao preplašena deca. „Šta da radimo?“, „Kako da izaberemo?“, uzvikuju oni kad se suoče s nizom alternativa, pretpostavljajući da izbor nije njihov sopstveni, već da se on mora učiniti prema standardima koji su (a) eksplicitni i (b) nisu i sâmi predmet izbora. Relativizam, međutim, u svet unosi izbor – otud i antipatije. [...] Međutim, na pitanja „Šta da radimo? Kako da postupimo? Kakvih standarda ima da nas vode?“ odgovara: „Sada ste odrasli, deco, i zato treba da pronađete sopstveni put.“

Koji su put racionalisti u antropologiji pronašli ne bi li njime krenuli i spasli se haosa i proizvoljnosti?

3.4. Pokušaj bekstva iz „hronosinklastičkog infundibuluma“

Zamisli samo da je tvoj tata najpametniji čovek koji je ikada živio na Zemlji i da zna sve što se može saznati i da je u svemu potpuno u pravu i da može dokazati da je u svemu potpuno u pravu. Sad zamisli neko drugo dete u nekom lepom svetu udaljenom milion svetlosnih godina, a otac tog deteta je najpametniji čovek koji je ikad živio u tom tako dalekom lepom svetu. I on je pametan i u pravu je isto koliko i tvoj tata. Obe tate su pametne, i obe tate su u pravu. Samo kad bi se ikada sreli, ušli bi u groznu raspravu zato što se ne bi slagali ni oko čega. E sad, možeš reći da je tvoj tata u pravu, a da tata drugog deteta greši, ali Vaseljena je jedno užasno veliko mesto. Ima dovoljno prostora za to da užasno mnogo ljudi bude u pravu. Razlog zašto obe tate mogu biti u pravu, a ipak zapodenuti groznu svađu jeste to što ima toliko mnogo načina da se bude u pravu. Ima, međutim, mestâ u Vaseljenu gde svaki tata konačno može razumeti o čemu drugi tata govori. To su mesta gde se sve različite vrste istine lepo uklapaju jedna s drugom kao delovi u solarnom časovniku tvog tate. Ta mesta zovemo hronosinklastičkim infundibulumima. Čini se da je Sunčev sistem prepun hronosinklastičkih infundibuluma. Sigurni smo da postoji jedan veliki koji voli da obitava između Zemlje i Marsa. To znamo zato što su jedan Zemljanin i njegov zemaljski pas uleteli pravo u njega. Mogli biste pomisliti da bi bilo baš lepo otići u neki hronosinklastički infundibulum i videti sve različite načine da se bude apsolutno u pravu, ali to bi bilo veoma opasno učiniti.

Kurt Vonnegut, *The Sirens of Titan* (1959)

Kad upozorava na opasne posledice relativizma, Spajro nastoji da razjasni da je kontroverza oko relativizma u antropologiji proistekla iz „brkanja kulturnog relativizma sa kulturnom varijabilnošću“ i iz nelegitimnog „poistovećivanja deskriptivnog, normativnog i konceptualnog relativizma“ (Spiro

1986, 259). Stanovišta istovetna njegovom prisutna su u opštoj metodologiji društveno-humanističkih nauka i filozofiji nauke, a na takve prigovore metodološki pluralista/anarhista Fajerabend odgovara da kritičari relativizma brkaju kulturni relativizam sa antinaučnim napadom na nauku (Feyerabend 1987, 38; kurziv N. K.):

Ne postoji sukob između naučne prakse i kulturnog pluralizma. Sukob nastaje samo onda kad rezultati koji se mogu smatrati lokalnim i preliminarnim i metodi koji se mogu interpretirati kao „pravila palca“, ne prestajući da budu naučni, ostanu zamrznuti i bivaju pretvoreni u meru svega ostalog – to jest, kad se od dobre nauke napravi loša, zato što je jalova, ideologija.

Fajerabend iznosi primedbe na račun monističkih argumenata kojima su se tokom istorije teorijsko-metodoloških sporova u društveno-humanističkim naukama pluralisti suprotstavljali tvrdnjom da dobra društveno-humanistička nauka postaje loša nauka, ideologija, onda kad se apriorne pretpostavke proglase za opšte i tako učine neempirijskim (i, istini za volju, jednako neopovrgljivim kao i „nenaučne“ interpretacije) i etnocentričnim. S druge strane, Fajerabend zamera kritičarima relativizma isto ono što su pluralisti „razumevači“ u antropologiji zamerali monistima „objašnjačima“: kulturnu pluralnost treba opisati, proučavati i razumeti, a avet relativizma je duh kojeg su umnogome izmislili sami antirelativisti (v. Feyerabend 1987). Gerc je takođe tvrdio da bauk relativizma živi od mašte svojih kritičara i da relativizam ne vodi posledicama koje mu se pripisuju (Gerc 2007[1984], 58):

Moralne i intelektualne posledice koje, kako se obično pretpostavlja, proističu iz relativizma – subjektivizam, nihilizam, nekoherentnost, makijavelizam, etički idiotizam, estetsko slepilo i tako dalje – zapravo ne proističu iz njega, tako da su obećane nagrade za izbavljenje iz njegovih kandži [...] zapravo iluzorne.

Racionalisti, međutim, ne misle da su njihovi motivi i njihove borbe izmišljeni. Ako se kulturni relativizam kao metodološko sredstvo u kontekstu otkrića poistoveti s metodom u kontekstu opravdanja, postajemo „pesimistični kantovci“ koji se nikad neće izbaviti iz tamnice svojih konceptualnih okvira. Ako se poistovete deskriptivni, normativni i epistemološki relativizam, svaka kultura postaje samoreferentna, a svaka nauka izjednačena s kulturom sa njenim samoreferentnim, tj. cirkularnim sistemom verovanja o stvarnosti i kriterijumima/pravilima opravdanja tih verovanja. Kada metodološki monisti pokušavaju da proteraju avet relativizma iz antropološke kuće, oni pokušavaju da proteraju ideju da je „sva nauka etnonauka“ ili „etnologika ili sociologika“ (Spiro 1986, 261). Oni kritikuju relativističko viđenje same nauke prema kom ispada da postoje „jevrejska fizika, azandska fizika ili kineska fizika“ i brane shvatanje da postoji samo jedna i jedinstvena svetska nauka (Jarvie 1984, 747–748).

Kritičari relativizma, dakle, imaju prigovor na:

- (1) relativizam shvaćen kao antinaučno stremljenje discipline koje onesposobljuje antropološki eksplanatorni aparat (u metodološkom registru) i
- (2) nedopustive društveno-političke i etičke posledice relativizma (u društveno-političkom i etičkom registru).

Ne čudi što je Fajerabend, živo razmatrajući pitanje kulturnog relativizma, izneo tvrdnju sličnu Gercovoj tvrdnji da je „ono što izgleda kao debata o širim implikacijama antropoloških istraživanja, zapravo, debata o tome kako da se s njima živi“ (Gerc 1984, 61). Fajerabend je, naime, ustvrdio da (Feyerabend 1987, 84; kurziv N.K.):

kulturni relativizam [...] se ne tiče koncepata (iako mnoge njegove moderne verzije jesu konceptualne verzije), nego *ljudskih odnosa*. On razmatra probleme koji nastaju kad se

drugačije kulture, ili kad se pojedinci s drugačijim navikama i ukusima, nađu u sukobu.

Pitanje kako izbeći da se relativizam kao metodološko sredstvo ne izjednači s relativizmom koji izlazi iz usko metodoloških okvira i u društvenom životu ne proizvede „odlukofobiju“ niukoliko nije novo pod antropološkim suncem i svakako nije problem koji se javlja kao posledica „nenaučnih“ pristupa koji bujaju navodno, pre svega, od vremena Gercove antinaučne antropologije. Na primer, Klakon je 1944. godine napisao (Kluckhohn 1949[1944]):

Koncept kulture, kao i bilo koja drugi korpus znanja, može biti zloupotrebljen i pogrešno interpretiran. Neki se pribojavaju da će princip kulturne relativnosti oslabiti moralnost. „Ako Bugabuga to rade, zašto ne možemo i mi? Ionako je sve relativno.“ Ali, ovo je upravo ono što kulturna relativnost *ne* znači. Princip kulturne relativnosti ne znači da činjenica što je članovima nekog divljeg plemena dozvoljeno da se ponašaju na određeni način daje svim zajednicama intelektualno pokriće za takvo ponašanje. Naprotiv, kulturna relativnost znači da se o prikladnosti bilo kog pozitivnog ili negativnog običaja mora suditi u svetlu toga kako se te navike slažu s ostalim navikama grupe.

Ovakav pristup zajednički je mnogim predstavnicima boasovske antropologije, pa je tako, na primer, i Louvi tvrdio da (prema Feinberg 2007, 782–783):

Moderna naučna procedura podrazumeva uzdržavanje od *svih* subjektivnih izjava. Antropolog kao pojedinac ne može a da ne reaguje na strane pojave u skladu sa sopstvenim nacionalnim ili individualnim normama. Kao naučnik, međutim, on isključivo beleži kanibalizam ili čedomorstvo i, ako je to moguće, te običaje objašnjava.

Boasovce je, naravno, moguće teretiti za nedoslednost. Oni su, naime, smatrali da su moralni standardi istorijski uslovljeni, isto kao što su to i izgled grnčarije ili narodne

priče. Kao sva kulturna obeležja, vrednosti se razlikuju od društva do društva i stoga nije opravdano donositi natkulturne sudove. Međutim, boasovci su radili upravo ono što su tvrdili da ne treba raditi: zastupali su jedan univerzalni moralno-politički standard. To je bio standard tolerancije kojim se nalaže da ne treba da sudimo o kulturnoj različitosti i da treba da dopustimo ljudima da žive onako kako sami odaberu (Hatch 1997, 376). Gerc je svoje viđenje antropologije kao antiprovincijalističke discipline koja teži razumevanju i toleranciji okarakteristao kao politički stav (v. Geertz 2007[1984]). Međutim, dok je u američkoj antropologiji prve polovine XX veka kulturni relativizam bilo moguće koristiti kao metodološko sredstvo samo implicitno utemeljeno na moralno-političkom stavu – stavu tolerancije – tolerancija se, onda kad je relativizovana kao lokalni običaj liberalnog Zapada, više nije mogla smatrati moralno-politički neutralnim stavom. Zbog iste nedoslednosti Gelner će kritikovati Gercov antiantirelativizam kao vid „provincijalnog apsolutizma“ (Gellner 2000[1992], 75):

Pro-relativizam (ili, ako baš hoćete, anti-anti-relativizam) što ga zagovara Geertz, u stvari je izraz čistog provincijalizma, onog kojem bi se on želeo suprotstaviti. Kada se neočekivano spotakne o otkriće da je njegova kultura jednostavno jedna od mnogih, a ne naprosto prirodni te sam po sebi očiti odraz prirodnog stanja stvari, provincijalni apsolutist postane opsednut idejom o pluralnosti gledišta. Osjećajući se pomalo krivim zbog toga što je bogatiji i jači od drugih, on će svoj dobronamjerni i benigni kulturalni „hermeneutički“ egalitarizam povezati sa zbacivanjem lo-gičkog i političkog gospodstva. Čineći to, on će u stvari na neki bizarni način upasti u svoj prijašnji etnocentrizam, no u novom obliku.

Džarvi, Gelner i Spajro – koji sebe vide kao živi zid koji antropologiju brani od pošasti što ih relativizam nehotično povlači za sobom i društvo čuva od aveti relativizma – kritikuju epistemološki relativizam smatrajući da on vodi onemo-

gućavanju međukulturnog razumevanja i razaranju eksplanatorne moći same discipline. Dodajući tvrdnji da relativizam ograničava prostor za učenje na greškama tvrdnju da on vodi potencijalno nesagledivim posledicama u društvenoj sferi, oni probleme koji pripadaju sferi metodoloških rasprava (na primer, razumevanje/objašnjenje Drugih i provera validnosti tih razumevanja/objašnjenja) stapaju s problemima koji pripadaju društvenoj sferi. Džarvi (Jarvie 1983, 45) ističe da nas relativizam:

ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti razoružava, dehumanizuje i čini nesposobnim da ulazimo u komunikativnu interakciju; tj. onesposobljava nas za komparativnu kritiku na nivou kultura, potkultura, pojedinaca; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostora za kritiku. Drugim rečima, iza relativizma vreba nihilizam.

Relativizam je uspostavljen kao plemenita doktrina, kao reakcija na pretpostavljeni dogmatični objektivizam i antirelativizam zapadne kulture, ne bi li se obezbedilo razumevanje i uvažavanje tuđih kultura, verovanja, ideja i praksi, kao lek protiv dogmatizma, uskogrudosti, provincijalizma i etnocentrizma. Međutim, postavlja se pitanje gde povući crtu tolerancije u društvenoj sferi (Jarvie 1983, 53; cf. Lukes 1974)?

Kao što tolerantno društvo ne može tolerisati ubicu, tako ni tolerantan antropolog ne može tolerisati društvo koje obezglavljuje i jede antropologe.

Džarvi je, nimalo neočekivano, i u tome sledio Poperov trag. Naime, kad brani racionalizam u društvenom životu, što podrazumeva da se sukob između dveju suprotstavljenih strana rešava argumentima, a ne nasiljem kao mogućom posledicom relativizma, Popper piše: „Ne smete bezuslovno prihvatiti princip da tolerišete one koji su netolerantni; ako to učinite uništićete ne samo sebe već i stav tolerancije“ (Popper 2002[1963], 504). Dakle, relativizam, smatraju racionalisti, sa svojom preširokom tolerancijom i liberalnim idejama, upijaju-

či „previše konteksta“ u eksplanans, može biti kontraindikovano (cf. Gellner 1970), zato što može prerasti u solipsizam, koji pak posredno opravdava nemoralnost jer onemogućava ne samo razumevanje uzroka neprihvatljivih društvenih pojava ili oblika ponašanja nego i njihovu objektivnu kritiku. Racionalisti su, dakle, zabrinuti da relativizam ne postane pokriće za to da se, u kontekstu opravdanja, brani antinaučna ideja nesamerljivosti kultura i moralno nedopustiva nemogućnost međukulturnog razumevanja ili kritike u društvenoj sferi. Relativizam, prema njihovom mišljenju, stoga vodi u solipsizam, nihilizam, netolerantnost, neliberalnost, dogmatizam ili neorasizam sa katastrofalnim društveno-političkim i etičkim posledicama.

(1) Jedna linija kritike relativizma⁸³ oslanja se na *logičku* strategiju osporavanja legitimiteta relativizma kao samopobijajućeg, već uveliko oprobano u opštoj metodologiji, filozofiji nauke i analitičkoj filozofiji (Dixon 1977; Davidson 1974; Putnam 1981; Njutn Smit 2002).

Naime, relativizam je samopobijajući i samom sebi služi kao protivprimer. Reći da je istina kulturno relativan pojam je ne samo univerzalan sud koji pobija partikularnost kao osnovno uporište relativizma, već je pritom ta istina relativna i zavisi od konteksta koji tu istinu proizvodi. Reći da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni znači, dakle, negirati kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz kojih taj zaključak crpe svoju snagu. Kako ističe Džarvie (Jarvie 1967, 228):

Ako je kontekstualizam istinit, onda ne možemo biti u stanju da sudimo o istini kontekstualizma jer je sve relativno u odnosu na kontekst.

Stoga, ako tvrdimo da shvatanje o kulturnom poreklu nauke podriva autoritet naučnih iskaza, zašto ne bismo isto tako tvrdili i da, na primer, shvatanje o kulturnom poreklu interpretativne antropologije podriva autoritet *njenih* iskaza (Lett 1991, 315–316; cf. Nutini 1971; Spiro 1996)?

(2) *Metodološka* linija kritike relativizma uporište nalazi u određenoj *slici nauke* prema kojoj bi, po mišljenju racionalista/realista, antropologiju trebalo normirati – kako bi zadržala svoju eksplanatornu moć i naučni karakter koji relativisti prete da ugroze – kao i teorijskom poimanju *kulture* kao eksplananduma. Primera radi, Onger je „pre svega zbog toga što tekuća struja mišljenja ide nasuprot naučnim pristupima“, realizam video kao zalag naučnosti, kao pristup koji nudi „definiciju kulture koja je u operativnom i konceptualnom smislu jasnija od kulture shvaćene kao zajedničko znanje ili norme“. Realizam je branio oslanjajući se na sliku nauke u kojoj se uzročno objašnjenje smatra jedinim tipom validnog naučnog objašnjenja: „Realizam se zanima za to kako se kultura uči, i kako se, jednom naučena, prenosi među pojedincima. [...] Budući da [u nenaučnim pristupima] dobijamo nepotpune informacije o *uzrocima i posledicama*, ti poluiskazi su u skladu sa čitavim nizom interpretacija umesto sa jednim, precizno određenim referentom“ (Aunger 1999, 98–99; kurziv N. K.). Spajro u svojoj kritici relativizma tvrdi da emske strategije koje cvetaju od šezdesetih godina postuliraju da su (Spiro 1986, 263; 265; cf. Spiro 1996):

kulture nesamerljive i da je sva nauka etnonauka [što vodi] pogrešnom stanovištu o naučnom objašnjenju. Objašnjenja su zasnovana na opštim teorijama, uzročnim zakonima i tome sličnom, koji se odnose na klase ili tipove fenomena, dok radikalni pluralizam kultura onemogućava da se klase i tipovi ustanove bez štete po „partikularnost i složeno tkanje“ svake kulture. [...] Epistemološki relativizam ugrožava validnost *naučnih*, to jest univerzalističko-eksplanatornih teorija o različitosti.

Spajro i Onger, dakle, pod naučnim objašnjenjem podrazumevaju objašnjenje koje se temelji na hipotetičko-deduktivnom modelu hempelovskog tipa. Uzimajući taj model objašnjenja kao neupitan, Spajro istim udarcem nastoji da ospori validnost objašnjenja izgrađenih na drugačijim slika-

ma nauke. On tvrdi da „naučne generalizacije tvrde da gde god i kad god se neka pojava ili događaj dešavaju, njihovo javljanje sledi sistematičan – tj. *predvidljiv* – odnos s nekim drugim objektom ili pojavom“ (ibid., 270; kurziv N. K.). O tome koliko se predviđenje može (ili pak – ne može) posmatrati kao objašnjenje ili temelj provere validnosti objašnjenja bilo je reči u prethodnoj monografiji iz ove edicije (Kulenović 2016, 81–129).

Džarvi je – po običaju sledeći Poperovu teoriju nauke i njegovo stanovište da je deduktivno-kauzalno objašnjenje jedino legitimno objašnjenje u bilo kojoj nauci – izneo i stanovište koje je srazmerno slično Spajrovom. Ustvrdio je da je „objašnjenje u antropologiji deduktivnog karaktera, koliko god taj karakter mogao biti skriven“, „da je iskaz objašnjen ako i samo ako može biti valjano dedukovan iz skupa drugih iskaza“ (Jarvie 1967, 235), da su „antropolozi naučnici koji predlažu proveru podložne pretpostavke koje bi trebalo da reše antropološke probleme“ i da je „empirijska kritika datih pretpostavki jedna od funkcija terenskog rada“ (ibid., 239). Polazeći od deduktivnog modela objašnjenja, Džarvi je tvrdio da kultura ne može služiti kao eksplanans, kako bi to želeli metodološki pluralisti – ili relativisti i simbolički antropolozi koji su u Džarvijeve oči često sinonim za nenaučnike (npr. Jarvie 1976) – verujući da je kultura „terminološki artefakt koji ništa ne objašnjava“ (Jarvie 2000, 541). Stoga antropolozi koji u svom objašnjenju postavljaju kulturu kao eksplanans, smatra Džarvi, dižu ruke od ozbiljnog intelektualnog pitanja koje je doprinelo rađanju njihove discipline – od objašnjenja kulturnih razlika (ibid., 546).

Slično je tvrdio i Haris, okrećući kritičku oštricu ka idealističkom poimanju kulture. Idealističko poimanje kulture smatrao je ogromnom ali veoma rasprostranjenom zabudom utkanom u antropološke teorije druge polovine XX veka (Harris 1999, 22; 27):

Kad definišemo kulturu kao čistu ideju koja upravlja društvenim ponašanjem, mi zapravo zastupamo jedan popula-

ran paradigmatički princip čija naučna vrednost teško može biti očigledna. Iz moje kulturnomaterijalističke perspektive, naglasak na iskazu da ideje rukovode ponašanjem, a ne obrnuto, jeste zabluda nad zabludama savremenih antropoloških teorija. [...] Objašnjenja kulturnog ponašanja koja polaze od premise da ideje rukovode ponašanjem, a ne obrnuto, osuđene su da budu ćorsokaci. Takva objašnjenja ne mogu da specifikuju nijedan uslov koji bi objasnio uočene promene u kulturnom repertoaru osim nekih dodatnih, prethodnih ideja.

Kao dosledni zastupnik nomotetske antropologije i materijalističkih objašnjenja, Haris je smatrao da se idealistička objašnjenja koja kulturu sagledavaju kao samosvojni skup zajedničkih vrednosti, ideja, pravila i verovanja ne samo suočavaju s problemom beskonačne regresije već nisu ni u stanju da objasne, na primer, uzročni lanac koji je doveo do nestanka nuklearne porodice u Americi, zajednice koju su činili žena domaćica, nekoliko dece i muškarac hranitelj, niti, na primer, zabranu svinjetine u ishrani pripadnika judaističke i islamske vere. Objasniti taj tabu, tvrdi Haris, nužno znači povezati to ponašanje s materijalnim okruženjem u kom se ono odvija (ibid., 26–27).

Nasuprot Harisu, zastupnik idealističkih objašnjenja Dandrade je tvrdio sledeće (D'Andrade 1999, 16):

Jedan od razloga za premeštanje lokusa kulture s ponašanja na ideje bio je što, ako je kultura definisana kao zajedničko ponašanje, nije moguće koristiti koncept kulture da bi se objasnilo zašto se Japanci ili Pukapuke ponašaju tako kako se ponašaju. Ako se termin „kultura“ odnosi na ono što neka grupa ljudi radi, onda samo unosimo zabunu kad kažemo da neka grupa ljudi radi to što radi zbog svoje kulture. U smislu „sveukupnosti ponašanja“, koncept kulture nema nikakvu eksplanatornu vrednost.

Oni antropolozi koji relativizam kritikuju s antiidealističke pozicije smatraju da idealistička objašnjenja svode an-

tropologiju na neeksplanatorno, banalno i intelektualno neodgovorno beleženje „neobičnih običaja egzotičnih naroda“ (Spiro 1986, 276; cf. Jarvie 2007, 578). Idealistička objašnjenja „potcenjuju značaj uzročnosti u društvenoj nauci i predlažu neadekvatan koncept provere interpretacija“ (Martin 1993, 275, 269–270). Racionalisti i realisti smatraju da se relativističkim pristupima (pod koje neretko grupno podvode idealiste, fenomenologe, semiotičare, simboliste, hermeneutičare, interpretativiste, dekonstruktiviste i postmoderniste) proizvode nizovi jednakovrednih stvarnosti (Gellner 1992).

U filozofiji je američki filozof Hilari Patnam izneo srazmerno slično gledište, ustvrdivši da (Putnam 1981, 122; kurziv u originalu):

relativista, na kraju, ne može da napravi razliku između *u pravu sam i mislim da sam u pravu*; a to, na kraju krajeva, znači da ne postoji razlika između *tvrdnje* ili *mišljenja*, s jedne strane, i *pravljenja buke* (ili *proizvodnje mentalnih slika*), s druge strane. Ali, to znači (prema tom shvatanju) da ja nisam *mislilac*, nego *puka* životinja. Držati se takvog shvatanja ravno je mentalnom samoubistvu.

Deskriptivni relativizam *ne* vodi automatski normativnom i epistemološkom relativizmu: tvrdnje o moralnosti i istini variraju diljem prostora i vremena, ali iz toga ne sledi da istina i moralnost zavise od društvenih, kulturnih ili istorijskih činilaca. Istina-za-nas i istina-za-vas jednostavno ne znači Istinu (Jarvie 2007, 564).⁸⁴ Kao što je moguće, a sasvim je i izvesno, da nauka, kako su tvrdili i Poper i Kun, uvek *jeste* uronjena u istorijski promenljiv sadržaj raznih metafizičkih močvara, ono što je uvek i svuda čini naučnom *jeste* njena univerzalnost. Dakle, logički je sasvim moguće da nauka istovremeno bude i proizvod određene kulturne tradicije i sredstvo sticanja objektivnog transkulturnog znanja (Lett 1991, 315–316).⁸⁵ Koliko god se tvrdilo da teorije, konceptualne sheme, paradigme ili kulture duboko i sveobuhvat-

no utiču na ljudsku percepciju, konstrukciju i razumevanje stvarnosti, ta je tvrdnja potpuno drugačijeg reda od tvrdnje da ne postoje objekti, objašnjenje ili razumevanje koji su nezavisni od teorije. Relativisti, dakle, tvrde racionalisti, nemaju mehanizme pomoću kojih bi se razdvojila nauka od nepotrebljivih informacija, nauka od nenauke, dobre teorije od loših, objektivna stvarnost od subjektivnih maštarija (Bunge 1985; cf. Gelner 1992). Posledica je društveno neodgovorna i intelektualno prizemna antropologija koja ništa ne objašnjava, nego eventualno može, umešno ili nespretno, da čita u kontekstu (v. Little 1991, 68–91). Tako ustrojenoj antropologiji nedostaju ključni elementi koji, iz perspektive antropologa što slede deduktivno-kauzalnu sliku nauke, čine srž nauke: nedostaje joj ponovljivost, intersubjektivno proverljiva naučna građa koja bi doprinela kumulativno shvaćenom znanju, generisala opšte zakone ili iz njih dedukovala objašnjenja (v. Shankman 1984).

Međutim, upravo je slika nauke na kojoj racionalisti/realisti i metodološki monisti zasnivaju svoju kritiku ono što metodološki pluralisti i relativisti nastoje da dovedu u pitanje. Oni smatraju da je deduktivno-kauzalno objašnjenje nemoguće ili destruktivno primeniti na društvene nauke zato što ontološka osobenost njihovog predmeta proučavanja iziskuje metodološki pluralizam. Ovaj spor antropologiju ponovo gura natrag u sporove koji su pokrenuti u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka (cf. Kulenović 2016, 25–81).

Na primer, Salins (Sahlins 1978), kritički sagledavajući Harisovo objašnjenje astečkog kanibalizma kao posledice univerzalne potrebe za proteinom, smatra da je za objašnjenje te pojave nužno otkriti značenja žrtve u astečkom sistemu obreda, simbola i mitova. Navodno univerzalni zakon (tj. potreba za proteinom) iz kog se dedukuje objašnjenje pojedinačnog slučaja (astečki kanibalizam), tvrdio je Salins, nije ništa drugo do etnocentrična projekcija američkih kulturnih tj. prehrambenih običaja, u kojima središnje mesto zauzima

meso, na navodno univerzalnu ravan. Za validno objašnjenje, smatrao je Salins, astečki kanibalizam je nužno sagledati u kontekstu vrednosti i simbola u kojima je ta praksa upražnjavana. S druge strane, Džarvi smatra da su neki antropolozi zadovoljni time što su napustili pretenzije na naučni karakter antropologije, i odbacili etnocentrizam kao parohijalan, a relativizam usvojili kao univerzalan. Međutim, neki antropolozi su možda navedeni na pogrešan zaključak da je, kako bi se izbegao etnocentrizam, nužno žrtvovati i samu ideju da je nekom društvu moguće pristupiti na naučan način. Mahom omalovažavajući nauku kao takvu, oni umesto nauke nude istoriju (Džarvi navodi Evans-Pričarda) ili literarnu vežbu (navodi Gerca, Liča, M. Daglas) (Jarvie 1976). Polarizovanje na kulturni relativizam i etnocentrizam Džarvi smatra pseudoproblemom budući da, po njegovom mišljenju, postoji srednji put, a to je samokritika ili racionalno mišljenje. Ideje nisu ispravne samo zato što su usvojene kulturom niti su netačne samo zato što ih je kultura odbacila: postoji mogućnost da se istina razdvoji od onoga šta neko misli ili veruje da je istina (Jarvie 2007, 575, 578, 581).

Međutim, problem je u tome što su predmet spora upravo opseg mogućnosti samokritike i kriterijumi racionalnog mišljenja. Taj nas problem još jednom vraća u nerešenu raspravu o racionalnosti, a oslanja se na još starije pitanje pokrenuto u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka: ono što jedni smatraju dovoljno čvrstim da posluži kao eksplanans jeste ono što druga strana nastoji da preispita kao eksplanandum. Oni koji se oslanjaju na navodne univerzalije da bi iz njih dedukovali objašnjenja ili iz njih izvukli zaključak o „ispravnosti“ mogu se teretiti za naturalističku grešku. „Čak i da postoje istiniti standardi koji su svuda prihvaćeni, iz toga ne sledi da su ti standardi ispravni“ (Feinberg 2007, 784). U filozofiji je svojevremeno nešto slično tvrdio Fajerabend – smatrajući da zapadnu (dakle, ne i univerzalnu) misao karakteriše nekoherentnost (Feyerabend 1987, 61):

Svet, onakav kakvim ga opisuju naučnici i antropolozi, sastoji od (društvenih i fizičkih) oblasti sa specifičnim zakonima i koncepcijama stvarnosti. U društvenom domenu, imamo prilično malo stabilnih društava koja su uspjela da opstanu u svom okruženju i koja su pokazala visok stepen adaptivnih moći. U fizičkom svetu, imamo različite tačke gledišta, validne u različitim oblastima, ali neprimenljive izvan njih. Neki od tih pogleda su opštiji – to su razna filozofska i zdravorazumska stanovišta koja utiču na konstrukciju „stvarnosti“. Pokušaj da se osnaži univerzalna istina (ili univerzalan način otkrivanja istine) vodio je u katastrofu u društvenom domenu ili u prazni formalizam, koji su udruženi s nikad neispunjenim obećanjima u prirodnim naukama.

Fajerabendova tvrdnja je ekvivalentna, na primer, Evans-Pričardovom ili Gercovom stanovištu da je generalizacije destruktivno primeniti u antropologiji jer je etnografske nalaze veoma teško uklopiti u neku vrstu „opšte teorije kulture“ (Geertz 1973, 25):

Teorijske formulacije lete toliko nisko iznad interpretacija kojima upravljaju da izvan njih nemaju mnogo smisla. To je tako ne zato što nisu opšte (jer da nisu opšte ne bi bile teorijske), nego zato što, iskazane izvan svoje primene, jesu ili opšta mesta ili su prazne.

Time je reprodukovana rasprava između zastupnika „fizičkih“ i zastupnika „kosmografskih“ metoda započeta krajem XIX veka, rasprava koja je tokom čitavog XX stoleća, u raznim kontekstima, vođena kao borba između naturalista, pozitivista, „objašnjavača“, univerzalista, „etičara“, racionalista s jedne strane i antinaturalista, antipozitivista, hermeneutičara, „razumevača“, partikularista, „emičara“, relativista s druge (cf. Kulenović 2016, 30–60). Oni antropolozi koji su se, od druge polovine XX veka, svrstavali na prvu od ovih dveju strana branili su antropologiju koja dedukuje objašnjenja iz univerzalnih premise, dok su oni koji su se svrstavali na drugu stra-

nu optuživali prve da su njihova objašnjenja etnocentrična, konstruisana kroz prizmu zapadnih kuturnih pretpostavki zamaskiranih u univerzalne „zakone“.

(3) Kultura *ne može* služiti kao *eksplanans*, što je tvrdnja u prilog kojoj se, osim onih razloga iznetih u prethodnoj tački, dodaju i metafizički, epistemološki, empirijski i politički. S jedne strane, simboli, verovanja, ideje i značenja nemaju uzročnu moć jer nisu „stvarni“, te ne mogu ni služiti kao *eksplanans* (Spiro 1996; cf. Roth 2003). S druge strane, kultura *ne može* služiti kao *eksplanans* jer je, kako je Salins cinično konstatovao devedesetih godina, u opticaju „pomodna ideja da ne postoji ništa što je prikladno nazvano ‘kulturom’“, tj. ne postoji takav „opredmećeni entitet jer su granice navodnih ‘kultura’ neodređene i propusne“ (Sahlins 1993, 15). Naime, kulture nisu ono što antropolozi misle da one jesu: kulture nisu homogene, omeđene, skladne, determinišuće celine. Pošto kultura kao takva postoji stvarno samo kao analitički model u imaginaciji etnografa,⁸⁶ potpuno je pogrešno brkati analitički model sa stvarnošću na koju se ti modeli odnose.

Razlozi zbog kojih se kulturi odriče stvarnost, a time i *eksplanatorna* moć, mogu biti:

- (a) empirijski: „primitivne“ izolovane kulture su sve ređa pojava (npr. Jarvie 1975, 255). Na primer, Gellner je to ilustrovao tvrdnjom da „ne možemo ljudima preporučiti da se u Rimu ponašaju kao Rimljani budući da Rim više nije omeđen stalnim ili jednoznačnim granicama“ (Gellner 2000[1992], 87). U tom smislu, homogene, čvrsto integrisane kulture pomoću kojih objašnjavamo verovanja i običaje proučavanih i monografski ih predstavljamo – jednostavno *ne postoje* (Jarvie 2000a; McLachlan & Scott 1985);
- (b) metafizički, teorijski i politički: ne postoje niti su zapravo ikad postojale jasno omeđene, homogene, zatvorene, stabilne i skladne kulturne celine, one-kve kakvim ih antropolozi teorijski zamišljaju. Na-

protiv, kulture su vazda bile nekonzistentne, iznutra diferencirane (polom, klasom, dobi, društvenim statusom, neravnomernom raspodelom moći), konfliktne i neprestano promenljive. Antropolozi su, naime, opredmetili sopstvene analitičke modele, pobrkali su stvarnost sopstvenih konstrukcija sa samom etnografskom stvarnošću.

Antropologija se od osamdesetih, a posebno od devedesetih godina XX veka našla u paradoksalnoj situaciji. Naime, kad su teorijsko-metodološki orijentisani antropolozi gotovo odustali od upotrebe koncepta kulture zbog toga što je epistemološki naivan i politički opasan (v. Milenković 2007c; 2014), kultura se našla na „svačijim usnama“: „Tibetanci i Havajci, Odžibve i Kvakijutli, Eskimi i Mongoli, australijski domoroci, Balinežani i Kašmirci, novozelandski Maori: svi su otkrili da imaju ‘kulturu’“ (Sahlins 1993, 3), „svi govore o svojoj ‘kulturi’ koristeći tu reč ili neki približni lokalni ekvivalent kao vrednost koju valja poštovati, biti joj privržen i braniti je“ (Sahlins 1995, 13). Kako je pomalo oporo primetio Hanerc (Hannerz 1996, 30):

Čini se da su ljudi najednom počeli da se slažu s nama antropolozima; kultura je svuda. Imigranti je imaju, imaju je korporacije, imaju je mladi ljudi, žene, imaju je čak i muškarci srednjih godina, svako u svojoj sopstvenoj verziji. Kad se te verzije sretnu, govori se o „sudaru kultura“. [...] Gledamo reklame u kojima se veličaju „kultura kreveta“ i „kultura sladoleda“ [...] Neko bi mogao pomisliti da bi uspeh onoga što je antropolozima dugo bio omiljeni koncept trebalo da ih usreći. U stvari, on nas u ovom trenutku čini krajnje nervoznima iz raznih razloga. Nasuprot pobeđničkom tonu, a umnogome upravo zbog njega, čini se da je koncept kulture još više osporen ili još podložniji osporavanju.

Kad se kultura našla na „svačijim usnama“, mnogi antropolozi su počeli da podozrevaju da je koncept kulture –

prvobitno stvoren kao metodološko sredstvo za razumevanje Drugih i lek protiv etnocentrizma, rasizma i nejednakosti – možda počeo da igra suprotnu ulogu, da je „odslužio svoje“ (Clifford 1988, 274) i da sad valja pisati „protiv kulture“ (Abu-Lughod 1991). U antropologiji je kultura, pre svega onakva kakvu su konceptualizovali funkcionalisti, struktural-funkcionalisti, etnonaučnici i interpretativni antropolozi, kritikovana s različitih teorijskih pozicija kao statična, homogena, opredmećena i esencijalistička, kao koncept koji previđa ne samo razlike među pojedincima koji navodno dele istu kulturu, njihove međusobne sukobe, njihovu delatnu sposobnost da kulturu menjaju nego i neravnomernu raspodelu znanja, moći i privilegija, i to ne samo između proučavanih i antropologa već i među samim proučavanima (v. Brightman 1995). Koncept kulture kao izolovane, statične i homogene sagledan je kao „empirijski neosnovan, teorijski obmanjujući i moralno upitan“ (Brumann 1999, 6). Previđajući promene i nedoslednosti, sukobe i protivrečnosti u okviru kulture, stvarao je utisak da ono što se menja zapravo „nije kulturno“ (Rosaldo 1989, 27–28; 209).

Kad je kultura postala politička i pravna stvarnost, antropolozi su počeli da tvrde da je ona zapravo „antropološka apstrakcija“ (Borofsky 1994, 245) koja je zabunom opredmećena i pretvorena u suštinsko svojstvo koje ravnomerno deli jedna grupa ljudi.

Međutim, stanovište da je pogrešno opredmetiti sopstvene „antropološke apstrakcije“, tretirajući ih kao ontološki postojeću stvarnost koja se potom koristi kako bi objasnila iste one interakcije na osnovu kojih je antropološka apstrakcija kao analitička konstrukcija isprva i izgrađena, zapravo nije novo u antropologiji. Navedimo kao primer Sapirovu kritiku Krebera koja datira još iz druge decenije XX veka. Naime, kritikujući čuveni esej u kom Kreber kulturu vidi kao „nadorgansku“ autonomnu celinu koju treba objasniti njom samom (Kroeber 1917), Sapiir iznosi mišljenje da su kulture zapravo samo analitičke konstrukcije istraživača koje niti

imaju ontološko utemeljenje izvan uma antropologa niti postoje kao homogene celine (Sapir 1917). Sapir je Kreberovo zanemarivanje unutrašnje heterogenosti onoga što zovemo „kulturom“ i zanemarivanje doprinosa pojedinaca kulturnim promenama označio kao „apstrakcionistički fetišizam“ koji počiva na „dogmatizmu i klimavoj metafizici“ (prema Darnell 1997, 46). Zastupajući istu tezu koju je izneo kritikujući Krebera, Sapir je nešto kasnije ustvrdio da opredmećivanje kulture kao homogene celine zamagljuje raznolikost i promenljivost individualnih interpretacija kulturnih simbola. Antropologija se, kaže Sapir, ne bavi (Sapir 1949[1931], 104; 579; kurziv N. K.):

ni društvom, ni uzorcima primitivnih ljudi, ni presekom istorije primitivne kulture, nego ograničenim, mada neodređenim, brojem ljudskih bića koja su sebi dala privilegiju da se jedna od drugih *razlikuju* ne samo u pogledu onoga što se obično smatra „njihovim ličnim stvarima“ nego i u pogledu pitanja koja očigledno prevazilaze lične brige pojedinca, a koje, po definiciji antropologa, implicira koncepcija nedvosmisleno omeđenog društva sa kulturom koju je moguće nedvosmisleno otkriti. [...] Iako o društvu često govorimo *kao da* je u pitanju statična struktura definisana tradicijom, ono nije ništa od toga, već je vrlo zapetljana mreža delimičnog ili potpunog razumevanja među pripadnicima organizacionih jedinica razne veličine i složenosti [...] Ono je *samo prividno statičan* skup društvenih ustanova; njega zapravo svakodnevno *obnavljaju i na stvaralački način ponovo potvrđuju* određeni činovi komunikacijske prirode koji se odvijaju među *pojedincima* koji u njemu učestvuju.

Dakle, Sapir, a potom i Goldenvajzer i Radin, izneli su kritike na račun holističkog, homogenog, statičnog koncepta kulture koje su pola veka kasnije, pre svega pod spoljnim pritiscima, postepeno ponovo „otkrivale“ kritička, feministička, neomarksistička, postkolonijalna, scijentistička, postmoderna i, konačno, postkulturalna antropologija. Abu-Lugodova je,

osvrćući se posle nekoliko godina na svoj tekst u kom je proglasila da bi trebalo pisati protiv kulture (Abu-Lughod 1999, 13), ustvrdila:

Moj argument za pisanje protiv kulture razvijen je u kontekstu promišljanja kako napisati etnografiju o beduinskoj zajednici [...] koja bi odala priznanje složenostima, nesigurnostima i sukobima njihovog svakodnevnog života i individualnostima njenih pripadnika. Sledeći kritiku orijentalizma Edvarda Saida, radila sam veoma svesna načina na koji predstavljanje ljudi iz drugih delova sveta, pre svega onih delova na koje Zapad gleda sa antipatijom, može osnažiti – ili podriti – tu antipatiju.

Koncept kulture kao zatvorene, statične i homogene reprodukovao je iste one greške koje je trebalo da ispravi. Poput koncepta rase čiju je naučnu osnovanost i eksplanatornu vrednost koncept kulture trebalo da ospori, i koncept kulture je razlike pretvarao u suštine (Kahn 1989, 17–21). Kad su antropolozi dekonstruisali koncept kulture, on je u medijima, na političkoj sceni i među proučavanima prigrljen u svojoj esencijalističkoj verziji i instrumentalizovan u sve one svrhe od kojih su antropolozi najviše strahovali. Esencijalistički shvaćena kultura, kultura kao omeđena, opredmećena i vanvremenska upravo je ona kultura na koju se u odbrani svojih interesa oslanjaju nacionalistički, etnički i fundamentalistički pokreti (Brumann 1999, 11). Kad su analitičke kategorije počele da žive kao realni entiteti u društvenoj stvarnosti – kao „tamnice identiteta“ (Milenković 2014, 31) u čije se ime čine moralno upitne stvari, metodološki sporovi pokrenuti u ranoj XX veku počinju sasvim tesno da se prepliću s društveno-političkim i etičkim pitanjima.

(4) Sledeća linija kritike relativizma odnosi se na jednu *epistemološku* tvrdnju, takođe već oprobano u filozofiji nauke i filozofiji jezika. Svodi se na poznati argument protiv nesamerljivosti koji mobilise snage Poperovih „ikonoboraca“ tj. „revolucionara“ protiv Kunovih „konzervativaca“ tj. „pesi-

mista“. Kako bi se uopšte mogle porediti, teorije moraju biti samerljive.⁸⁷

Kad je kritikovana Sapir-Vorfova hipoteza, tvrdilo se da je nedosledno verovati u potpunu lingvističku relativnost i istovremeno tvrditi da je etnograf uspeo da razume shvatanje vremena kod Hopi Indijanaca. Na primer, kritikujući Kuna i Vorfa, američki filozof Donald Dejvidson je ustvrdio da (Davidson 1973/1974, 6):

Vorf [...] se služi engleskim jezikom da bi preneo sadržaj hopi rečenica. Kun sjajno prikazuje kako su stvari stajale pre revolucije, služeći se – čime drugim? – našim postrevolucionarnim idiomom. [...] Čini se da osnovna metafora konceptualnog relativizma, ona o različitim tačkama posmatranja, otkriva temeljni paradoks.

Tvrđnju da je nemoguće imati i jare i pare, tj. istovremeno tvrditi da su kulture nesamerljive i da antropolog može razumeti šta pripadnici druge kulture misle ili rade, izneli su i antropolozi. Na primer, Sperber je rekao (1982, 157; cf. Spiro 1986):

Opšte je mesto da ne možemo intuitivno naslutiti šta bi, recimo, mogle misliti mačke. [...] Ako pripadnici drugih kultura žive u drugačijim spoznatljivim svetovima i ako je jedino što možemo uzeti zdravo za gotovo to da su ti svetovi složeniji nego svetovi mačaka, kako ih možemo spoznati? Treba li da se složimo s Rodnijem Nidamom i zaključimo da je „usamljena razumljiva činjenica o ljudskom iskustvu to da je nerazumljivo“?

Kao što su to tvrdili racionalisti u raspravi o racionalnosti, ako bi relativističke epistemološke pretpostavke bile tačne, jedina verovanja koja bi ikada bilo moguće razumeti bila bi verovanja sopstvene kulturne zajednice. Sužavanje potencijala za razumevanje na pripadnike sopstvene zajednice onemogućilo bi i antropologiju kao objektivnu, kompa-

rativnu nauku i svelo bi je na etnologiju kao nacionalnu nauku koja je utemeljena na ideji o epistemičkoj povlašćenosti u kojoj je samospoznaja jedini validni vid spoznaje. Tvrdnje o epistemičkoj povlašćenosti iznošene su u mnogim nativističkim i feminističkim antropološkim strujama od šezdesetih, a posebno od sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka, s obrazloženjem da etnograf nikad ne može razumeti proučavane ako s njima ne deli etnički ili rodni identitet pa čak i da je cilj antropologije zastupanje interesa sopstvene grupe (v. Narayan 1993; Ryang 1997; cf. Kuper 1994; Milenković 2014, 111–178).

Izvan antropologije, na međusobnu nesamerljivost kultura pozivali su se, na primer, kineski i indonežanski lideri kad su odbacivali Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima s obrazloženjem da je ona „samo proizvod zapadne kulture“ i da ju je stoga nemoguće univerzalizovati i primeniti na druge kulture (Brumann 1999, 9). Oslanjajući se na kulturni fundamentalizam, evro-američka politička desnica je razvila retoriku kojom se opravdavaju izrazito strogi imigracioni propisi. Koncept zatvorene, opredmećene kulture se instrumentalizuje kako bi se racionalizovala tvrdnja o pretnji nacionalnom jedinstvu „domaćina“ i njegovoj kulturi kakvu predstavlja navala onih koji su toliko „kulturno različiti“ od kulture domaćina da su te dve kulture nesamerljive i ne mogu da uspostave međusobnu komunikaciju. Tako je nova kulturna retorika zamenila nekadašnju rasnu retoriku kao pokriće za raspaljivanje ksenofobije u zemljama imigracije (v. Stolcke 1995).

Kulturni relativisti i kontekstualisti tvrdili su da je: „Antropolog i te kako svestan postojanja mnogobrojnosti sistema pravila i, kad istražuje bilo koji sistem, on ta pravila koristi na ‘kad bi’ osnovi, ne potvrđujući njihovo važenje izvan analize, u sopstvenom životu [...] u ovom opisu nema ničeg što bi sugerisalo da bi date iskaze trebalo da prihvatimo kao tačne u *sopstvenom* životu i verovanju samo zato

što ih potvrđujemo kao tačne u datom diskursu“ (Hanson 1979, 524; 527). Kad se istina shvati kao konsenzus jedne kulturne zajednice, a naučna zajednica kao jedna u nizu kulturnih zajednica koja barata svojim teorijama koje cirkularno konstituišu „svoje činjenice“ koje odgovaraju „njihovim“ kulturno osobenim verzijama stvarnosti – nijedna se teorija ne može kritikovati kao neistinita jer je ona proizvod „nečije kulture“, a kulture su politički subjekti koje treba poštovati (Milenković 2007c, 139–140). Kad bi se prihvatilo stanovište „pesimističnih kantovaca“, relativista – koji, tvrde „revolucionarni kantovci“, umesto objašnjenja nude logički protivrečnu, teorijski i empirijski manjkavu, neeksplanatornu i neopovrgljivu (u metodološkom registru) i društveno neodgovornu kontekstualnu interpretaciju kultura kao homogenih i međusobno nesamerljivih – to bi se završilo u ambisu solipsizma i nihilizma (u društveno-političkom i etičkom registru). Postavlja se pitanje da li svet može da apsorbuje toliko istinâ. I pitanje *šta se događa kad se različite istine sukobe* ne samo u domenu naučnih istina, već i u domenu društvenih istina.

Kako spasti istinu, otkako ju je Kun stopio s paradigmom, otkako ju je Poper proglasio za regulatorni ideal koji ćemo možda dosegnuti, ali nikad nećemo znati da jesmo, otkako je neovitgenštajnovska jezička filozofija snažno odjeknula u antropologiji i otkako je – u dijalogu eksternalističke filozofije nauke, antropologije i antropologije antropologije – sva nauka postala „etnonauka“? Džarvi je tvrdio (Jarvie 2007, 554; 574; kurziv N. K.):

Racionalnost se tiče pitanja rešavanja razmirica, uključujući razmirice oko toga šta je moralno i istinito. Kad se tvrdi da postoje različite racionalnosti koje variraju od kulture do kulture i slično, *ograničava se mogućnost rešenja razmirica racionalnim sredstvima*. Međukulturne i druge razmirice velikih razmera ostaju *bez transcendentnog apelacionog suda*.

Ono što ujedinjuje u ideološkom smislu potpuno različite kritike (primenjenoantropološke, feminističke i scijentističke) na račun homogenog, samorefrentnog, omeđenog koncepta kulture jeste pokušaj da se kulture razobruče iz njihovih hermetički „pesimistično“ zatvorenih okvira kako bi se rehabilitovala univerzalna objektivnost i istina o *stvarnosti*. Na čemu zasnovati kritiku kulturnih režima zapadne, bele, muške ili neke konkretne etničke ili konfesionalne kolektivne moći, osim oslanjanjem na *objektivne* razlike u raspodeli moći ili *stvarne* probleme i nejednakosti u društvu? (Milenković 2007c, 127–128). Pitanje stvarnosti, na primer, elektrona, postalo je mnogo manje važno od stvarnosti kultura onda kad je antropološki koncept kulture izašao iz disciplinarnih okvira, počeo da živi u stvarnosti proučavanih i da se (zlo)upotrebljava kao sredstvo za reprodukciju i opravdanje društvenih nepravdi ne samo među kulturama već i u okviru samih kultura, i to upravo pod parolom kulturne različitosti. Rasprava o etici u antropologiji, prisutna od šezdesetih godina XX veka, a od devedesetih posebno aktuelna pod pritiskom politike identiteta i rastućeg značaja pridatog univerzalnim ljudskim pravima, u svetu koji karakteriše ubrzana globalizacija, još jednom je, iznova, pokrenula pitanje univerzalizma i relativizma (v. Caplan 2003). Antropologija se u toj situaciji našla sputana svojim partikularističkim diskursom i relativističkim naglaskom na kulturi koji su bili suprotstavljeni shvatanju o univerzalnosti ljudskih prava (ibid., 16).

Ono što je ujedinilo potpuno različite antropologe jeste, dakle, težnja ka rehabilitaciji poimanja istine kao korespondencije jer je kritika, bilo kritika u nauci ili kritika društvenog poretka, legitimna samo ako se zasniva na istini o stvarnosti po sebi, stvarnosti koja je nezavisna od kulture. Vraćamo se, dakle, *stvarnosti* tako što se, boreći se protiv „pesimističnih kantovaca“, presvlačimo u „revolucionarne kantovce“, dok smo sve vreme zapravo „optimistični kantovci“.

3.5. Zaključak

Relativistička strategija nas spasava zamki etnocentrizma, ali je cena visoka. U relativističkom okvirima je sasvim moguće zaključiti da je verovanje mormonskog misionara o Božjem telu istinito, da je istinito i uverenje nekog drugog hrišćanina o Bogu kao slobodnom duhu i da je ateističko poricanje postojanja Boga takođe istinito. Ali, da li je svet dovoljno veliki ili dovoljno neorganizovan da obuhvati sve te istine? Po svemu sudeći, jedini način da čovek potvrdi relativizam i da se istovremeno drži ideje o uređenom, neprotivrečnom svetu jeste zaključak da postoji više svetova, svaki sa svojom nameštajem i svojim zakonima.

Henson (Hanson 1979, 516)

Mi, filozofi optuženi da nemamo dovoljno poštovanja prema objektivnoj istini – oni koje materijalistički metafizičari vole da nazivaju postmodernim relativistima – shvatamo objektivnost kao intersubjektivnost. [...]

Odustati od ideje da postoji intrinzična priroda stvarnosti koju treba da otkriju bilo sveštenici ili filozofi ili naučnici, isto je što i razdružiti potrebu za izbjavljenjem traganja za univerzalnom saglasnošću. To je odustajenje od potrage za tačnim prikazom ljudske prirode, pa samim tim i od recepta za vođenje Života Koji Je Dobar Za Čoveka. Kad se jednom odustane od tih traganja, nastupa proširivanje granica ljudske imaginacije, ne bi li ona preuzela ulogu koju je poslušnost božanskoj volji igrala u religijskoj kulturi i ulogu koju je otkrivanje „prave stvarnosti“ igralo u filozofskoj kulturi. Ali, ova zamena nije razlog da se odustane od traganja za jedinstvenim utopijskim oblikom političkog života – Dobrim Globalnim Društvom.

Rorti (2004, 152; 155)

Evans-Pritchard je smatrao da se „ateista suočava s istim problemom koji se javlja i kad je reč o veštičarenju i oseća potrebu da jednu iluziju objasni raznim psihološkim i soci-

ološkim hipotezama“ (Evans-Pritchard 1976[1937], 245–246; kurziv N. K.). Držao je da je:

to veoma teško filozofsko pitanje, zato što bi bilo razumno pitati zašto bi neko, ako ne na temelju vere, prihvatao Boga a ne veštičarenje, pošto bi se moglo smatrati, kao što mnogi antropolozi i smatraju, da nema više dokaza u prilog jednom nego u prilog drugom. Stvar je, pretpostavljam, u tome što u našoj kulturi (ne računajući prošlost i moderni skepticizam) jedno ima smisla, dok drugo nema. Postavljam pitanje na koje ni sam nemam zadovoljavajući odgovor. Uostalom, jeste bitno da li neko misli da krava postoji ili je iluzija!

Kako je tvrdio Rorti, korespondencijalna teorija istine se u zapadnom načinu mišljenja tradicionalno smatra jedinim sigurnim osnovom da se razluči između istinitih i lažnih iskaza: „sposobnost eliminacije mogućnosti beskonačnog, neodlučivog racionalnog neslaganja postoji jedino u oblastima u kojima neosporne veze s vanjskom stvarnošću obezbjeđuju zajedničku osnovu učesnicima rasprave“ (Rorti 1990[1979], 325).⁸⁸ S druge strane, „tvrdnja da tamo gdje se ne mogu naći neosporne veze (tj. povlaštene predstave) predmeta koji se zrcale nije moguć ni algoritam, vezana uz tvrdnju da tamo gdje je algoritam nemoguć može postojati samo *privid* racionalnog saglasja, vodi ka zaključku da odsustvo bitnih povlaštenih predstava pokazuje kako raspolažemo samo ‘pitanjima ukusa’“ (ibid.; kurziv u originalu). Spadanje knjige na dva slova – na „pitanja ukusa“ – nastavlja Rorti (ibid., 329–330; kurziv N. K.), pobuđuje podozrenje jer je:

riječ o ponovnom susretu sa *prijetnjom od „idealizma“* i poimanjem da potraga za algoritmom ide ruku pod ruku sa „realističnim“ prilazom nauci, dok prepuštanje ničemu drugom do hermeneutičkom metodu znači predaju čitave stvari idealisti. Kad god se nagovještava napuštanje distinkcije između teorije i prakse, činjenice i vrijednosti, metode i razgovaranja, nastupa sumnja da se svijet pokušava učiniti „*podložnim ljudskoj volji*“.

Kun je, osvetljavajući mehanizme socijalizacije naučnika u „disciplinarnu matricu“ ili „metafizičku paradigmu“, ustvrdio da „mi postuliramo postojanje podsticaja kako bismo objasnili naša opažanja sveta, a postuliramo ih da bismo izbegli pojedinačni i grupni solipsizam“ (Kun 1974[1962], 260). Međutim, ono što će zabrinuti kako Kunove kritičare tako i kritičare relativističkih, antirealističkih, idealističkih, neo-vitgenštajnovskih, semiotičkih ili hermeneutičkih pristupa u antropologiji jeste upravo solipsizam kao krajnji ishod (v. npr. Wilson 2004; cf. Aunger 1999), solipsizam koji je Kun isprva i nastojao da izbegne. Kunove kritičare, podjednako koliko i kritičare relativističkih stremljenja u antropologiji, zabrinula je upravo pretnja od pesimističnog čitanja Kanta, tj. mogućnost zatvaranja svake (pa i naučne) kulture u sopstvene okvire (Appell 1989, 197–198):

Istinitosna vrednost iskaza interpretativista ili fikcionalista uvek mora biti sumnjiva upravo zbog njihovih tvrdnji o prirodi objektivne stvarnosti. [...] Nevolja s interpretativistima i fikcionalistima jeste to što njihov program više rastače razumevanje nego što ga proširuje. Poričući potencijal za zajedničko znanje više zamagluje nego što razjašnjava. On više podstiče širenje etnocentrizma nego što ga ograničava i zato je regresivan...

Stvarnost na koju se odnose ili koju pretenduju da opišu, razumeju ili objasne kulturno prozvedeni okviri svačija je i ničija. Jednostavno govoreći, koliko je kulturâ, toliko je i naukâ, njima svojstvenih stvarnosti, načina utemeljenja i opravdavanja verovanja i tipova objašnjenja (cf. Nuckolls 1993), toliko je i antropologijâ i antropologijâ antropologijâ. To će se stanovište naći na meti neumorne kritike ne samo racionalistički orijentisanih autora koji su se zalagali za jedinstvo nauke i nastojali da odbrane ideju da postoji jedna svetska nauka – koja je univerzalna, koja se oslanja na stvarnost po sebi ili na temelju stvarnosti opravdava svoje iskaze – nego i na meti primenjenih i feminističkih antropologa.

Rorti je smatrao da je (Rorty 1979, 315):

želja za teorijom znanja želja za ograničenjima – želja za pronalaženjem „temelja“ za koji se može držati, za okvirima izvan kojih niko ne sme odlutati, za objektima koji se sami nameću, za predstavama koje se ne mogu poreći.

Kada militantna zastupnica primenjene antropologije Nensi Šeper-Hjuz (Scheper-Hughes 1995) pokušava da deluje na stvarnost proučavanih kako bi ispravila nepravde i svet učinila boljim mestom za život i kada pobornik naučne, vrednosno neutralne antropologije Roj Dandrade (D'Andrade 1995b) predlaže vrednosno neutralan opis i objašnjenje stvarnosti, oni se ne slažu oko ciljeva antropologije. Slažu se, međutim, da je nužno usprotiviti se relativizmu i nesamerljivosti, pobeći od idealizma i vratiti se temeljima za koje se antropolozi mogu uhvatiti, okvirima izvan kojih ne mogu odlutati i predstavama koje se ne mogu poreći. Dandrade, zato što naučni autoritet antropologije počiva na istini o stvarnosti, na „iskazima koji su dovoljno objektivni da se mogu dokazati ili opovrgnuti nezavisno od toga šta neko želi da bude istina“ (D'Andrade 1995b, 404) – „nezavisno od pitanja ukusa“. Šeper-Hjuzova, zato što autoritet antropologije počiva na istini o stvarnosti „stvarno stvarnih“ nepravdi koje postoje „nezavisno od pitanja ukusa“: nužno je „govoriti istinu u lice moći“ (Scheper-Hughes 1995, 416), a nepravde ispraviti oslanjajući se na univerzalne, „transcendentne, transparentne, suštinske ako ne i prekulturne, prve principe“ (ibid., 419), koji će služiti kao temelj za koji se ljudi mogu uhvatiti i koji će u društvenom svetu nametnuti ograničenja izvan kojih se ne može odlutati. Kada pokušava da pronađe srednji put koji bi uvažio kritike iznete na račun koncepta kulture, ali i da taj koncept sačuva u antropološkoj upotrebi, Bruman tvrdi (Brumann 1999, 11):

Upravo oslanjanjem na (genetski proizvedene, kao i stečene) univerzalije možemo odbaciti preterivanja o kulturnoj

različitosti i pojam nesamerljivosti, ukazujući pritom i na terenska iskustva u kojima su antropolozi i njihovi informanti relativno brzo razvili međusobno razumevanje i naklonost. Iz toga je – i verovatno samo iz toga – moguće crpsti legitimnost univerzalističkih projekata kao što su osnovna ljudska prava i odbacivanja optužbi da su oni „samo zapadna kultura“.

Bruman je samo ponovio argumente kao što je Gellner da „jedan duh proganja ljudsku misao: relativizam“, ali da „srećom, postoji lek: ljudske univerzalije. One su sveta vodica kojom se može izvršiti egzorcizam nad tim duhom“ (Gellner 1982, 181). Poput primenjenih antropologa, „branioci nauke“ takođe nastoje da pronađu temelj za koji bi se uhvatili, a to je stvarnost nezavisna od kulture. Zahvaljujući njoj bi se nametnule istinite predstave koje se ne mogu poreći ni iz jedne kulturne perspektive, niti relativizovati kao proizvod zapadne, naučne kulture koja je samo jedna u nizu kultura. Oni drže da „pesimizam“ vodi nesagledivim posledicama po eksplanatornu moć i javni ugled discipline, po njenu društvenu ulogu i odgovornost i po opšti moral.

Iako se „branioci nauke“, po pravilu racionalisti i realisti, pretvaraju da su „revolucionarni kantovci“, oni su zapravo „optimistični kantovci“ koji se nadaju – citirajmo ponovo Rortija (1992[1982], 365) – „da mimo nasumičnih i nesigurnih pokušaja koje činimo ima nečeg (Bog, Nauka, Znanje, Racionalnost ili Istina) što će se, ako samo izvodimo konkretne rituale, pojaviti i spasti nas.“

Gellner eksplicitno priznaje da traga za nekim vidom fundacionalizma, za od posmatrača i njegove kulture nezavisnom istinom o stvarnosti koja će nam poslužiti kao temelj na kom ćemo graditi svoje naučne iskaze i društveni poredak (Gellner 1974, 203). Tvrdio je da relativizam nije rešenje, nego problem koji treba rešiti, da je nužno razdvojiti teorije od činjenica i uspostaviti od kulture nezavisne standarde koji bi nas vodili ka istini o objektivnoj stvarnosti. Pod njenim

vođstvom, ne možemo zalutati (Gellner 1974, 181; 203; 205; kurziv N. K.):

Nauku ne tvori niti je održava *svaka* kritika. To je, u najmanju ruku, samo kritika koja se pokorava izvesnom vidu apelacionog suda, sudu uređenog, simetričnog sveta usamljene *činjenice nezavisne od čoveka*, činjenice koja sama nije prožeta viđenjem koje bi trebalo da je na probi niti je za njega vezana. [...] moramo tragati, ako ne za nekom „apsolutnom“ istinom a onda barem za nekom *nezavisnom* istinom koja nije tek odjek slučajnog i interesnog statusa kvo, već nas može *istinski usmeravati*. [...] stvarna uloga zaokupljenosti znanjem koja je bila najvažnija za savremenu filozofiju nije bila da pruži uspešne deskriptivne ili eksplanatorne prikaze stvarnih procesa ili saznavnih mehanizama, nego da *kodifikuje i opravda jednu novu kognitivnu etiku*. Ona je ponudila zamenu za *anđeosku tačku gledišta*, put da se izađe iz sveta kako bi se o njemu sudilo. Bilo to izvodljivo ili ne bilo, nismo imali i nemamo drugog izbora do da pokušamo. Naša kultura nije rešenje, ona je problem. Potreban nam je neki način da je sagledamo, a da to ne činimo pod njenim uslovima.

Poput Evans-Pričarda, i Gellner je smatrao da na ključna epistemološka i metafizička pitanja ne postoji jednoznačan i nedvosmislen odgovor (Gellner 2003[1973], 65; 71; kurziv N. K.):

Neki kriterijumi racionalnosti čine mi se sasvim *nezavisnim* od bilo koje društvene tradicije, *ali nisam siguran kako bih to ustanovio*. [...] Kad se formuliše veoma apstraktno, *sumnjam da problem relativizma ima rešenje*. U tom smislu, on može podsećati na problem solipsizma, čija je on svakako jedna varijanta, onaj gde kulturni kolektiviteti zamenjuju pojedinačna ostrva svesti.

Ako i sam sumnja u to da problem relativizma može imati rešenje i nije siguran kako može ustanoviti od konteksta nezavisne kriterijume racionalnosti i dosegnuti nezavisnu

istinu, i ako (izuzev metafizičkih ili pragmatičkih) ne postoje jasni, nedvosmisleni argumenti u prilog realizmu ili a(nti)realizmu, kako je onda Gelner rešio epistemološki, metafizički i metodološki ali i društveno-politički i etički spor između realizma i antirealizma, koji se neposredno odražava na shvatanje eksplanatornog ustrojstva antropologije? Vrlo jednostavno – sredstvima koja pripadaju *izvannaučnom* registru.

Spajro (Spiro 1996, 771–772) izjednačava relativizam s idealizmom i epistemološkim relativizmom, epistemološki relativizam s postmodernizmom, a posmodernizam s nenaukom i politikom: „Ako je nauka ideološki motivisano pričanje pričića čija je funkcija dominacija, onda ono što jednu naučnu priču čini boljom nije, kako postmodernisti tvrde, to što je jedna tačna a druga pogrešna, nego to što je jedna *dobra* a druga *loša*, pri čemu su ove potonje odrednice ovde shvaćene ne kao kognitivni nego kao *moralni* i *politički* iskazi.“ Iako Gelner nije bio sasvim uveren u to da je kadar da dođe do rešenja za problem relativizma, na kraju je ipak nekako uspeo da ga pronađe. Gde? Na *istom* onom mestu gde, po Spajru, postmodernisti nalaze svoje rešenje.

Naime, Gelner u svim svojim teorijsko-metodološkim radovima dosledno zastupa sledeće stanovište: znanje stečeno kognitivnim sistemom zvanim nauka nezavisno je od kulture u kojoj nauka nastaje, razvija se i primenjuje. Naučni iskazi se proveravaju tako što se njihova istinitosna vrednost utvrđuje spram stvarnosti, a naučno znanje se ocenjuje spram njegove praktične primene. Naučno znanje će ranije ili kasnije biti univerzalno, usvojeno u svim kulturama diljem sveta. Sagledajmo bliže metodološko-epistemološki argument koji Gelner iznosi protiv Vinčove a(nti)realističke pozicije, što je ujedno i argument protiv svih a(nti)realističkih, idealističkih, relativističkih pozicija u antropologiji (Gellner 2003[1973], 68–69, 71–72; kurziv N. K.):

Vinčov značaj leži u njegovom pokušaju da apstraktni model poveže sa stvarnošću; njegova greška leži u tome što pri

tome čini *veliko nasilje nad stvarnošću*, umesto da nastoji da svoj model ispravi *oslanjajući se na stvarnost*. [...] Ali, ako razmotrimo svet onakav kakav *jeste* – što je nešto od čega se Vinč uzdržava – vidimo da postoji nekakvo rešenje. [...] Ostaje jedna ključna stvar koju bi trebalo naglasiti: u svetu kakav poznajemo, kulture su krajnje *nejednake* u pogledu saznanjne moći. [...] Poreći tu saznanju nejednakost je prenemaganje, koje se u najboljem slučaju može održati u istraživanju, ali *ne* i u *stvarnom životu*. [...] Niko, ponajmanje oni koji su ga lišeni, *nema nikakvu sumnju* u superiornu saznanju efikasnost „naučnog pogleda na svet“. Slično tome, *niko* zapravo *ne sumnja* u saznanju inferiornost pre-naučnog pogleda na svet. [...] Saznajna i tehnička *superiornost jednog oblika života toliko je očigledna*, toliko prepuna implikacija po zadovoljenje ljudskih potreba i htenja – i na sreću ili nesreću, po moć – da se *jednostavno ne može dovesti u pitanje* [sic!] [...] Ona donosi *moгуćnosti* [kurziv u originalu] – ne više od toga – izvesnog materijalnog *oslobođenja*. [...] Svako simetrično rešenje problema relativizma – koje automatski zanemaruje ključnu asimetriju naše situacije – *pogrešno je i štetno*.

Prisetimo se da su realizam i antirealizam metafizičke pozicije. Realista može reći da je realistička teorija istine – nešto je istinito u odnosu na svet nezavisno od naših teorijskih koncepcija o tom svetu – jedina moguća teorija istine i da antirealista mora *pretpostaviti* realizam da bi dokazao istinitost sopstvene teorije istine. Tu tvrdnju iznose Gelner i, na primer, Stiven Luks (Lukes 1970):⁸⁹ „Postojanje zajedničke *stvarnosti* nužan je uslov za razumevanje jezika grupe S. [...] Sledi da S, ako ima jezik, mora barem posedovati kriterijume istine (shvaćene kao saglasje sa stvarnošću) i logike koje svi delimo i koji jednostavno *jesu* kriterijumi racionalnosti“ (Lukes 1970, 209–300; cf. MacIntyre 1970). Međutim, upravo *stvarnost* koja prosto *jeste* (u Gelnerovom slučaju) i kriterijume racionalnosti koji prosto *jesu* (u Luksovom slučaju), ono, dakle, što realisti/racionalisti apriorno pretpostavljaju, a(nti)

realisti/relativisti nastoje da relativizuju kao proizvod pretpostavki ugrađenih u realističku teoriju, njihov „oblik života“ ili kulturu, a tu i leži jezgro realističko-a(nti)realističkog spora (Winch 1970[1964], 93–94; kurziv N. K.).⁹⁰

Oblici u kojima se racionalnost ispoljava u kulturi nekog ljudskog društva ne može se razjasniti prosto u kategorijama logičke koherentnosti pravila prema kojima se sprovode aktivnosti u tom društvu. Jer nastupa trenutak kad nismo čak ni u situaciji da utvrdimo šta jeste a šta nije koherentno u takvom kontekstu pravila a da ne postavimo pitanje o svrsi koju poštovanje tih pravila ima u društvu. Nema sumnje da je uviđanje te činjenice navelo Evans-Pričarda da se pozove na preostalu „korespondenciju sa stvarnošću“ da bi uspostavio razliku između „mističnih“ i „naučnih“ shvatanja. Shvatanje stvarnosti je zaista neophodno za svako razumevanje svrhe načina života. Ali to se shvatanje ne može eksplicirati onako kako Evans-Pričard pokušava da ga eksplicira, u kategorijama onoga što nauka otkriva da je tako; jer oblik shvatanja stvarnosti mora biti *pretpostavljen* pre nego što izraz „ono što nauka otkriva da je tako“ za nas može imati ikakvog smisla.

Gelnerov metafizičko-epistemološko-metodološki argument protiv Vinča – i protiv čitave jedne tradicije mišljenja u antropologiji koju kritikuje kao nenaučnu i društveno pogubnu (imajući na umu, pre svega, interpretativnu i postmodernu antropologiju) – jeste da suština Vinčove greške leži u tome što Vinč čini „nasilje nad stvarnošću“. Vinč bi, iz Gelnerove perspektive, trebalo da *koriguje* svoj model *oslanjajući se na stvarnost* koju je prethodno sagledao kao zasnovanu na *pretpostavkama* realističke „jezičke igre“, dakle, igre koja nije Vinčova jezička igra. Trebalo bi da svoj model koriguje u skladu sa stvarnošću koju *tek* treba da otkrije empirijskim istraživanjem, a ne da je unapred pretpostavi kao temelj prema kojem je moguće „korigovati“ sopstveni model. A(nti)realista ne tvrdi, kao što to čini Gelner, da je teorija istinita u odnosu

na svet nezavisan od nas jer je upravo realistička teorija istine ono što a(nti)realista dovodi u pitanje. Otud antirealista može reći da je a(nti)realistička koncepcija istine – istina je relativna i zavisi od teorije – jedina moguća koncepcija istine. Vinč je smatrao da (Winch 1970[1964], 82; 90; kurziv u originalu; podvukla N. K.):

Nije stvarnost ono što jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što nestvarno [i ono što je istinito i lažno, koherentno i nekoherentno], takvima se pokazuju u smislu koji jezik ima. I distinkcija između stvarnog i nestvarnog i pojam saglasnosti sa stvarnošću i sami pripadaju našem jeziku. [...] „slaganje ili neslaganje sa stvarnošću“ ima onoliko različitih formi koliko ima različitih upotreba jezika i stoga se ne može smatrati datim *pre* nego što se posebno ispita upotreba o kojoj je reč.

Gelnerov argument je stoga veoma lako okrenuti naglavce i ustvrditi da *ispravnost* njegovog mišljenja jeste nešto što je teško unapred pretpostaviti jer se tačno i pogrešno ne zasnivaju na stvarnosti po sebi, nego svoj smisao dobijaju *u svetlu određenog sistema pretpostavki o stvarnosti*. Sopstveni sistem pretpostavki o stvarnosti, međutim, Gelner potvrđuje stvarima koje je nastojao da objasni: on svoje pretpostavke poima kao zasnovane na „andeoskoj“, tj. „optimistično-kantovskoj“ tački gledišta koja verno odgovara svetu po sebi. Metafizičko stanovište da referentni okviri kojima barata zapadna nauka najvernije odgovaraju stvarnosti, Gelner brani onim što tek treba dokazati: njenom saznajnom „superiornošću“ nad ostalim „inferiornim, prenaučnim pogledima na svet“.

S druge strane, on svoje metafizičko stanovište brani *sociološkim* argumentom da delatnost naučnog „oblika života“ proizvodi superiornu tehnologiju i ima najveći potencijal da zadovolji „ljudske potrebe i htenja“. Sud o „superiornosti“ jednog oblika života vraća antropologiju na same njene početke: na Boasovo osporavanje naučnosti evolucionizma koji je bio ustanovljen na vrednosnom sudu, etnocentričnom

sudu o superiornosti sopstvene civilizacije čijim bi teleološki sazidanim stepenicama sve druge kulture s vremenom trebalo da se uspnu i kroz čiju su prizmu prelamane sazajne navike i običaji svih drugih kultura. Međutim, u superiornost se, kako smatra Gelner, „jednostavno ne može sumnjati“. Tako je „revolucionarna“ komponentna Gelnerovog argumenta nepovratno skliznula u „optimistično-kantovski“ dogmatizam, mogućnost da se sopstveni referentni okviri kritički sagledaju je stavljena na led, a potencijalno kritičko sagledavanje pretpostavki ugrađenih u Gelnerov referentni okvir sprečeno je argumentom da puk ne može sumnjati u te okvire i njihovu superiornost. Sve i da veći deo puka odista misli da je zapadni pogled na svet superioran, to ne znači da je taj pogled na svet veran svetu po sebi. No, čak i ako neki deo puka poželi da u te okvire posumnja i podvrgne ih sudu kritike, to ne bi trebalo da čini budući da se nameće prosta činjenica: superiornost je „očigledna“. Baš kao što je i viktorijanskim antropolozima bilo potpuno očigledno da je njihova civilizacija superiorna, da dovodi do „materijalnog oslobođenja“ i da najbolje zadovoljava univerzalne ljudske „potrebe i htenja“. Usprotiviti se njegovoj sopstvenoj poziciji, tvrdi Gelner, bilo bi „pogrešno i štetno“.

Hollis je tvrdio da je „izvesno podudaranje koncepata i opažaja nužan uslov uspešnog prevođenja. Mostobran istinitih tvrdnji o zajedničkoj stvarnosti je sine qua non. Ali, očigledno je da se društva razlikuju kad je reč o tome šta je stvarno i racionalno, a problem koji filozof treba da reši jeste da ustanovi gde leže nužna ograničenja tim razlikama“ (Hollis 1970, 216). Kad se raspravlja o objašnjenju u antropologiji, problem je to što antropolozi nisu uspeli da se slože oko toga „gde leže nužna ograničenja tim razlikama“. Antropolozi nisu postigli konsenzus o tome da li će, i u kojoj meri, biti pesimistični, optimistični ili revolucionarno orijentisani kantovci i

da li će to šakljivo „gde“ smestiti u apriorne kategorije razuma (ili bilo šta drugo što se u datom trenutku smatra čvrstim, stvarnim „temeljem“) ili će ga smestiti u samosvojne kulturne celine (konceptualne sheme ili paradigme, „jezičke igre“ ili „oblike života“). To nas vraća na ne baš sasvim nov spor između prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva (cf. Berlin 2001[1973]): da li ćemo se igrati „mini-Kanta“ (Feyerabend 1987, 38; 62; 81) ili „otuđenih hegelizovanih intelektualaca“ (Jarvie 1985, 176)?

Ono što otežava opredeljivanje jeste to što odgovor na pitanje da li ćemo se „igrati“ mini-kantovaca, pesimističnih, optimističnih ili revolucionarnih kantovaca ili otuđenih hegelizovanih intelektualaca inspiraciju crpe iz *stvarnih* događaja u društvenom svetu, kao i to što svako opredeljivanje ima *stvarne* društvene posledice. Međutim, ono što je tvrdnja kulturnog relativizma, kad je shvaćen kao metodološko sredstvo i kad je nauka shvaćena kao kultura, jeste da *metodologija* jedne nauke nije polje u kojem treba tražiti odgovor na pitanje koga *treba* da se igramo i kako ustrojiti „dobro globalno društvo“. Tvrdnja kulturnog relativizma jeste da najpre treba da razumemo pesimiste, optimiste i revolucionare da bismo uopšte znali da li želimo da se igramo, a onda i čega želimo da se igramo i zašto.

IV

ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Protiv svake i bilo koje metodologije može se izneti sledeći argument: pretpostavlja se da jedna metodologija sadrži preskripcije koje su više od pukog zahteva da se pridržavamo formalnih zapovesti logike. Niko ko piše knjigu o metodi ne misli da samo ponavlja pravila doslednosti, neprotivrečnosti i tako dalje. Stoga, metodologija mora imati neko meso koje ne čini samo logika. Ali ako ona tvrdi ili pretpostavlja nešto izvan i iznad formalnih zahteva logike, neće li to nešto, šta god to moglo biti, imati neke implikacije koje se tiču sveta? Ako je tako, može li čovek da ne zamisli ili ne sagradi neki mogući svet u kojem bi te implikacije bile lažne i u kojem bi, posledično, te preporuke bile obmanjujuće? Ako je takav svet zamisliv, očigledno je da ne možemo, pre istraživanja, reći da taj svet nije stvarni svet. Ali kakva je korist od metodologije koja prejudicira prirodu sveta u kom se nalazimo pre nego što smo tu stvar istražili i pre nego što imamo pravo na ikakvo mišljenje o tome?

Gelner (Gellner 1976, 161)

Zaključujući tekst ove monografije, još jednom ćemo napomenuti da se u njoj, u meri u kojoj su vrednosna neutralnost i objektivnost moguće, težilo da se stanovišta različitih antropologa prikažu nepristrasno, nezavisno od ličnog uverenja o tome koliko eksplanatornu moć imaju objašnjenja koja su ponudili, nezavisno od ličnog slaganja ili neslaganja s društvenim idealima za koje se zalažu i nezavisno od pitanja da li antropologija jeste ili nije nauka. Cilj analize sprovedene

u ovoj monografiji *nije*, dakle, bio da utvrdi normativni model objašnjenja koji bi antropologiji jemčio eksplanatornost i da potom odmeri koliko su mu se antropolozi podvrgavali, niti da pronade „metodološke tablice sa Sinaja“ i potom prosudi da li su se antropolozi verno držali uputstava ispisanih na njima. Cilj postavljen u monografiji *jeste* bio da razmotri šta različiti metodolozi discipline, ili antropolozi kad se bave metodološkim pitanjima, smatraju „pravim“ objašnjenjem, u kom kontekstu i zašto veruju baš u taj model objašnjenja, i kojim argumentima brane svoje model ili napadaju protivničke. Otuda ključno pitanje *nije* bilo kako konstruisati odista eksplanatornu antropologiju niti koji je „taj, pravi“ metod koji bi ona valjalo da sledi i primenjuje, već koji antropolozi i u kom kontekstu zastupaju koji model objašnjenja i na osnovu kojih kriterijuma i kojim argumentima ih brane.

Uverenja smo da je upravo takvo vrednosno distanciranje od predmeta sopstvenog proučavanja jedini raspoloživ način da se, u meri u kojoj je to moguće, postigne objektivnost, koja se ovde poima kao regulatorni ideal nauke. Otuda smo sledili stanovište da je nužno kontekstualistički sagledati predmet proučavanja, u našem slučaju – raspravu o objašnjenju u antropologiji, da bi se moglo razumeti oko čega se ta rasprava uopšte i vodi. Iako se svakako ne možemo uzdržati od toga da se intimno, u tišini svoje radne sobe, katkad ne složimo sa, na primer, Gelnerom, a složimo s Gercom, cilj našeg istraživanja nije bio da utvrdi i brani standard prema kojem bi se presudilo ko je od te dvojice autora u pravu, čija objašnjenja imaju veću eksplanatornu moć, čija je slika nauke vernija stvarnoj naučnoj praksi ili čija slika nauke bolje, adekvatnije ili plodnije normira ciljeve antropologije. Cilj je bio razumevanje *konteksta* koji Gelnera i Gerca navode da zastupaju određeni tip objašnjenja na određenim osnovama radi ostvarenja određenog cilja. Dakle, zadatak monografije je tradicionalno antropološki utoliko što se posmatra ko, u kom kontekstu, na osnovu kojih kriterijuma i s kakvim namerama u nešto veruje ili nešto tvrdi, a taj neko su sami antropolozi

koji vode polemiku o objašnjenju u svojoj disciplini. U tom smislu, ovo istraživanje metodologije u metodološkom pogledu preuzima osnovnu istraživačku strategiju antropologije nauke i antropologije sâme antropologije.

Da li su iskazi na kojima počiva ova monografija obojeni predrasudama njenog autora i da li su objašnjenja koja pruža eksplanatorna, pitanje je o kome se može raspravljati u otvorenom, kritičkom dijalogu. Da bi kritički dijalog bio plodniji i otvoreniji, držimo da je nužno osvetliti gledišta s kojih je razmatrana sama rasprava o objašnjenju u antropologiji. Drugim rečima, da je nužno samorefleksivno sagledavanje konteksta posmatranja – konteksta dosadašnjih znanja i pretpostavki samoga autora monografije. Reč je o tome da se samorefleksivno sagleda tačka posmatranja, koja neizbežno utiče na određenje konteksta koji se posmatra.

Osnovna pretpostavka ove monografije jeste da u antropologiji postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim, a da je objašnjenje, odnosno eksplanatorni kapacitet, tačka konvergencije koja može poslužiti za proveru da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte moguće. Postavljanje ove pretpostavke omogućeno je stanovištem da metod nije algoritam (Džarvi) i da je metod konvencija koja definiše pravila naučne igre (Poper). U iskazu da ne postoje „metodološke tablice sa Sinaja“ (Tulmin) nema ničeg ni posebno antropološkog, a ni posebno nenaučnog. „Postformalistička“, postpozitivistička i eksternalistička filozofija nauke koja metod sagledava kao konvenciju (ili borbu za uspostavljanje te konvencije), sasvim prirodno odgovara antropološkim kontekstualističkim nastojanjima koja, preneti na teren antropologije nauke i antropologije antropologije, metod poimaju kao jedan u nizu sociokulturno konvencionalizovanih i legitimizovanih skupova pravila prema kojima se u određenom kontekstu „igra“ neka „naučna igra“ (ili oko čijih se kriterijuma i temelja za opravdanje kriterijuma vodi borba). Stoga će autor ove monografije uzeti sebi slobodu da

iznese uverenje da ne postoji vanvremenski i izvankontekstualni skup formalnih metodoloških procedura nezavisan od sociokulturnog okvira u kom žive, misle i istražuju pripadnici naučne zajednice, skup koji bi se mogao jednostavno izvući iz metodološkog rukava i, unapred jemčeći da će antropološki iskazi biti eksplanatorni, primeniti na bilo koji predmet. Budući da se ljudska interesovanja, problemske situacije, istraživačka pitanja, količina i sadržaj znanja i vrednosti neprestano menjaju, ono što se smatra istraživački vrednim, važnim ili zanimljivim, ono što se smatra ciljem njihovog eksplanatornog programa, predmetom i sredstvom istraživanja, menjaće se shodno promeni konteksta u kom antropolozi žive, misle i istražuju društveni svet koji se i sam nalazi u procesu neprekidnog preobražaja.

Ako ne postoji „pogled niotkud“, „pogled Božjeg oka“ ili „andeoska tačka gledišta“ – tj. tačka nezavisna od konteksta paradigme, kulture, istorijske epohe, konceptualne sheme, tekućih verovanja, znanja, metafizičkih, sociopolitičkih, etičkih i ličnih uverenja antropologa – ciljevi i sredstva discipline su od samih njenih početaka promenljivi i kružno se proizvode. Kako jezgrovito iznosi Milenković (2010, 158–159):

Teorijska a ne metodološka retencija je ono što je u stvari istorija antropološkog metoda. Istorija teorije je istorija metoda i to jeste, iz tradicionalne perspektive metodologije kao normativne, duboko frustrirajuće. Nema podrazumevanog metoda koje se može primeniti na bilo koji objekat u bilo kojem teorijskom sistemu, izmeštenog iz koherencije predmet-metod-teorija, kao interpretativnog alata koji ne bi bio problematičan zato što je kulturno-teorijski generisan nekim vremenom, pristupom, školom, itd.

Upravo zbog toga što ne postoji „pogled niotkud“, antropologiji je potrebna antropologija antropologije. Metodološke strukture u antropologiji su nerazdvojne od teorijskih struktura, bilo da se pod ovima podrazumevaju prećutno znanje, paradigme, episteme, konceptualne sheme, „jezičke igre“, „oblici

života“ ili kulture. Ako se poslužimo antropologijom nauke i antropologijom antropologije, i ako samu antropologiju sagledamo kao kulturu koju je moguće proučavati sredstvima same discipline, uočavamo da se antropolozi u svojim istraživanjima služe čitavim nizom teorija. U veoma heterogenoj kulturi antropologa, njihove su teorije odgovorne za to koji se entiteti uočavaju, kako se konceptualizuju, da li im je potrebno pridati značaj i učiniti ih predmetom proučavanja, kakvo će mesto zauzeti u strukturi objašnjenja. Kako su se menjali konteksti u kojima su antropolozi živeli, mislili i istraživali, menjao se i predmet proučavanja. Predmet se nužno menjao zato što se svet u kom živimo neprekidno menja. Menjaju se i teorijski okviri u kojima antropolog misli i istražuje.

Kontekst posmatranja – bili mi toga svesni ili ne i želeli ili ne želeli da to pitanje raspravljamo kao metodološko, u smislu objektivnosti, ili kao sociopolitičko i etičko pitanje, u smislu, recimo, odnosa identiteta i saznanja ili znanja i moći – nužno je oslonjen na neku teoriju koja određuje kako će se posmatrani kontekst poimati – na primer, kako će kultura biti konceptualizovana, gde će i zašto biti smešten eksplanatorni fokus, da li će kultura biti shvaćena kao eksplanans ili eksplanandum i kakav će tip objašnjenja biti legitimno ili plodno primeniti u istraživanju. Dakle, kontekst u kom antropolog misli i istražuje uvek je oblikovan i omeđen nekom teorijom i neposredno je odgovoran za sadržaj i opseg posmatranog konteksta. Zato su kontekst posmatranja i posmatrani kontekst u antropologiji tesno povezani jedan s drugim, zbog čega je u disciplini i ustanovljena samorefleksivnost – kao pokušaj da se što objektivnije sagleda prizma kroz koju i razlozi zbog kojih predmet proučavanja sagledavamo, istražujemo i objašnjavamo na određeni način. Teorije utiču i na to šta se smatra ciljevima, a šta sredstvima istraživanja. Na konceptualizaciju predmeta proučavanja takođe utiče to koja se slika nauke usvaja kao validna, a sa time, i kakav se tip objašnjenja smatra validnim ili eksplanatornim.

Autor monografije je sklon uverenju da natkontekstualni, atemporalni metodološki algoritam ne postoji. Sklon je, međutim, i uverenju da nepostojanje metodološkog algoritma ne treba da pobuđuje čežnju za mitski spokojnim „Vremenom algoritamskog sanjanja“, niti da odsustvo konsenzusa čitave antropološke zajednice treba da pothranjuje strepnju. Ako umnožavanje teorija i s njim povezano umnožavanje metoda shvatimo kao siguran put ka napretku znanja, kao što to čini Fajerabend (v. Feyerabend 1987[1975]), onda se antropologija može samo ponositi svojim „anarhizmom“ i ljubomorno čuvati svoje mnogobrojne teorije: „Nauka zainteresovana za otkrivanje istine mora čuvati sve ideje čovečanstva za potencijalnu upotrebu ili, drugačije formulirano: istorija ideja je sastavni deo naučnog metoda“ (Feyerabend 1999, 214). Dokle god otvoreno, nedogmatski i kritički diskutujemo o svojim teorijama, „antropologija koja samu sebe postavlja kao etnografski problem nudi praktičan uvid u društveni svet koji proučava i kome pripada“ (Herzfeld 1987, x). Otud i potreba za disciplinarnom samorefleksivnošću: i radi društvenog sveta koji antropologija proučava i zato što tom svetu, kao nauka ili kao disciplina, pripada, od njega je neodvojiva i na njega utiče. U antropološkoj samorefleksivnosti stoga nema ničeg nenaučnog i neeksplanatornog. Naprotiv. Kako je tvrdio Poper (Popper 1996[1963], 160): „Ono što zovemo *naučnom objektivnošću* nije ništa drugo do činjenica da se nijedna naučna teorija ne prihvata dogmatski i da su sve teorije privremene i uvek otvorene za oštru kritiku.“ U tom smislu, antropološka samorefleksivnost služi kao sredstvo da se postigne veća objektivnost u disciplini, omogućavajući da se teorije proizvedene u jednom kontekstu posmatranja sagledaju i izlože kritičkoj diskusiji, a onemogućavajući da prerastu u nekritički prihvaćene, okamenjene dogme.

Dok su tradicionalni predmet antropološkog proučavanja bile folklorne teorije o tome šta su patke i zečevi, studije nauke kao kulture su, zahvaljući socijalizaciji i kulturalizaciji epistemologije, proširile predmet proučavanja na teren same

naučne zajednice, koja je sopstvene teorije počela kritički sagledavati kao jednu u nizu folklornih teorija o tome šta su patke i zečevi. Ako se „stvarni zečevi“, „patke onakve kakve jesu“ i stvarnost, istina ili racionalnost sagledaju kao proizvod etnoepistemološke navike jedne kulture, ako se zakoni i natkulturne univerzalije ponište i delokrug njihovog važenja suzi u kulturne okvire – nestaje i mogućnost za natkontekstualnu, vanvremensku tačku koja bi mogla da podnese teret određivanja istinitih i lažnih iskaza, racionalnog i iracionalnog, smislenog i besmislenog. Pomenuta situacija može se posmatrati kao istraživačko izobilje, ako se shvati kao rudnik tema za antropološka istraživanja, ali i kao društvena noćna mora, ako se čita kao pitanje mogućnosti racionalnog, objektivnog ili pravednog rešavanja društvenih sukoba ili kao pitanje odlučivanja u prilog neke od kulturno usvojenih, folklornih navika. Kulturna pluralnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti neiscrpan izvor za antropološka proučavanja, tj. predmet koji će antropologija nastojati da objasni, razume ili opiše, a koji će obogatiti društveni svet saznanjima o ljudskoj različitosti i mnoštvu načina na koji je moguće urediti društveni život. S druge strane, brojnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti košmar onda kad se u društvenom životu donose sociopolitičke i etičke odluke koje se tiču ljudi koji se služe istim tim brojnim i potencijalno nesamerljivim okvirima i načinima da se ustroji društveni život; onda kad se antropologija koristi kao disciplina koja treba da isporuči objektivnu istinu koja će dati recept za rešavanje tih sukoba u prilog neke od strana, kao disciplina od koje se očekuje odgovor koji bi zadovoljio sve strane ili ih barem uverio u to da je jedno rešenje, iako asimetrično, doneto u skladu s nečim izvan nas, nečim univerzalno stvarnim, istinitim ili objektivnim. Čini se da se ponovo nameće pitanje – šta su ciljevi discipline?

Suočena s gotovo nebrojeno mnogo načina na koje je moguće urediti politički, ekonomski, religijski ili srodnički život, dobar deo antropologije je od uspona boasovskog pri-

stupa pribegavao svom disciplinarnom oruđu: kulturnom relativizmu. Shvaćen kao metodološko sredstvo, služio je tome da se antropolog, u meri u kojoj je to moguće, oslobodi etnocentričnog prtljaga polaznih pretpostavki, predrasuda, apriornih uverenja, ličnih stavova i vrednosti proisteklih iz njegovog sopstvenog konteksta, ne bi li što objektivnije objasnio, razumeo i opisao sociokulturne sisteme koji mogu počivati na osnovama drugačijim od onih na kojima počivaju sistemi u njegovom društvu, koji mogu biti drugačije omeđeni i međusobno razdvojeni, koji mogu ispunjavati drugačije funkcije i imati drugačija značenja nego sistemi u njegovom društvu. Da ponovimo jednu ključnu misao: „Kulturni relativizam *nije* zaključak o podacima, nego *sredstvo za prikupljanje podataka i njihovu interpretaciju*“ – rekao bi Fajnberg, pokušavajući da relativizam vrati u metodološke okvire (Feinberg 2007, 785; kurziv N. K.). Na taj se način govori o kulturnom relativizmu kad je shvaćen kao *metodološko* oruđe. On ne sprečava antropologa da za sebe, među prijateljima i kolegama, ili u javnom angažmanu, kao građanin misli i tvrdi da je sistem koji proučava glup, nefunkcionalan, neefikasan, apsurdan, iracionalan, loš ili diskriminatorski. Niti tvrdi da bi trebalo da sistem koji proučava presadi u sopstveno društvo. Autor je na stanovištu da to nisu metodološka, već sociopolitička i etička pitanja na koja nijedna metodologija ne može pružiti odgovor.

Ono što jeste metodološko pitanje, dakle, jeste to da kulturni relativizam isključivo nalaže da antropolog – kako bi bio što objektivniji – mora *najpre razumeti* šta su uopšte ti sistemi, kako funkcionišu ili čemu mogu služiti. Međutim, šta se događa kad antropolog proučava pojave koje, iz metafizičke perspektive zapadne naučne tradicije, ne postoje – kao što su to, na primer, veštice? Ili pak kad proučava pojave koje su u sukobu s konsenzusno prihvaćenim vrednostima konteksta iz kog sam dolazi – kao što su, na primer, kanibalizam, klitoridektomija ili (samo)spaljivanje udovica? Tada je reč o sučeljavanju dvaju sistema verovanja, mišljenja i vrednosti. Ono što je zabrinulo „branioce nauke“ jeste kontekstualistič-

ko sagledavanje navodno od konteksta nezavisnih, univerzalnih kognitivnih standarda na čijem bi se čvrstom temelju moglo suditi o tome šta je istinito, pravedno ili moralno. Kad proučavani postanemo mi sami (kao antropolozi i kao ljudi), branioci eksplanatorne plodnosti, naučnog karaktera i društvenog kredibiliteta i odgovornosti antropologije neretko počinju da pitanje *metodološkog* relativizma u kontekstu otkrića čitaju kao *pitanje uzemljenja i opravdanja antropološke metodologije*. Iza tog se pitanja pak vrlo često krije *sociopolitičko i etičko* pitanje rešavanja društvenih sukoba, normiranja standarda za njihovo valjano razrešenje i temelja na kom bi se ti standardi opravdali. Ako se, na tragu ideje da je sva nauka etnonauka a sva epistemologija etnoepistemologija, stvarnost sagleda kao proizvod kulturne konceptualne sheme, „branioci nauke“ ustaju protiv tvrdnji da postoji „jevrejska fizika, azandska fizika ili kineska fizika“ (Jarvie 1984, 747–748) – da ponovimo još jednu ključnu misao. Ako tvrdnje tog tipa vulgarizujemo do karikature (kao što „branioci nauke“ relativizam često vulgarizuju do karikature), u najprizemnijim odbranama od bauka relativizma namenjenim najširoj publici, u odbranu univerzalne nauke – od konteksta nezavisne a na svaki kontekst primenljive – iznose se optužbe da je, na primer, metodološki anarhista Fajerabend „najveći neprijatelj nauke“ (prema Tsou 2003, 208; cf. Preston et al. 2000), da je guru kontrakulturnih naučnika zainteresovanih za istočnjačke religije i parapsihologiju, čija maglovita filozofija nauke nije u stanju da razgraniči dobru nauku od kosmologije Hopi Indijanaca (Gardner 1983, 207) ili pak da „avioni sagrađeni po naučnim principima funkcionišu [...] Avioni sagrađeni po plemenskim i mitološkim specifikacijama [...] ne funkcionišu. Pokažite mi kulturnog relativistu na deset hiljada metara i ja ću vam pokazati licemera“.⁹¹ Ako bi se, međutim, pretpostavilo i opravdalo postojanje univerzalnih kriterijuma za određivanje istinitog i lažnog koji počivaju na nekom stvarnom temelju, „branioci nauke“ drže da je iz univerzalne, od konteksta nezavisne stvarnosti moguće dedukovati objašnje-

nje koje je bez poteškoća i ostatka moguće primeniti na svaki pojedinačni slučaj u društvenoj stvarnosti ili u odnosu na tu stvarnost iskaze proveriti i iskoristiti za normiranje društva. Međutim, ti „licemer“ – tj. relativisti koji ne mogu leteti na visini od deset hiljada metara uz pomoć metafizike Hopi Indijanaca ili mahanja rukama – ne tvrde da avioni sagrađeni po plemenskim i mitološkim specifikacijama lete na visini od deset hiljada metara niti da *treba* graditi avione uz pomoć indijanske metafizike. Oni tvrde da uopšte nije reč o tome da li takvi avioni zaista funkcionišu i da li dodole zaista uspevaju da prizovu kišu. Reč je o tome da treba razumeti šta i na temelju kakvih verovanja i kriterijuma njihovog opravdanja tvrde „kineska fizika“, „jevrejska fizika“, „azandska fizika“, „zapadna fizika“ ili hopi kosmologija. Drugim rečima, na temelju čega kineski, jevrejski, zapadni fizičari i azandski i hopi kosmolozi u nešto mogu verovati ili imaju li, na primer, njihova verovanja neku funkciju ili značenje, a ne da li je neko u pravu ili greši u odnosu na neki unapred propisani standard ili zašto su neke prakse loše i kako ih u društvenoj stvarnosti zameniti boljim, istinitijim i racionalnijim praksama.

„Branioци nauke“ se nadaju da je antropologiju moguće učiniti naučnom, eksplanatorno plodnom, intelektualno i društveno odgovornom disciplinom time što će se fiksirati metod. Oni metod fiksiraju teorijom o tome šta je univerzalno, stvarno, istinito i racionalno, tvrdnjom o tome šta je pravi metod, a šta jedino legitimno objašnjenje u antropologiji. Tvrdim fiksiranjem teorije, fiksira se i metod. Međutim, fiksiranjem teorije se onemogućava uvid u razloge zašto uopšte želimo neku teoriju da fiksiramo, razloge čije kritičko osvetljavanje može biti polazna tačka za unapređivanje, od čega i disciplina i društvo mogu imati samo koristi. Pritom su fiksiranje teorija i opiranje kritičkom dijalogu ono što sami „branioci nauke“ smatraju nenaučnom strategijom, u skladu s kriterijumima koje su sami, kao samoprolašeni „revolucionarni kantovci“, postavili. Iako su „branioci nauke“ „razumevačima“ stavljali na teret optužbu da njihov „pesimistični“

program u epistemološkom smislu pojedinca zatvara u tamnicu sopstvenih konceptualnih okvira i da u metodološkom smislu proizvodi sijaset neopovrgljivih interpretacija, „revolucionarni kantovci“ su odabrali da sopstvene konceptualne okvire zaštite od kritičkog preispitivanja i time svoj program učine u epistemološkom smislu podjednako pesimističnim, a u metodološkom podjednako neopovrgljivim. Ako se objektivnost kao regulatorni ideal nauke pojmi kao vrednosna neutralnost, a potonja kao osnovno svojstvo nauke, njenom potencijalnom dosezanju u antropologiji služi samorefleksivnost shvaćena kao kritičko preispitivanje vlastitih konceptualnih okvira, upravo na tragu „revolucionarnih“ kantovaca. Izuzimanje vlastitih teorija iz delokruga kritičkog preispitivanja svakako ne ide u prilog tom poduhvatu. Kako bi se kritika vlastitih konceptualnih okvira i sprovela, nužan je, dakle, otvoren, kritički dijalog, a ne cementiranje određene teorije koje prati nada da će se time cementirati i metod, a da će tako cementirani metod jednom zasvagda odgovoriti na pitanje šta i kako treba istraživati, šta je plodno objašnjenje, šta je „dobro globalno društvo“ i na kakvim ga temeljima graditi.

Stanovišta izneta u ovoj monografiji zaista su bliska Kunovim i Fajerabendovim opisima stvarne naučne prakse koji predstavljaju noćnu moru za svaku metodologiju koja ima pretenzije na formalizaciju, atemporalnost i natkontekstualnost. Međutim, kako bismo ilustrovali tezu da se takvo viđenje, primenjeno na antropologiju, ne mora nužno čitati kao metodološki neuspeh svojstven antropologiji, kao posledica njenih eksplanatornih manjkavosti ili kao pretnja njenom naučnom karakteru, citiraćemo razmišljanja o „apsurdu“ koja je izneo američki filozof Tomas Nejgel (Nagel 1971):

Ne gajeći iluziju da je moguće pobeći od vrlo osobene i samosvojne pozicije, moguće ju je posmatrati kao *sub specie aeternitatis* – što je stanovište koje je u isti mah i otrežnjujuće i komično. Ključni korak unazad se ne sastoji u traženju još jednog opravdanja u lancu opravdanja i u nemogućnosti da ga nađemo. [...] Koraćamo unazad i ot-

krivamo da čitav sistem opravdanja i kritike koji upravlja našim izborima i podržava naše racionalne tvrdnje počiva na odgovorima i navikama koje nikad ne preispitujemo, koje nikad ne umemo da odbranimo bez cirkularnosti i koje nastavljamo da sledimo čak i pošto su dovedeni u pitanje. [...] Vidimo sebe spolja i sva kontingentnost i osobenost naših ciljeva i stremljenja postaje jasna. Ipak, kad usvojimo taj pogled i prepoznamo da je ono što radimo arbitrarno, to nas ne odvaja od života, i tu počiva naš apsurd: ne u činjenici da takav spoljni pogled može biti primenjen na nas, već u činjenici da ga sami možemo usvojiti, ne prestajući da budemo osobe čije su osnovne preokupacije tako hladno osmotrene. [...] Opravdanja se okončavaju onda kad rešimo da ih okončamo. [...] Mi tokom tog preispitivanja nikada ne napuštamo uobičajene standarde kojima se rukovodi naš život. Mi ih samo posmatramo na delu i prepoznajemo da ih, ako bi bili dovedeni u pitanje, možemo opravdati samo u odnosu na njih same, badava. Mi ih se pridržavamo zbog načina na koji smo sačinjeni; ono što se čini važnim ili ozbiljnim ili cenjenim ne bi bilo takvo da smo drugačije sačinjeni. [...] Skepticizam počinje onda kad i sebe uključimo u svet o kome tvrdimo da nešto znamo. [...] Ne možemo odbaciti svoje uobičajene odgovore, a kad bismo i mogli, to bi nas ostavilo bez sredstava da zamislimo stvarnost bilo koje vrste. Isto je i u domenu prakse. Mi ne iskoračujemo izvan sopstvenih života na neku novu stajnu tačku sa koje bi se videlo šta je stvarno, objektivno značajno. Mi nastavljamo da uzimamo svet zdravo za gotovo, uviđajući da su sve naše odluke i sigurnosti moguće samo zato što postoji mnogo toga što se ne trudimo da isključimo. [...] Apsurd je jedna od najljudskijih stvari u nama: manifestacija najrazvijenijih i najzanimljivijih karakteristika. Kao i skepticizam u epistemologiji, moguć je samo zato što posedujemo neku vrstu uvida – sposobnost da sebe nadidemo u misli. [...] Kao i sposobnost za epistemološki skepticizam, on proističe iz sposobnosti da razumemo svoja ljudska ograničenja. To ne mora da bude razlog za očajanje, osim ako ga sami takvim ne učinimo.

Naravno da se naš predmet proučavanja mora proučavati nekim metodom koji se smatra koliko-toliko sigurnim, kako se ne bi odista završilo u epistemološkoj paralizi ili hroničnoj epistemološkoj hipohondriji. Međutim, čitava provalija deli „koliko-toliko sigurno“ od hipohondrije ili paralizujućeg solipsizma. „Koliko-toliko“ znači da ono što smatramo sigurnim valja katkad i kritički preispitati jer – kako je antropologija tokom najvećeg dela svoje istorije i nastojala da pokaže – ono što antropologu može izgledati sigurno ili stvarno ili uvek takvo može tako izgledati samo dok ne uključimo sebe u svet o kome tvrdimo da nešto znamo. Kad nadidemo sebe, ne samo zahvaljujući misli nego i etnografskim svedočanstvima o mnoštvu načina na koje je moguće urediti misao i društveni život, može se ispostaviti da su „sigurno“, „stvarno“ i „uvek takvo“ takvi samo iz određene perspektive određenog konteksta, koji nužno uobličava i ciljeve koji pak utiču na sredstva a svi zajedno, cirkularno, polažu osnov sigurnosti od koje se i pošlo. Ako sigurno, univerzalno i takvo proglasimo za kategorije nezavisne od prostora i vremena, univerzalno istinite iz „perspektive večnosti“, nikad ne bismo ni mogli uvideti da to možda baš i ne mora biti „sigurno“, „univerzalno“, „takvo“. Možda tu leži apsurdnost naše situacije, ali uviđanje te apsurdnosti i jeste ono što nas na kraju krajeva, čini ljudima. I što nas čini dobrim antropolozima. Pritom, uviđanje sopstvenih ljudskih ograničenja i saznanje o različitim načinima na koje se sa tim ograničenjima pokušava izaći na kraj ne mora biti razlog za očajanje osim ako ih sami tako ne shvatimo, nastojeći da – parafrazirajmo Rortija – pronađemo temelj za koji ćemo se čvrsto uhvatiti, okvir izvan koga ne možemo zalutati, predstave koje se same nameću; da, tumarajući maglovitim putevima društvenog sveta, pronađemo čvrsti, otkriveni svet: Boga, istine, metoda ili racionalnosti koji će nas spasti ako samo izvodimo propisane rituale.

Ritualima kojima se služimo u potrazi za čvrstim temeljima, sigurnim predstavama i okvirima izvan kojih se ne može zalutati podložni su samorefleksivnom preispitivanju. Na značaj

preispitivanja već utabanih istraživačkih puteva je, uostalom, nastojala da skrene pažnju i postpozitivistička filozofija nauke, ukazujući na to da stagnacija u nauci proističe iz slepog držanja za jednu teoriju ili okamenjene okvire, temelje i predstave (Feyerabend 1999, 177–178; 180; kurziv u originalu):

Koja pravila moramo slediti kako bismo stigli do korisnih rezultata u nauci i u praksi (na primer, u politici)? Koji postupci vode uspehu, a koje treba izbegavati? [...] Iako pravila koja važe u svim zamislivim okolnostima mogu biti postavljena, pa čak i nasilno nametnuta, to će uvek biti *na štetu mogućnosti suštinskog napretka*. [...] Ako neko ne želi sebe da izuzme iz takvog napretka, na raspolaganju ostaje samo jedna mogućnost: priznanje da *jednostavno ne postoje* opštevažeća pravila, da nijedna opšta metodologija, nezavisna od istorije, psihologije, fizike, verovanja u Boga, ne upravlja beskompromisno našim koracima. [...] Jasna rešenja su poput modernih kanala, ona upravljaju istraživanje u jednom pravcu i gase alternative. [...] Metodološka pravila se moraju prilagođavati okolnostima i neprestano iznova izmišljati. To uvećava našu slobodu, ljudsko dostojanstvo i izgled za uspeh.

U tome nema ničeg nenaučnog – naprotiv. Niti to mora biti razlog za očajanje, osim ako ga sami tako ne shvatimo. U tom se smislu možemo prisetiti Tulminove opaske da je „kritički nastrojen naučnik uvek spreman da ponovo preispita sopstvene tehnike dok ih primenjuje (ovo je metodološka poenta koja leži iza Popperove [...] teze o večnoj opovrgljivosti naučnih istina)“ (Toulmin 1977, 157). To ne znači da ne treba da postoje metodološka pravila i procedure niti da, ako do toga iz nekog razloga držimo, ne treba da pokušamo da ih formalizujemo. To samo znači da valja imati na umu da metodološki kanoni i modeli objašnjenja umnogome zavise od prethodno usvojene teorije, da ne treba jednu teoriju po svaku cenu dogmatski usvajati, a ostale po svaku cenu apriorno odbacivati. Teorije su odgovorne za to koja se slika nauke u praksi smatra utemeljenom i normativno validnom i

kao takva sledi; protiv koje se ustaje; šta se smatra validnim ili plodnim eksplanatornim okvirom; šta je cilj istraživanja; gde je smešteno eksplanatorno uporište; kako je konstituisan predmet proučavanja; zašto nas sve to zanima, u kom kontekstu i sa kakvim ciljem na umu. Te prethodno usvojene teorije, stajne tačke, referentni okviri, konceptualne sheme, menjaju se shodno (treba li reći, stalno promenljivim) istorijskim, paradigmatiskim, društvenim, političkim, ideološkim, etičkim kontekstima u kojima žive istraživači i njihove discipline. Ili discipline i njihovi istraživači.

NAPOMENE

- 1 Temelje kognitivnoj antropologiji postavili su pre svega američki antropolozi sa univerziteta Jeil i Stenford. Njeni najistaknutiji predstavnici su bili Flojd Lonsberi, Vord Gudino, Entoni Volas, Harold Konklin, Čarls Frejk, Roj Dandrade, Kim Romni i njihovi učenici kao što su Brent Berlin, Naomi Kvin i drugi.
- 2 Kognitivna antropologija je mahom krovni termin za teorijsko-metodološki okvir kojem je ovo poglavlje posvećeno. Komponentna analiza je osnovni „metod“ kognitivne antropologije. Nova etnografija je sintagma skovana šezdesetih godina XX veka kako bi se uspostavila analogija s istovremenom „novom arheologijom“ Luisa Binforda. Etnonauka se bavi proučavanjem domorodačkih sistema znanja poput etnobotanike, etnozoologije, etnomedicine itd. Međutim, sami kognitivni antropolozi veoma često sve te termine koriste kao sinonime u leksički prenatrpanom obeležavanju sopstvenog teorijsko-metodološkog okvira i oblasti proučavanja, te se i ovde upotrebljavaju kao sinonimi.
- 3 Interpretativna antropologija nikad nije ni pretendovala da bude nešto više od lepo i umešno napisane „deskriptivne vežbe“, a kamoli nauka koja bi, u skladu s idealima „branilaca nauke“, kulturne pojave objasnila, podvela pod opšte zakone ili dala predviđanja budućih kulturnih događaja. Sliku nauke do koje su držali nomotetski antropolozi, a prema kojoj je stepen eksplanatorne moći neke discipline direktno proporcionalan njenom statusu naučnosti, Gerc jednostavno „nije progutao“ (prema Reyna 1994, 558). Suprotstavljajući se „racionalizmu“ i „pozitivizmu“, „opštim naučnim konceptima“ i „opštim teorijama“ (v. Gerc 2007a; 2007b), Gerc je o tome da li antropologija treba da bude nauka rekao da „se [on] oko toga ne trudi. U osnovi, naučni model se preuzima iz prirodnih nauka, a to nas vraća na Edvarda Tajlora. Ovo navodi ljude da traže zakone i apstraktne pravilnosti, a to nas opet vraća na *Wissenschaft* – ne odnoseći se na *Geisteswissenschaft*. Ni ja između njih ne pravim baš oštru razliku, ali mislim da su pokušaji intenzivne scijentifikacije društvenih nauka destruktivni – od bihejviorizma u dvadesetim godinama, do savremene socijalne biologije. Moja želja je da kroz društvene nauke

pomognem ljudima da bolje razumeju jedni druge“ (Gerc 2007b, 194–195; kurziv N. K.). Više o tome kako i zašto u sklopu tako ustrojenog eksplanatornog modela opisi proizašli iz semantičkog razumevanja funkcionišu kao objašnjenja v. Kulenović 2016.

- 4 U tom smislu, generativna/transformativna lingvistika postaje redukcionistička nauka koja kompleksne strukture svodi na jednostavne formalne sisteme. Valjalo bi napomenuti da se termin „redukcionizam“ ne koristi u pejorativnom smislu, kao što to, na primer, čini Fajerabend kada kritikuje redukcionizam (pre svega logičkog pozitivizma) zbog toga što se činjenice tako okamenjuju, postaju neosetljive na iskustvo, te se nauka prebacuje u domen metafizike zatvarajući nas u lanac istina koje već znamo (v. Fajerabend, 1987[1975], 27–38). Pod redukcionizmom se ovde podrazumeva konstruisanje naučnih modela koji opažene fenomene koje treba objasniti svode na nešto jednostavnije modele pogodne za konstruisanje naučnog objašnjenja.
- 5 Verovatno najjasniji prikaz inače prilično nejasno prikazivanih osnovnih postulata nove etnografije koji crpu iz lingvistike može se naći kod Kizinga (Keesing 1972).
- 6 „Ulaženje u glavu pojedincima“ je aluzija na poznatu Frejkovu izjavu da „moramo ući u glavu svojih subjekata. To ne bi trebalo da je nemoguć zadatak: naši subjekti su ga i sami ostvarili kad su naučili svoju kulturu.“
- 7 Još od Dirkema i Mosa, koji su smatrali da je sklonost ka klasifikaciji jedno od osnovnih obeležja ljudske prirode, sistemi klasifikacije su predmet interesovanja društvenih nauka, i to pre svega u proučavanju odnosa kategorija i društva. Kad je reč o poreklu kategorija, postoje, grubo rečeno, dve oprečne pozicije: kognitivnorelativistička, kao derivat Sapir-Vorfove hipoteze, koja drži da su kategorije kulturno konstruisane i da ishode kulturno konstruisanim i potencijalno nesamerljivim opaženim stvarnostima, i racionalistička, svojstvena strukturalizmu, koja, slično transformativnoj gramatici, drži da postoji jedna, temeljna nesvesna struktura kategorijalnih koncepata koja je zajednička svim kulturama (v. Schmaus 2007, 429–454).
- 8 Kad je reč o Sapir-Vorfovoj hipotezi, te ideje su u kognitivnoj antropologiji mahom prihvatane do početka sedamdesetih godina XX veka kad se nastojalo pokazati da ne postoje univerzalni koncepti, na primer, vremena, uzročnosti ili stalnih objekata (v. Lee 1949; Whitherspoon 1971). Međutim, među opštim kritikama koje su joj upućene stoji i zapažanje da je, ako izvan jezika nema nezavisne potvrde hipoteze, nemoguće pobeći od kružnog zaključivanja: jezičke razlike povlače za sobom saznajne razlike čije se postojanje dokazu-

je navođenjem jezičkih razlika od kojih se isprva i pošlo. Jedan od problema jeste taj što Sapir-Vorfova hipoteza nikad nije sistematski formulisana i zapravo se sastoji od više međupovezanih hipoteza, kao i činjenica što je knjiga *Jezik, misao i stvarnost* objavljena posthumno, pa se ne može znati koje bi implikacije sopstvene hipoteze prihvatio sam Vorf (da li je stvarnost semantički, epistemološki ili ontološki zavisna od jezika). Ono što se na nivou udžbeničkog znanja smatra najvećim problemom jeste to što se ne može verovati u potpunu lingvističku relativnost i istovremeno tvrditi da je moguće razumeti, na primer, shvatanje vremena kod Hopi Indijanaca. Jedan od razloga zbog kojih je u kognitivnoj antropologiji postepeno izbledeo značaj Sapir-Vorfove hipoteze jeste taj što bi potpuno prihvatanje lingvističkog determinizma značilo da etnograf nikad ne bi mogao da opiše, a kamoli da razume drugu kulturu. Ekstremne implikacije Sapir-Vorfove hipoteze – da niko nikad ne bi mogao da se oslobodi jezičkih, kognitivnih i epistemoloških stega sopstvenog jezika – jednostavno bi bile u suprotnosti s pronalaženjem pravilnosti u načinu na koji ljudi klasifikuju fenomene sveta koji ih okružuje. Sapir-Vorfovoj hipotezi je posvećeno mnogo istraživačkog truda u nizu antropoloških i lingvističkih radova o leksičkom kodiranju boja, gde se razmatralo pitanje da li je neke boje lakše kodirati od drugih. Od početka sedamdesetih, pre svega od rada Berlina i Keja, mahom je prihvaćeno stanovište da u kodiranju boja postoje interkulturene i translingvističke zakonomernosti, budući da se u velikoj većini jezika mali broj „osnovnih“ termina za boje javlja u prilično ograničenom broju i pravilnom redosledu (tj. evolutivnom sekvencom), te je argument lingvističkog determinizma uglavnom odbačen u korist univerzalnih neurofizioloških odlika ljudske percepcije (v. Kay & Kempton 1984; Lucy 1997). S vremenom je razvijena teorija tzv. prototipova kao „najjasnijih i najboljih“ predstavnika određene boje. Međutim, ta je teorija pretrpela snažnu kritiku zato što je dekontekstualizovala interakciju bioloških odlika (objektivnih svojstava) nekog objekta i (kulturno) uslovljen izbor obeležavanja kategorija, te je otud nemoguće utvrditi šta bi, na primer, bio prototip ptice (v. Žikić 2008, 133–136; cf. D'Andrade 2005, 176–182; Bloch 1991). Međutim, značaj jezičke uslovljenosti za izražavanje određenih kategorija programski je prepoznat u etnonauci, mada ne u formi apsolutnog lingvističkog relativizma. Naime, prepoznata je metodološka poteškoća koja može voditi u etnocentrizam: etnograf je nužno ograničen idiomatskim i terminološkim resursima sopstvenog jezika imajući u vidu to da se čak ni najjednostavniji srodnički denotati ne mogu smatrati kulturno univerzalnim (v. Wallace & Atkins 1960, 76).

- 9 Valjalo bi napomenuti da je shvatanje kulture kao kognitivnog/semantičkog organizovanja sveta zajedničko svim pristupima koji uzimaju jezik kao metodološki model. Uprkos tome što je njegov teorijsko-metodološki okvir sve samo ne formalistički, i Gerc je kulturu shvatao kao vid semantičkog mapiranja sveta bez kojeg bi ljudi živeli u stanju potpuno nepodnošljivog haosa. Sasvim je očigledno da je to ideja koju interpretativna antropologija deli sa strukturalnom i kognitivnom antropologijom, a čija se genealogija može pratiti do Dirkema. Osim već antologijskog shvatanja kulture kao „mreže značenja“, Gerc je kulturu shvatao i kao „skup kontrolnih mehanizama – planova, recepata, programa, uputstava – koji potencijal pojedinca da živi hiljade života svode na skučenost i posebnost njegovih postignuća u jednom životu“ (prema Rappot & Overing 2000, 248).
- 10 Čini se da je na ovom mestu veoma bitno naznačiti da se u okviru ovog pristupa javlja problem neimenovanih kategorija, problem koji je neposredno povezan s pitanjem da li je moguće misliti bez jezika. Sosir tvrdi da osoba koja nema ime za određeni objekat nije u stanju, ili joj je veoma teško, da identifikuje objekte u stvarnom svetu: „[...] naša misao samo je bezoblična, neodređena masa. Filozofi i lingvisti uvek su bili složni da priznaju da bismo bez pomoćnih znakova bili nesposobni da razlikujemo jasno i postojano jednu ideju od druge. Uzeta sama za sebe, misao je kao neka nebuloza, gde ništa nije nužno omeđeno. *Nema unapred ustanovljenih ideja i ništa nije razgovetno pre jezika*“ (Sosir 1977[1916], 195; kurziv N. K.). Ako je rana etnosemantika dokaze za postojanje kognitivnih kategorija pronalazila u postojanju leksičkih kategorija, onda je više nego jasno da su etnosemantičari sledili Sosirovu tvrdnju da je nemoguće misliti bez jezika, dodajući joj prizvuk funkcionalističkih ideja, na osnovu kojih se tvrdilo da će jedino kulturno značajne kategorije biti imenovane, te otud podložne komunikaciji, i da je nužno osloniti se na proučavanje tih leksema da bi se proniklo u suštinu onoga što jedna zajednica smatra značajnim. Gudino je, međutim, još veoma rano primetio da u nekoj kulturi mogu postojati konceptualni sistemi čije kategorije nisu označene leksemama (Goodenough 1956, 209), ali se tim problemom nije dalje eksplicitno bavio, smatrajući – pod pretpostavkom da je kultura homogena i ravnomerno distribuirana – da do konceptata koji nisu leksički objektivizovani možemo doći posredno, preko onih koji to jesu.
- 11 Koliko je autoru ove monografije poznato, kognitivni antropolozi se nikad nisu oslanjali na Levi-Strosovu misao. Trebalo bi napomenuti da je Levi-Stros, poput kognitivnih antropologa, pokušao da zasnuje antropologiju kao disciplinu utemeljenu na lingvistici, jednim delom upravo kako bi se razrešio problem „Hajzenbergovog efekta“. Pošto

se istraživač nikad ne može potpuno distancirati od svoje kulture, iz koje, manje ili više nesvesno, crpe pretpostavke, radne hipoteze i metode posmatranja, Levi-Stros je verovao da upravo model zasnovan na jeziku najviše odgovara *naučnom* proučavanju jer nam analize jezika omogućuju da razumemo njegove formativne procese i da predvidimo način njegove primene: „[...] proučavanje pojedinačnog ponašanja usmerava posmatrač koji je i sam pojedinac; ili [kad je reč] o proučavanju kulture, nacionalnog karaktera ili nekog obrasca, posmatrač koji se ne može potpuno odvojiti od svoje kulture ili od kulture iz koje potiču njegove radne hipoteze i metodi posmatranja koji su i sami kulturni obrazac [...] jezik je društveni fenomen; i, od svih društvenih fenomena, njega odlikuje najviši stepen dveju osnovnih karakteristika koje ga čine podložnim naučnom proučavanju. Na prvom mestu, lingvističko ponašanje se nalazi na nivou nesvesne misli. Kad govorimo, nismo svesni sintaksičkih i morfoloških zakona svoga jezika. Dalje, obično nismo svesni fonema koje koristimo da prenesemo različita značenja; i retko smo, ako smo ikad, svesni fonoloških opozicija koje svaku fonemu svode na skup diferencijalnih obeležja. Ovo odsustvo svesti opstaje čak i kad postanemo svesni gramatike ili fonemike jezika. Jer, dok je ta svest samo privilegija naučnika, jezik zapravo živi i razvija se jedino kao kolektivni konstrukt; čak i naučnikovo lingvističko znanje uvek ostaje razdvojeno od njegovog iskustva kao govornog aktera, jer njegova sposobnost da tumači svoj jezik na višem nivou ne utiče na njegov način govora. Mogli bismo, dakle, reći da se, kad je jezik u pitanju, ne moramo plašiti uticaja posmatrača na posmatrani fenomen zato što posmatrač ne može promeniti fenomen samo time što ga postaje svestan“ (Lévi-Strauss 1951, 154–155). Pitanje razmene ideja i uticaja u ovom kontekstu je samo naznačeno i zaslužuje razradu u posebnom tekstu posvećenom istoriji discipline.

- 12 Osnovni cilj nove etnografije bio je da izgradi nearbitrarne metode za lociranje „segregata kao bilo kog terminološki izdvojenog skupa objekata“ (Conklin 1962). Za razliku od ranijih etnografija, za koje su tvrdili da su zasnovane na apriornim konceptualnim kategorijama samih istraživača, kognitivni antropolozi su nastojali da odrede granice klasifikacionih kategorija analiziranog sistema u skladu s tim kako je dati domen određen iz perspektive proučavane grupe. Procedure za definisanje domena bile su jedan od osnovnih ciljeva i najtežih zadataka nove etnografije. To je bio i njen najveći problem koji nikad nije sasvim rešen (Sturevant 1964, 105). Teorija prototipova, dugo aktuelna u okviru kognitivne antropologije, pretrpela je oštre kritike baš zato što je ponavljala upravo one greške ranijih etnografija koje je htela da ispravi svojom „formalnom“ metodologijom. Nemoguće je pretpostaviti – osim, a i to samo eventualno, u

slučaju boja, pod pretpostavkom da neke frekvencije snažnije nadražuju vidni aparat – objekat koji bi poslužio kao „prirodni“ prototip čitave kulturno konstruisane kategorije kojoj pripada. U tom smislu, prototipovi su uglavnom bili dekontekstualizovani, veštački odabrani predstavnici određene kategorije, što će reći da problem nametanja sopstvenih kategorija istraživanom fenomenu nije otklonjen (v. Žikić 2008, 135–136).

- 13 U tom smislu, veruje se da osnovnu strukturu nekog terminološkog i kognitivnog sistema ne bi bilo moguće otkriti ako bi se etnograf ograničio na istraživačku strategiju koja se služi veštačkim stimulansima, poput uzoraka boja određenih kulturom istraživača (cf. D'Andrade & Egan 1974).
- 14 Kako je istakao Kej (ibid.), „trenutno pretpostavljamo da je osnovni problem etnografske semantike sledeći: za ograničeni skup leksičkih jedinica (leksema) koje dele neko značenjsko svojstvo, tvrdimo (a) da lekseme tvore *domen* i (b) da je naš zadatak da otkrijemo nešto o formalnom obrascu značenja koji leži iza domena“.
- 15 Osnovna pretpostavka kognitivne antropologije jeste da različite kulture, iz spektra raspoloživih srodničkih odnosa kao značajne odabiraju samo neke. U tom smislu, dok se u engleskom jeziku, rođaci egovog roditelja razlikuju samo po polu, u nekim drugim jezicima pa tako i u srpskom, mogu se praviti razlike između majčinog brata i očevog brata, kojima će odgovarati i različiti nazivi: *ujak* i *stric*. Osnovni cilj komponentne analize bio je otkrivanje pravila za formiranje određenih leksičkih kategorija pomoću kontrasta, tj. potraga za minimalnim jedinicama značenja koje diferenciraju segregate nekog skupa. Terminu su raščlanjivani na sastavne delove kako bi se došlo do emske definicije određenog termina, u ovom slučaju, za srodstvo. Ukratko, neophodno je specifikovati uslove pod kojima će neki termin biti korišćen, ili otkriti „šta treba da znam o A i B kako bih rekao da je A B-ov rođak“ (Goodenough 1956, 195). Tako, na primer, ako želimo da specifikujemo kategoriju *ujak* videnu očima pripadnika posmatrane kulture, to činimo preko komponente, kao principa koji razdvajaju klase. Prvi korak podrazumevao bi beleženje specifičnih koncepata za koje informanti kažu da nešto denotiraju, da bi se potom pronašao skup atributa na osnovu kojih bi se predvidelo šta će informanti reći. To bi bilo učinjeno tako što bi se najpre proučili denotati i pronašli njihovi zajednički atributi, a potom bi se kontrastirali skupovi denotata s denotatima drugih izraza. Na primer, za engleski termin *tetka*, bilo bi potrebno „izlistati“ denotate poput majčine sestre, očeve sestre, žene majčinog brata, žene očevog brata, itd. Konačni korak čini komponentna definicija toga šta čini, na primer, *tetku*: bilo koji krvni srodnik koji je (a)

žensko; (b) odvojen od ega preko dva stepena genealoške distance; (c) nije linearni; (d) pripada starijoj generaciji; i (e) nije povezan sa egom bračnom vezom. Ukoliko bi se promenila stavka (a) pol: dobili bismo ujaka; (b) stepen: baba-tetku, (c) babu, (d) nećaku, (e) ženinu tetku ili muževljevu majku (v. Goodenough 1956; 1967; cf. D'Andrade 1995, 16–28).

- 16 Tako je, na primer, u okviru nešto kasnije kognitivne antropologije, Naomi Kvin, proučavajući američki model braka, došla do zaključka da njeni informanti, govoreći o braku, zapravo istovremeno govore i o mnogobrojnim drugim modelima kojima se služe kako bi razumeli sopstveni brak: od modela razmene do modela ličnosti i ljudskih prava (v. D'Andrade 1995, 169–172). Kognitivna antropologija je iznedrila sijaset visoko formalizovanih, kvantitativnih, (navodno) objektivnih, kumulativnih i intersubjektivno proverljivih modela: na primer, model multidimenzionalnog skaliranja kojim bi se odgovorilo na pitanje da li tipični predstavnici kulture u svojim glavama imaju „slične“ mentalne slike. Tvrdi da je njihov model univerzalno primenljiv na svaku situaciju koja zahteva poređenje pojedinaca ili grupa i na sve domene (apstraktne i konkretne), kao i da metod proizvodi mnoga predviđanja o ljudskom ponašanju podložna proveru, Romni i Mur su, takođe nešto kasnije, nastojali da „demistifikuju kulturu“, tvrdeći da „tipični predstavnici kulture imaju slične 'slike' u svojim glavama“. Dok se „sličnost slika“ merila kvantitativno, pojmovi poput sintagme „tipični predstavnik kulture“ ostaju prilično magloviti (v. Romney & Moore 1998). Oda kvantitativnoj antropologiji *omnia in numero et mensura* koja se, uz bogat osvrt na teorijsko-metodološku istoriju prirodnih nauka, zalaže za metodološki monizam, može se naći kod Romnija (Romney 1989). Romnjev rad eksplicitno ustaje protiv interpretativnih pozicija koje odbacuju potragu za pravilnostima u društvenom svetu, a oslanja se na ideju da je izvođenje istinitosnih, opštevažećih zakonitosti u društvenim naukama moguće ako se otkriju osnovni principi ponašanja koji bi važili u bilo kojoj kulturi i bilo kom vremenu. Iako društvena nauka, po Romnjevom mišljenju, ne treba da bude scijentistička, ona mora težiti izgradnji modela za razumevanje kulturnih pojava koji bi bili od pomoći za razumevanje ljudskog ponašanja i doprineli akumulaciji znanja kulturne antropologije. Osnovni cilj jeste primena naučnog metoda i izgradnja modela kako bi se iznedrile teorije, shvaćene kao slike stvarnosti, utemeljio korpus pouzdanog i validnog znanja, suspendovale predrasude istraživača i sistematski vodilo računa o uzrocima grešaka, očekivanju istraživača, proveru pouzdanosti i proveru rezultata od strane nezavisnih istraživača. Romni je, na primer, koristio jednostavnu vežbu da demonstrira „psihološku

realnost“ kognitivnih struktura domena životinja. Osnovna hipoteza, za koju tvrdi da je dokazana multidimenzionalnim skaliranjem, jeste da je „jačina povezivanja različitih životinja obrnuto proporcionalna njihovoj međusobnoj distanci na euklidovskoj reprezentaciji“ i da „to povezivanje pokazuje da ljudi asociraju kognitivno slične objekte snažnije nego kognitivno udaljene objekte“. Prevedeno na razumljiv jezik, on je tvrdio da što su životinje sličnije po izgledu, to su prostorno bliže kako u njegovoj shemi tako, pretpostavlja se, i u umu. Još prevedenije: ako pomislimo na konja, veća je verovatnoća da ćemo se posle toga setiti mazge, zebre ili magarca, nego, recimo, zlatne ribice, noja, merkata ili lenjivca. Iako su zaodenule u komplikovanu retoriku i još komplikovanije grafičke prikaze, tabele, kvantitativna poređenja, skale, procenite i ostale „naukolike“ sheme, obično se ispostavlja da se te sheme svode na „zakone Mikija Mause“. Uz sve dužno poštovanje prema Romnijevim modelima, nije sasvim neumesno citirati opasku koju je Fajrabend izneo sedamdesetih godina: „Metodologija danas je postala toliko pretrpana praznom rafiniranošću da je krajnje teško uočiti i proste pogreške u njenoj osnovi. To je kao kada se bori protiv hidre – odseče joj se jedna ružna glava, a osam formalizacija zauzme njeno mesto“ (Feyerabend 1985[1975], 353–354).

- 17 Predviđanje ispravne upotrebe reči kao vid provere analize razlikuje se od predviđanja budućih događaja. Dok je većina kognitivnih antropologa tvrdila da može da predviđa u prvom smislu, Lonsberi je tvrdio da komponentna analiza može da proizvede predviđanja u drugom smislu. Međutim, kako ističe Kolbi (Colby 1966, 12), iako su mnogi antropolozi bili privučeni navodnom moći komponentne analize da predvidi buduće događaje, što bi im omogućilo da provere svoje nalaze, ispostavilo se da je komponentna analiza upravo na tom polju donela najviše razočaranja. Jedan od „visoko prediktivnih“ modela, stvoren čitav vek po objavljivanju Dirkemove *Studije o samoubistvu*, bio je, na primer, metod „merjenja kulturne konsonance“ u okviru nešto novije kognitivne antropologije. Taj je metod trebalo da pokaže „koliko se dobro pojedinačno znanje uklapa u obrazac zajednice“. Tako je 2005. godine izneto predviđanje [sic!] da će „od stresa i pratećih zdravstvenih tegoba najčešće patiti“ pojedinci koji se, prema tom modelu, najmanje uklapaju u zajednicu (Blount 2011, 22).
- 18 Kognitivni antropolozi su tvrdili da je jedan od osnovnih doprinosa njihovog pristupa to što je pokazao da su i najmanji delovi kulture neverovatno složeni, kao i to koliko su kompleksni sistemi ljudske kognicije. Otuda je uočena složenost etnonaučnike podstakla na proučavanje pojedinačnih kognitivnih i leksičkih domena, što je pak podstaklo optužbe za trivializaciju (Kay 1970, 12).

- 19 Isti tip rasprave biće aktuelan i u debati o „stvarnosti“ koju opisuje ili na koju se oslanja strukturalna analiza: na primer, „ako neke strukture u antropološkom modelu ne mogu da se pripišu domorodačkom umu, na čijem onda umu počiva objektivno postojanje strukture?“ (Hanson 1976, 323). Da ironija bude veća, jedan kognitivni antropolog je kritikovao strukturalnu antropologiju zbog istih onih nedostataka od kojih je patila kognitivna antropologija: „Nesvesne strukture su za Levi-Strosa izražene u brojnim kulturnim tvorevinama: u mitovima, srodničkim sistemima, maskama, praksama sahranjivanja i tako dalje. Brojni antropolozi su preuzeli strukturalističku agendu i počeli da tragaju za strukturalističkim opozicijama i transformacijama u kulturnim tvorevinama koje su istraživali. Pošto se smatralo da nesvesni um nameće strukture kulturnim materijalima, bilo je besplodno tragati za tim šta o tim tvorevinama domoroci svesno misle i nije bilo načina da se provere sopstvene interpretacije o sadržaju tih struktura“ (D'Andrade 1995, 248).
- 20 Neki komentatori teorijsko-metodološke istorije discipline su razmišljali između stanovišta da su modeli heurističko ili eksplanatorno sredstvo „u glavi“ istraživača, koje samim tim ničemu u stvarnosti ni ne može biti verno, i stanovišta da bi modeli valjalo da budu verni stvarnosti, uporedili s „osnovnom tenzijom“ između naučnog nametanja strukture stvarnosti i cilja nauke da otkrije objektivnu istinu o stvarnosti“ (Feleppa 1986, 246). Stoga ne čudi što su kvalitativno iste rasprave vođene i povodom naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta strukturalne antropologije onda kad se postavilo pitanje „stvarnosti“ na koju se strukturalna analiza oslanja ili koju pretenduje da opiše ili objasni (npr. Thomas 1976). U kontekstu rasprava o „stvarnosti“ u okviru strukturalne antropologije, pragmatizam sličan strukturalnoj realnosti, zastupao je, na primer, Koz. Raspravljajući o distinkciji između reprezentacionih, operacionalnih i eksplanatornih modela, Koz je tvrdio da se oni (Caws 1974, 5; 7): „ne smeju izjednačavati jer su operativni modeli mentalne strukture u glavama domorodaca, dok je eksplanatorni model mentalna struktura u glavi Levi-Strosa [...] Naučnikov reprezentacioni (tj. eksplanatorni) model, teorija koju konstruiše da bi objasnio podatke i njihove veze, jeste taj koji sistemu pripisuje objektivnu strukturu. A upotreba reči 'pripisuje' sasvim je namerna budući da bi bilo sasvim tačno reći da sistem nema objektivnu strukturu sve dok se ne konstruiše eksplanatorni model.“
- 21 Emsko istraživanje se u antropologiji shvata na tri potpuno različita načina: (a) kao kulturno specifično (u odnosu na etno kao kulturno univerzalno); (b) kao Boasovim idejama inspirisan prelazak s deskriptivnog na normativni relativizam u okviru kojeg je neophodno

- proniknuti u pogled na svet proučavanih subjekata kako bi se eliminisale predrasude i apriorne pretpostavke istraživača i proučavanje učinilo što objektivnijim; ili (c) kao sami elementi sociokulturnog sistema, a ne metod njihove analize (v. Feleppa 1986). O odstupanju Harisovog poimanja emskog i etskog od izvornog shvatanja koje su zastupali Pajk i Sapir, v. Durbin 1972; Fisher & Oswald 1978.
- 22 Džarvi na umu ima Harisovu knjigu *The Rise of Anthropological Theory* u kojoj je, između ostalog, izneta i oštra kritika kognitivne antropologije.
 - 23 Kritike na račun koncepta kulture od šezdesetih, a posebno od osamdesetih godina XX veka zapravo su samo oživele individualističko-holistički spor koji se u antropologiji vodi od početka XX veka. U njemu su, krajem prve decenije XX veka, učestvovali Kreber i Sapir u američkoj antropologiji, a potom, od kasnih tridesetih godina Malinovski i Firt u britanskoj antropologiji. Gotovo istovetne rasprave koje se vode od šezdesetih godina pobuđene su pre svega promenama u geopolitičkoj strukturi sveta i eksternalističkim zaokretom i biće tema posebne monografije posvećene raspravi između metodološkog holizma i metodološkog individualizma.
 - 24 „Nova kognitivna antropologija“ nije ustaljena sintagma. U monografiji se koristi isključivo iz praktičnih razloga, kako bi se naglasila razlika između „stare“ kognitivne antropologije koja se oslanjala na lingvistiku i nešto novijih pristupa koji se znatno više oslanjaju na psihologiju.
 - 25 Za sistematičan pregled kritika koje su Gercu upućivane s pozitivističkih, neomarksističkih, postmodernističkih i raznih epistemološko-ideoloških pozicija v. Gorunović 2011, 129–251.
 - 26 Neki autori smatraju da se uzroci „antropološke psihofobije“ mogu pronaći u istorijskim razlozima. Naime, tokom XIX veka antropologija je nastojala da se probije kao samostalna akademska disciplina, te se tako pojavio koncept kulture koji joj je obezbedio simbolički kapital za akademsko osamostaljenje. Za razliku od psihologije, koja je bila redukcionistička utoliko što je mentalne aktivnosti objašnjavala kao svojstva inherentna mozgu, antropologija je gotovo od samog svog začetka posmatrala znanje kao kulturno i društveno uslovljeno. Dakle, za razliku od psihologije koja je, oslanjajući se na biologiju u objašnjenju odlika ljudskog ponašanja, bila univerzalistička, kulturna antropologija, pre svega američka, bila je skoro od svog početka, otkako je oslabio uticaj prvobitnog evolucionizma, partikularistička, što je tradicija oživljena u interpretativnoj antropologiji. U tom smislu, neki autori kognitivnu antropologiju, za razliku od kulturne antropologije, posmatraju kao disciplinu koja (i dalje) traga za tačnom etnografskom deskripcijom, pokušavajući da otkrije principe koji

- postoje iza opažljivog ponašanja (Blount 2011). Nova kognitivna antropologija se samokonstruiše u kontradistinkciji s interpretativnom antropologijom i/ili kulturnim relativizmom kao ona naučna disciplina koja traga za univerzalnim eksplanatornim principima.
- 27 Bihejvoristi – sa Skinnerom na čelu – kao naslednici empirističke tradicije, verovali su da je jezik isključivo naučen fenomen, i to predvidljiv, tj. da je svaka reč stimulans za sledeću. Međutim, Čomski, kome se može pripisati i doprinos pokretanju kognitivne revolucije, smatrao je da je takva koncepcija besmislena budući da govornik može proizvesti rečenice koje nikad ranije nije proizveo u tom obliku. Kad bi se svekolika jezička produkcija zasnivala na iskustvu i podražavanju, postojeće beskonačne jezičke varijacije ne bi bile moguće. Povezujući jezički i kognitivni razvoj, Čomski tvrdi da je ljudski um ustrojen tako da svako dete poseduje predispoziciju za učenje jezika, koje je uslovljeno na isti način na koji su uslovljeni i ostali aspekti kognitivnog razvoja (v. Kostić 2006, 36–37). Slično tome, ako bismo se priklonili kulturnodeterminističkom stanovištu, kultura bi se, po „faks modelu“, svodila na podražavanje. Drugim rečima, jedinka bi bila sposobna jedino da reprodukuje već postojeće, generacijama reprodukovane kulturne obrasce, čime bi mogućnost za interkulture varijacije, individualnu delatnost i kreativnost, kao i za kulturnu promenu, bila potpuno isključena.
- 28 Za poređenje kulturnog determinizma s bihejvorizmom v. Fox 1996, 331.
- 29 Strausova i Kvinova (Strauss & Quinn 1997, 5–6) odbacuju tri različite teorije o poreklu značenja: (a) teoriju o značenju u upotrebi – Vitgenštajn, a za njim i Gerc – zbog toga što tvrdi da ljudi delaju kao da nemaju ništa prethodno u glavi; (b) teoriju o značenju u širem sistemu znakova – Sosir, strukturalisti poput Levi-Strosa, filozofi poput Kvajna i Dejvidsona – zbog toga što tim apstraktnim sistemima pripisuje stvarnost koju oni zapravo ne poseduju; i (c) teoriju o značenju kao stalno proizvedenom – poststrukturalisti poput Derida – zbog toga što tvrdi da ne postoji nijedan stabilan sistem znakova i da se značenja beskrajno „transformišu“ ili da „interpretacija uvek vodi novoj interpretaciji“, dok su pak ljudima potrebna postojanija značenja koja će ih voditi kroz svakodnevni život. U tom pogledu, nova kognitivna antropologija nastoji da ostvari spoj tradicionalno shvaćenih suprotnosti: bihejvorističkog pristupa (značenje je definisano stimulansima i reakcijama) i idealističkog pristupa (značenje nastaje kao ideja u ljudskoj glavi), pokušavajući da izbegne mane obaju i da u svoje teorije inkorporira samo njihove prednosti.
- 30 Kvalitativno ista rasprava o tome da li kolektivni entiteti „stvarno“ postoje te da li mogu služiti kao temelj eksplanansa sreće se u sporu

između metodološkog holizma i metodološkog individualizma, čemu će biti posvećena posebna monografija.

- 31 Budući da je rasprava o racionalnosti toliko sveobuhvatna i razgranata da se samo njoj može posvetiti čitava monografija, na ovom mestu ne treba očekivati iscrpno predstavljanje svih njenih tokova, već samo onih koji su od značaja za rasprave o eksplanatornom kapacitetu antropologije.
- 32 Sujeverje ili vraćanje svakako nisu ni pojave koje se vezuju samo za „druge“ narode ni pojave koje ne postoje u savremenom zapadnom društvu, ali je fokus ove monografije usmeren prevashodno na antropologiju „van kuće“.
- 33 Mada se na prvi pogled možda može učiniti da nije tako, ovakva forma relativizma niukoliko nije „otkriće“ antropološkog diskursa ili (neo)vitgenštajnovske filozofije. Poput, čini se, svih značajnih filozofsko-antropoloških problema, pitanje relativnosti, u čijim se okvirima začela protoantropološka ideja da svako društvo misli da su njegove tvrdnje istinite, pokrenuto je još u antici: od Protagorine ideje da je „čovek mera svih stvari“ do Ksenofanove ideje da svako oblikuje svoje bogove po sopstvenom liku. Pre nego što se uopšte može govoriti o nastanku savremene antropologije kao discipline, Paskal je smatrao da „nema gotovo ničeg ispravnog ili neispravnog što se ne menja s promenom klime. Pomeranje za tri stepena geografske širine dovoljno je da obori pravo. Istinu određuje čovekov položaj na meridijanu ili to ko poseduje teritoriju. Fundamentalni zakoni se menjaju. Šta je ispravno menja se s vremenima. Čudna je to pravda ako njenu granicu čini reka ili planina! Istina na ovoj strani Pirineja na onoj drugoj je zabluda“ (prema Jarvie 2007, 555).
- 34 Tj. ista ona analiza koja je bila odgovorna za „mumificiranu“ sliku nauke (Hacking 1983, 3) i čiji je, na primer, formalizam doveden u pitanje kritikom hempelovskog modela objašnjenja.
- 35 Bilo da se pod racionalizmom podrazumeva shvatanje da je razum nadređen ostalim načinima saznanja, ili da je to jedini put ka znanju (Audi 1999, 771), on je deo prosvetiteljskog nasleđa, koji se povezuje s modernošću i sekularizmom, s „izlaskom čoveka iz stanja nezrelosti“. Racionalizam je mahom počeo da se povezuje s metodološkim naturalizmom i objašnjavanjem fenomena na nemetafizički način (kroz posmatranje, eksperiment i metod pozitivne nauke) i, gotovo automatski, sa zapadnom racionalnošću kao epistemički najvrednijim načinom objašnjavanja fenomena (v. Kučuardi 2004). Međutim, mada u svoje vreme jeste služio kao sredstvo za oslobađanje od religijskih dogmi i tradicije, nisu retka zapažanja da je racionalizam i sam postao svojevrсна dogmatska tradicija (v. npr. Feyerabend 1985).

Upravo zato što je antropologija kao disciplina iznedrena u tradiciji naučnog pogleda na svet, koju odlikuje primena naučnog metoda kao vrste generisanja racionalnog i/ili ispravnog znanja o svetu i drugim ljudima, relevantno je govoriti o pozadinskim pretpostavkama koje upravljaju mehanizmima stvaranja i opravdanja samog tog znanja. Kad je reč o antropologiji, valjalo bi preispitati mehanizme kojima se stvara opravdano znanje o tuđem znanju i racionalno prosuđuje o tuđoj (i)racionalnosti.

- 36 Pitanje racionalnosti same nauke jedan je od najsloženijih i najkontroverznijih problema u filozofiji nauke i ova monografija se njime neće temeljno baviti. Primera radi, samo o problemu opravdanja indukcije postoji ogromna literatura usredsređena na pokušaj iznalaženja kriterijuma racionalnog verovanja i racionalnog izbora među teorijama (Agassi & Jarvie 1973, 236).
- 37 Džejms Let kao osnovno obeležje nauke – koju shvata kao sistematski, autokorektivan i pouzdan način da se stigne do činjeničnih saznanja – izdvaja racionalnost. Nasuprot racionalnosti (pod čime, na Poperovom tragu, podrazumeva opovrgljivost) – stoji iracionalnost (pod čime podrazumeva da su data verovanja ili neopovrgljiva ili opovrgnuta), koja je osnovno obeležje religije i ostalih „metafizičkih, okultnih, paranormalnih, magijskih“ vidova verovanja. U prosvetiteljskom maniru, Let veruje da je etos nauke „nepokolebljiva posvećenost istini“, a da je intelektualna i etička obaveza antropologa da „ispitaju istinitosnu vrednost religijskih sistema verovanja“. Međutim, iako se može učiniti da Let sledi Popera u ideji da je mogućnost opovrgavanja ono što naučne iskaze razdvaja od metafizičkih, biće da ga ipak ne sledi u potpunosti. Let, naime, poistovećuje opovrgljivost s istinitim, činjeničnim i opravdanim verovanjem/znanjem, za šta kod Popera nema mesta utoliko što njegova filozofija priznaje istinu kao regulatorni ideal, ali ne i mogućnost da ikada možemo znati da li smo istinu uspjeli dosegnuti. U tom smislu, ne samo što Letova koncepcija nauke/metafizike i racionalnosti/iracionalnosti redukuje antropologiju na puki prosvetiteljski poduhvat – u okviru kojeg bi bio moguć uvid u to da li su nečija verovanja u skladu sa istinom i čiji bi osnovni cilj stoga isključivo mogao biti korigovanje neispravnih verovanja, ne dozvoljavajući pritom uvid u to zašto, u kojim okolnostima i s kojom svrhom neko konstruiše sopstvena verovanja na određeni način – nego je i njegova slika nauke u najmanju ruku pojednostavljena. Naime, izjednačavajući racionalnost sa istinom, on zapravo celokupnu nauku koja nije preživela probu vremena svrstava u red iracionalnih poduhvata. Pošto bliska veza između racionalnosti i istine iziskuje izvestan vid fundacionalizma, ukoliko odbacimo fundacionalizam – kao što to čini

Poper – veza između racionalnosti i istine polako počinje da se tanji. Pošto smo uvek ograničeni pretpostavkama i dokazima koji zavise od tekućih saznanja, jedino što možemo tvrditi jeste da je, *ako* su neke premise tačne, i dokaz vrlo verovatno tačan. Ne ulazeći na ovom mestu u pitanje kako zauzimanje realističke ili antirealističke pozicije utiče na poimanje veze između racionalnosti i istine, jedan od mogućih odnosa između istine i racionalnosti na jednostavan način ilustruje Patnam (Putnam 1981, 55): iskaz da je Zemlja ravna vrlo verovatno je bio *racionalan* pre 3000 godina, ali danas nije racionalno prihvatljiv. Ipak, ne bismo bili u pravu kad bismo rekli da je pre 3000 godina iskaz da je Zemlja ravna bio *istinit* budući da bismo time tvrdili da je Zemlja promenila oblik. Upravo neslaganje u pogledu sadržaja koji je učitano u pojmove racionalnosti i istine, kao i pitanje opravdanosti njihovog izjednačavanja ili razlikovanja jedna je od osnovnih linija neslaganja između, na primer, Liča (Leach 1966) i Spajroa (Spiro 1968) u debati o poznavanju fiziologije začeca među australijskim Aboridžinima.

- 38 Po Frejzerovom mišljenju, magija je deo kosmologije ili pogleda na svet u čijim okvirima postoji uzročno-posledična veza između delanja i željenih efekata. U tom smislu, magiji i nauci je, za razliku od religije, zajedničko to što su shvaćene kao instrumentalističke. Prema Frejzeru, magija je logički „bliža“ naučnom pogledu na svet i „racionalnija“ je (u smislu koherentnosti i prediktivne moći koje Frejzer smatra osobenim obeležjima nauke) od religije utoliko što je u religiji težište stavljeno na natprirodno biće i njegovu volju, dok je i u magijskom i u naučnom načinu mišljenja priroda konceptualizovana kao predvidljiv i kontroli podložan sistem. Ideja da je magija bliža nauci nego religiji verovatno je posledica evolucionističkog antireligijskog diskursa karakterističnog za humanizam XIX veka, a neubedljiva je utoliko što magija, religija i nauka mogu mirno koegzistirati u svakom društvu, kao i zato što je veoma teško objasniti logički „skok“ na viši nivo evolutivnog razvoja (Agassi & Jarvie 1967).
- 39 „Prelogički“ mentalitet se, prema Levi-Brilovom mišljenju, odlikuje sposobnošću za logično razmišljanje u svakodnevnim situacijama, ali ne i na nivou apstrakcije. Tako, na primer, neke kulture poistovećuju čoveka s njegovom senkom, ne praveći razliku između objekta i onoga što taj objekat simbolično/mistično predstavlja. Mada je isprva verovao da postoji nešto poput mističnog ili prelogičkog mentaliteta, pred kraj života je ublažio svoje početne teze, dopustivši da takav tip rasuđivanja, iako rasprostranjeniji među „primitivnim“ narodima, postoji u svakom društvu (v. Barnard 2004, 106–107).
- 40 Levi-Bril je kritikovan upravo zbog teze koju je kasnije i sam revirirao – da je „primitivne“ narode učinio znatno sujevernijim nego

što zaista jesu, a sopstvenu kulturu znatno naučnijom no što ona to u stvarnosti jeste, svodeći pritom oba oblika mišljenja na jedan, u praksi nepostojeći, zajednički imenitelj. U najboljem slučaju, ta se dva suprotstavljena modela mogu posmatrati kao normativni sistemi jednog društva, koji, međutim, niukoliko ne određuju čitav način mišljenja jedne zajednice. Evans-Pričard ga je kritikovao zbog pretpostavke da uzročno i mistično objašnjenje nužno moraju biti protivrečni (v. Evans-Pričard 1983, 116–117). Kritikovao ga je, dakle, upravo zbog onoga što će najviše i proslaviti njegovu studiju o Azandama, gde tvrdi da „objektivna“ uzročna objašnjenja mogu biti dopunjena „mističnim“ ili „magijskim“ objašnjenjima koja rasvetljavaju ono što uzročna objašnjenja sama nisu u stanju da rasvetle. Kad je reč o metodološkim kritikama, na teret mu se stavlja da je sistematski zaobilazio empirijsku građu koja bi mogla dovesti u pitanje njegovu osnovnu tezu. Društveni naučnici se, vrlo očigledno, neretko služe ad hoc strategijama kako bi svoj polazni teorijski okvir spasli od anomalija koje bi ga mogle dovesti u pitanje, ili pak izbegavaju da uopšte uzmu u razmatranje empirijsku građu koja bi mogla dovesti u pitanje *njihov* teorijski *idiom*. Imajući u vidu da se kao jedno od osnovnih obeležja „primitivne“, „nenaučne“, „zatvorene“ ili „iracionalne“ misli, na Poperovom tragu, navodi njena otpornost na kritiku, što je čini otpornom i na iskustvo (v. Horton 1967a; cf. Popper 2002, 43–87, Feyerabend 1962, 28–97; Novaković 1984, 174–180), na ovom mestu nije neumesno primetiti da se Levi-Bril ponašao na način svojstven pripadnicima plemena Azande, o čemu će biti nešto više reči u daljem tekstu.

- 41 „Mistična“ objašnjenja se ne primenjuju, dakle, nauštrb onoga što bi zapadni etnograf, sopstvenim kategorijalnim aparatom, označio kao prirodne uzroke događaja kad je reč o pojavama koje se sukobljavaju s društveno prihvaćenim zakonima i moralnim normama (ibid., 27). Mistična objašnjenja se ne prizivaju u pomoć kad je u pitanju ljudska odgovornost, poštovanje tradicijom nametnutih pravila i sl., nego onda kad, zapadnim kategorijama rečeno, naturalistička, uzročna objašnjenja nisu dovoljna da objasne *zašto* se nešto dogodilo, u situacijama koje bi se u zapadnim terminima mogle grubo izjednačiti s kategorijom sreće ili sudbine.
- 42 Gruba paralela se može povući s radovima Eriha fon Denikena i nekim vidovima novih religijskih pokreta. Naime, u tradiciji metodološkog naturalizma nauka se isključivo bavi pitanjima materijalnog aspekta stvarnosti, pronalaženjem zakona i pravilnosti koji postoje u prirodi. Odgovori na pitanja „krajnjeg zašto“ mahom su ostavljeni drugim kognitivnim sistemima, između ostalog, religiji. Na primer, astrofizika postulira da je kosmos nastao velikim praskom, ali ne

nudi i odgovor na pitanje zašto se to dogodilo. Ufologija, koja nastoji da pomeša ulje i vodu i, kao neobična kombinacija naukolikog i religijskog, veoma često objašnjava ne samo kako su vanzemaljci stvorili svet i čoveka već i zašto se to dogodilo. Dakle, ona nudi potpun, iako neopovrgljiv, eksplanatorni okvir za razumevanje večnog egzistencijalnog pitanja „ko smo, odakle smo, kuda idemo“ (v. Sinani 2010; 2014; Kulenović 2012; 2013).

- 43 Budući da se indukcija pokazala nelegitimnim metodom saznanja, da je teorije i činjenice nemoguće ontološki razdvojiti i da su verifikacionistička i konfirmacionistička doktrina mahom napuštene, Poper je smatrao da teorija može biti naučna i ako ne postoje dokazi u njenu korist, a nenaučna čak i ako postoje svi zamislivi dokazi koji joj idu u prilog (pod ovako shvaćenim nenaučnim programima podrazumevao je Frojduvu psihoanalizu, Adlerovu individualnu psihologiju i marksizam). Imajući u vidu da ćemo potvrditi za neku teoriju lako naći ako se *potrudimo* da ih pronađemo – kao i da je svaku činjenicu moguće prokrustovski prekrojiti tako da se može tumačiti kao potvrda polazišne teorije: „ako se činjenice ne uklapaju u teoriju, uto-liko gore po činjenice“ – teorije i sudovi koje nije moguće sučeliti s drugim zamislivim ili mogućim opservacijama, što bi bila neka vrsta unapred specifikovanog ključnog eksperimenta, ne mogu se smatrati naučnim jer *nisu opovrgljivi* nijednim zamislivim događajem. Istini za volju, uvek se može pribeći konvencionalističkoj strategiji, tj. uvođenju ad hoc hipoteze koja bi spasla teoriju pošto već nije prošla proveru. Međutim, to snižava njen naučni status jer se time podriva empirijski karakter nauke (Popper 2002, 43–87). S druge strane, ono što je poznato kao Dijem-Kvajnova teza jeste ideja da se hipoteze uvek proveravaju „u paketu“. Naime, ono što naučnici neposredno posmatraju (u laboratoriji ili bilo gde drugde) nikad ne može biti izvedeno iz pojedinačne teorije, već samo iz složene sprege više teorija, pomoćnih teorija i njihovih polaznih pretpostavki. U tom smislu, nikad nije moguće izolovano proveriti pa otud ni odlučivo opovrgnuti *jednu* naučnu hipotezu i, ako se teorija sukobljava s iskustvom, krivica se uvek može svaliti na neku od polaznih pretpostavki ili pomoćnih hipoteza (v. Novaković 1984, 174–183).
- 44 Drugim rečima, empirijske činjenice je nemoguće ontološki razdvojiti od teorije u čijem se svetlu i pojavljuju kao činjenice. Naravno, primenjena na kontekst u kom misli sam istraživač, ideja o cirkularnoj konstituisanosti teorija i činjenica nije nova ni pod filozofsko-naučnim, ni pod antropološkim nebom. Upravo je zbog cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica Poper ustanovio falsifikacionizam, a Boas kulturni relativizam kao tehniku u kontekstu otkrića i sredstvo za postizanje objektivnosti (v. Milenković 2006; 2010, 29–53).

- 45 Polanji je smatrao da su ljudi u svom mišljenju, rasuđivanju i postavljanju pitanja ograničeni okvirom svojih tekućih verovanja i da taj okvir ne mogu da preispituju iznutra. Za raspravu o tome ko je prvi „otkrio“ nesamerljivost – Kun, Fajeraabend ili Polanji, v. Jacobs 2003.
- 46 „Metafizika svakog doba sadrži ono što ljudi tog doba veruju o opštoj prirodi sveta, s tim da su ta verovanja osnovne pretpostavke njihove ‘fizike’“ (Kolingvud); „Upravo oni koji smatraju da mogu bez metafizike u stvari postaju žrtve slučajnih filozofskih predrasuda primljenih od vaspitačice, učitelja ili tekućeg načina istraživanja“ (Vajthed); „Kad nađemo na nekog ko pokušava da se ratosilja metafizike kao ‘taloga’ koji je neophodno potpuno odstraniti iz empirijske osnove nauke, to će biti neko čija su učenja temeljito iskvarena grubom i nekritičkom metafizikom. Mi moramo da filozofiramo, a ono da bismo izbegli filozofiranje. Svako od nas ima neku metafiziku i ona će imati uticaja na njegov život. Zato je bolje da ta metafizika bude kritička, a ne da se dopusti da se razulari“ (Č. S. Pirs, prema Novaković 2002, 227).
- 47 Dok je Evans-Pričardova korespondencijalna teorija istine samo latentno prisutna u delu o veštičarenju kod Azanda, u *Socijalnoj antropologiji* je vrlo eksplicitno iskazana. Naime, kritički razmatrajući Levi-Brilovu koncepciju prelogičkog mentaliteta i poredeći prelogički i logički mentalitet, Evans-Pričard kaže da „i mi u predmetima vidimo kolektivnu predstavu sadržanu u našoj kulturi, ali pošto se ona *poklapa sa njihovim objektivnim osobinama, naše je opažanje objektivno*“ (Evans-Pričard 1983, 108; kurziv N. K.). O tome kako, u raspravi o objašnjenju u antropologiji, njenom naučnom karakteru (ali i o njenom društvenom autoritetu i legitimitetu, kao i u kontekstu odbrane jedne verzije „dobrog“ društva), sličan tip argumentacije koristi Gellner, biće više reči u narednom poglavlju.
- 48 Naredno poglavlje će se detaljnije pozabaviti aspektima koji raspravu između realista i antirealista čine sporom oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline.
- 49 Mada se može učiniti da napuštajući ideju o proverljivosti verovanja spram nekog spoljnog standarda, Vinč zapada u ekstremni oblik relativizma i priklanja se ideji o potpunoj nesamerljivosti kultura, on ipak zadržava neke „ograničavajuće koncepte“. Sledeći Vika, Vinč smatra da se u svakom društvu, i u svakoj istorijskoj epohi, mogu naći načela o rođenju, smrti i seksualnim odnosima koja određuju „etički prostor“ zajednice i, mada mogu biti drugačije konceptualizovana, predstavljaju temeljne koncepte koji mogu poslužiti kao putokaz za transkulturno razumevanje (ibid., 107–111). Vinč nije prihvatao tezu da su kulture ili „oblici života“ nesamerljivi jer bismo se „tako strova-

lili pravo u ekstremni protagorejski relativizam, sa svim paradoksima koje on uključuje“. Zato je postulirao grupu „porodičnih sličnosti“ poput rođenja, smrti i prokreacije, verujući da one mogu poslužiti kao dovoljno čvrst most za komunikaciju između različitih kultura (ibid., 81). Međutim, postavlja se pitanje da li je na ovaj način zaista i uspeo da se izvuče iz „protagorejskog relativizma“ (npr. Jarvie 2007; cf. Gellner 2003[1973], 58–60). Za kritiku Vinčovih „ograničavajućih koncepata“, v. Horton 1976.

- 50 Slično tome, Majkl Polanji smatra da stabilnost naučnog, naturalističkog sistema počiva na istim logičkim strukturama i poseduje iste mehanizme samoosnaživanja i perpetuiranja sopstvenih polazišnih premisa. Otuda, iako nauka veoma često jeste u pravu, smatra Polanji, njeni su mehanizmi podjednako cirkularni koliko i mehanizmi kojima se služe Azande, te je tako istiniti sistem verovanja podjednako lako stabilizovati koliko i lažni. Figurativno predstavljeno, ukoliko neko sumnja da bilo koja imenica, reč, prilog ili pridev u nekom jeziku išta znače, rečnik upravo tog jezika odagnaće sumnju korišćenjem drugih imenica, glagola, priloga ili prideva u čiju se smislenost u datom trenutku ne sumnja. Isto tako, ako dođe do sukoba između bilo kog naučnog pojma i iskustvenih činjenica, protivrečnost će biti objašnjena drugim trenutno raspoloživim naučnim pojmovima. Dakle, kao što su Azande zapetljani u svoje mistične pojmove i pozivaju se na iste te mistične pojmove kako bi opravdali nesklad između iskustva i samog pojma, nauka se poziva na naučne pojmove kako bi opravdala nesklad između tih pojmova i iskustva (Polanyi 1958, 309).
- 51 Fajerabend je smatrao da jedino metodološki pluralizam može da dovede do povećanja empirijskog sadržaja naučnih teorija jer: „Činjenični iskazi *sadrže* teorijske pretpostavke [...] sve su ovo apstraktne i uvelike dvojbene pretpostavke koje oblikuju naš nazor na svijet, a da nisu dostupne izravnoj kritici. Mi ih obično nismo svjesni i prepoznavamo njihove posledice tek kad se susretnemo s potpuno drugačijom kozmologijom: predrasude se otkrivaju suprotnošću, ne analizom. Materijal koji *znanstvenik* ima na raspolaganju, uključujući njegove najuzvišenije teorije i najrafiniranije tehnike, strukturiran je na isti način. On opet sadrži principe koji su nepoznati i koje bi, da jesu poznati, bilo krajnje teško proveriti (kao posledicu imamo da se teorija ne može sukobiti s dokazom ne zato što je netočna, nego zato što je dokaz nečist). Sada – kako možemo uopće ispitivati nešto što neprestano uporabljavamo? Kako možemo analizirati termine kojima obično izražavamo naše najjednostavnije i najizravnije opservacije i otkriti njihove presupozicije? Kako možemo okriti svijet koji pretpostavljamo kad postupamo na način na koji to činimo? Odgovor je

jasan: ne možemo ga otkriti *iznutra*. Potrebno nam je vanjsko mjerilo kritike, skup alternativnih pretpostavki [...] svijet mašte da otkrijemo značajke zbiljskog svijeta koji mislimo da nastavamo (i koji zapravo može biti samo još jedan svijet mašte)“ (Feyerabend 1987, 23–24). Dakle, potreban nam je pogled s Marsa da bismo spoznali sopstveni svet koji uzimamo zdravo za gotovo baš zato što je naš sopstveni (cf. Kulenović 2011).

- 52 Doduše, sličnosti počinju da se tanje onda kad neki kognitivni antropolozi počnu da teže strukturnoj realnosti, tj. kad počnu da tvrde da je dosezanje psihološke realnosti upitno, te da je cilj analize i dovoljni kriterijum za proveru njenih rezultata predviđanje upotrebe reči. No, otpišimo ovu razliku kao pokušaj kognitivnih antropologa da sačuvaju poverenje u komponentnu analizu kao metod i zadržimo se na ravni njihovog izvornog semantičkog cilja – psihološkoj realnosti. Važna razlika između kognitivnih antropologa i Vinčovog stanovišta ujedno je i važna sličnost između Vinča i Gerca – za razliku od kognitivnih antropologa koji su smatrali da je značenje privatno, „u glavi“, Vinč je, poput Gerca, smatrao da je značenje javno. To ne treba da nas čudi jer i Vinč i Gerc inspiraciju za svoja stanovišta pronalaze u istom izvoru – u Vitgenštajnovom delu.
- 53 Dakle, o „racionalnosti“ fudbala moguće je suditi samo na osnovu fudbalskih pravila, kao što je o pravilima šaha moguće suditi samo na osnovu šahovskih pravila. Pošto su standardi prosuđivanja o racionalnosti inherentni igri, procenjivanje ili hijerarhizovanje racionalnosti fudbalskih pravila pomoću šahovskih pravila bilo bi, dakle, neosnovano. Prevedeno na jezik postkolonijalne kritike – ako bi neko pokušao da ocenjuje fudbal (azandsku kulturu) na osnovu šahovskih pravila (ili pravila neke druge igre koja se smatra „kraljicom igara“ u kontingentnim društvenim, kulturnim, ideološkim, političkim – dodajte na listu – okolnostima), tj. na osnovu zapadne nauke/kulture – zapao bi u greh zapadnog imperijalizma/hegemonizma.
- 54 Veoma često zastupan stav – i kao proizvod zapadne episteme, po-djednako često kritikovan – tipičan za, na primer, Gellnera (Gellner 1992, 53–89), jeste stav koji racionalnost izjednačava s instrumentalnom racionalnošću, a vrednost nauke s njenom praktičnom primenom ili njenim u praksi opipljivim uspesima. (O Gellnerovoj odbrani naučnog statusa antropologije i njenog eksplanatornog kapaciteta biće više reči u idućem poglavlju koje se bavi sporom realizma i antirealizma oko primata.) Na primer, Patnam smatra da „savremeni um voli uspeh koji se može demonstrirati“, te da otud nauka za prestiž koji uživa može zahvaliti instrumentalnom uspehu i neutemeljenoj ideji da je nauka oslobođena neodređenih i nerešivih polemika

kakve se sreću u etici, metafizici i religiji. Kao jedan od razloga široke popularnosti logičkog pozitivizma na Zapadu, Patnam vidi to što je pozitivizam zapravo samo izraz rasprostranjene sklonosti ka instrumentalizmu budući da su pozitivistički „kognitivno smisleni“ iskazi zapravo samo prurušene predikcije (Putnam 1981, 174–201). Na nešto oštrij način, podstaknut neslaganjem s Obejeskereom oko toga da li su Havajci videli kapetana Džejsma Kuka kao epifaniju sopstvenog boga Lona, a koje se suštinski vrti oko pitanja racionalnosti Havajaca (v. Borofsky 1997), Salins ističe da je veza između metafizičkog realizma i racionalnosti istorijski kontingentna i karakteristična za Zapad. Smatrao je da je: „Istorijski gledano, Zapad bio svedok epistemološkog objedinjavanja empirijskog i instrumentalnog koji zajedno čine racionalno, koje je poznato i kao stvarno ili objektivno, nasuprot fiktivnosti iracionalnog“ (Sahlins 1995, 153). Rukovodeći se sloganom „drugačije kulture, drugačije racionalnosti“, Salins smatra da nam oslanjanje na zapadnu metafiziku nimalo ne pomaže da razumemo drugačije metafizike, kosmologije, epistemologije i sisteme klasifikacije posredovane lokalnim kulturnim kategorijama, te da jedini ishod preslikavanja sopstvenih metafizičkih kategorija na proučavane kulture može biti simbolično nasilje nad drugačijim kulturama i vremenima i antiantropologija (v. *ibid.*, 5–14; 148–169).

- 55 Pošto iskustvo nikad nije neutralno, a činjenice ne umeju same da govore u sopstveno ime, da bi iskustvo uopšte bilo moguće, neophodna je tačka posmatranja/referentni okvir/interpretativna teorija/pogled na svet, ili skup osnovnih, mahom metafizičkih, uverenja o prirodi sveta kakav postoji u svakoj empirijskoj nauci. Po definiciji okrenuta potrazi za osnovnim zakonima i pravilnostima u svetu, nauka se ne može ni zamisliti bez prethodnih pretpostavki o postojanju samih zakonitosti čije je otkrivanje u isti mah i cilj same nauke. Kao što je već napomenuto, i Poper je smatrao da se nauka ne može ni zamisliti bez takvih, mahom metafizičkih, regulatornih pretpostavki, te da je metafizičke pretpostavke, poput principa kauzaliteta tj. metafizičkog verovanja u uzročnost, verovanja u jednoobraznost prirode tj. nepromenljivost prirodnih zakona, itd. – kao problema teorijske filozofije – moguće reinterpretirati i prevesti u niz metodoloških pravila. Ako su racionalnost i metodološki principi deo „slike sveta“, s promenom te slike sveta promeniće se i shvatanje racionalnosti i metodološki principi, pa se otud može reći da ne postoje fiksirani, aistorijski kriterijumi koji bi jednoznačno definisali suštinu metoda i prirodu racionalnosti.
- 56 Budući da postoji čitav spektar nijansi koje međusobno razlikuju kako racionaliste, tako i relativiste, prikaz racionalističkih i relati-

- vističkih tvrdnji nužno je pojednostavljen za potrebe monografije. Vrlo sažet i dobar pregled može se naći u: Hollis & Lukes 1982, 12–20.
- 57 Suočen s kritikama upućenim stanovištima koja je branio u ovom tekstu, Horton je nekoliko godina kasnije donekle izmenio svoje postavke (v. Horton 1982). Međutim, suštinska nit njegove argumentacije ostala je gotovo netaknuta. Naime, zatvorene sisteme je preimenovao u sisteme koje karakteriše „kognitivni tradicionalizam“, dok je otvorene sisteme preimenovao u sisteme koje krasi „kognitivni modernizam“. Obeležje sistema kojima je svojstven kognitivni tradicionalizam jeste to što vladajući konzervativizam dopušta izvesne promene, ali je uticaj novog iskustva umnogome unapred ograničen. U tim sistemima ima vrlo malo prostora za intelektualnu kritiku, a vladajuća teorijska stanovišta su mahom usmerena ka praksi. S druge strane, u sistemima koje odlikuje kognitivni modernizam vlada teorijsko nadmetanje, koje je svojstveno prirodnim naukama i zaslužno za nizanje uspeha u objašnjenju, predviđanju i kontroli događaja.
- 58 Kako je primetio Tulmin (Toulmin 1977, 152): „Pristup induktivne logike možda jeste jedan od legitimnih pristupa filozofiji nauke, ali svakako nije bio jedini; pažljivija analiza bi pokazivala da svi pokušaji da se on učini obavezujućim tako što bi se oslobodio ‘metafizike’ počivaju na sopstvenim metafizičkim pretpostavkama.“ „Princip verifikacije“, kojim se nastojala iz nauke isključiti svaka metafizika, kako ga je Šlik definisao, podrazumeva da je značenje metod verifikacije – grubo govoreći, iskaz je smislen ili „kognitivno smislen“, ako i samo ako se može proveriti. „Začudo, niko nikad nije uspeo da, uobličavajući definiciju verifikacionizma, isključi lošu metafizičku raspravu a uključujući onaj dobri naučni govor“ (Hacking 1983, 44). Verifikacionizam je zapravo samo naličje induktivizma, budući da se u okviru verifikacionizma tvrdi da je indukcija jedini legitiman put dolaženja do kognitivno smislenih iskaza ili iskaza sa značenjem. Tako se svi logički nedostaci induktivizma automatski preslikavaju i na verifikacionizam: ako želimo da branimo indukciju kao empirijski iskaz, nužno ju je opravdati iskustvom. Međutim, ako želimo da je opravdamo iskustvom, moramo pretpostaviti da postoji princip indukcije koji bi se, kao takav, morao smatrati univerzalnim sintetičkim iskazom, i to iskazom za čije bi se opravdanje morala koristiti indukcija, koja bi nužno bila zasnovana na indukciji višeg reda, što bi neosporno vodilo u beskonačnu regresiju. Alternativa bi bila uzdizanje indukcije na nivo apriornosti, dakle na nivo analitičkih iskaza koji ne mogu ništa da kažu o empirijskom svetu, na šta indukcija pretenduje. U tom smislu, ono što je bila osnovna pobuda za uvođene

Popperovog načela opovrgljivosti bilo je to što se nijedna teorija nikad ne može verifikovati, već samo, u najboljem slučaju, opovrgnuti (v. Popper 2002[1935], 3–18; cf. Weintraub 1995).

- 59 Kako navodi Sindelić (2009, 5–9), *opservacionizam* (moguće je formulisati čisto opservacione iskaze koji tvore empirijsku osnovu relevantne teorije i predstavljaju istiniti, neoborivi opis autonomno shvaćenih činjenica) i *induktivizam* (iz skupa relevantnih singularnih opservacionih iskaza, tj. neosporne empirijske osnove nauke je, putem induktivne generalizacije, moguće izvesti univerzalne teorijske iskaze koji se smatraju dokazanim) – koji podupiru *kumulativizam* (naučne istine se dodaju korpusu već ustanovljenih istina, a teorije za koje se s vremenom ispostavi da su pogrešne tretiraju se kao da nikad i nisu pripadale nauci), *interteorijski redukcionizam* (svaka nova teorija o istom domenu iskustva samo je proširenje stare teorije, te se stare teorije uvek mogu redukovati na nove), *invarijantnost* značenja naučnih termina (naučni termini ne menjaju značenje s vremenom) i *kriterijum verifikacije* – iako ublaženi u okviru samog logičkog pozitivizma – i dalje čine neku vrstu „podrazumevanog znanja“. „Nažalost, razmotreni stavovi (obično ne u ublaženom obliku) predstavljaju rasprostranjeni način na koji se danas gleda na nauku. Naime, *sensus communis* današnjih ljudi je u ovom smislu još uvek tradicionalan. O nauci se i sada, u školama i na većini fakulteta (sa izuzetkom nekih naučnih i filozofskih katedri) govori u starom stilu. Tako upravo misli i najveći broj obrazovanih ljudi, pa čak i mnoštvo onih čiji je nauka svakodnevni posao“ (ibid., 10).
- 60 Tradicionalno gledano, postoje tri vrste iskaza s obzirom na vezu koja se uspostavlja sa iskustvom: (a) analitički iskazi (iskazi matematike i logike i iskazi u kojima je značenje predikata već sadržano u značenju subjekta rečenice) – iskazi koji su istiniti nezavisno od iskustva; (b) sintetički iskazi – iskazi čija se istinitost ili lažnost može utvrditi samo na osnovu iskustva; (c) metafizički iskazi – iskazi čija istinitost ni u načelu ne može biti proverena na osnovu iskustva (prema Sindelić 2009, 9).
- 61 Kao aluziju na Zenonove paradokse kretanja, i Luis Kerol je problem beskonačne regresije i problem racionalne zasnovanosti logike ilustrovao pričom o Ahilu i mudroj kornjači koja ga vazda tera u beskonačnu regresiju (v. Carrol 1895). Tog problema nije lišena ni astrofizika, jer se uvek postavlja pitanje „nepokrenutog pokretača“: šta je stvorilo kosmos? Veliki prasak. A šta je stvorilo veliki prasak? I tako redom u beskonačnu regresiju.
- 62 Neki autori smatraju da čak ni fundacionalizam ne može da se izdori s problemom beskonačne regresije (v. npr. Klein 1999; 2004).

- 63 „Stoga u empirijskoj osnovi objektivne nauke nema ničeg ‘apsolutnog’. Nauka ne počiva na čvrstim temeljima. Smela građevina njenih teorija diže se takoreći nad močvarom. Ona je poput građevine podignute na šipovima. Ti su šipovi pobodeni odozgo u močvaru, ali ni na kakvu prirodnu ili ‘datu’ osnovu; i ako prestanemo da te šipove pobadamo dublje, to ne činimo zato što smo dosegli čvrsto tle. Prestajemo jednostavno onda kad smo zadovoljni uverenjem da su šipovi dovoljno čvrsti da nose građevinu, barem zasad“ (Popper 2002[1935], 93–94).
- 64 „Svaka provera teorije, bilo da ishodi njenom potvrdom ili opovrgavanjem, mora se zaustaviti na ovom ili onom osnovnom iskazu koji smo odlučili da prihvatimo. Ako ne donesemo nikakvu odluku i ne prihvatimo ovaj ili onaj osnovni iskaz, onda provera neće odvesti nikud [...] Osnovni iskazi na kojima se zaustavljamo, koje odlučujemo da prihvatimo kao zadovoljavajuće i kao dovoljno proverene, po opštem priznanju imaju karakter dogme, ali samo ukoliko odustajemo od toga da ih opravdavamo daljim argumentima“ (ibid., 87).
- 65 Prema Votkinsovom mišljenju, kritički racionalizam se može smatrati vidom dogmatizma budući da će iz svakog kritičkog sučeljavanja izaći kao pobednik i da će ga svaki novi pokušaj kritike samo još više osnažiti. O odbrani kritičkog racionalizma i tvrdnji da Votkins brka nužne uslove za verovanje (verovati da je nešto otvoreno za kritiku) i dovoljne uslove (verovati u nešto), tj. da iz premise da je neka teorija otvorena za kritiku ne sledi da je treba i usvojiti v. Agassi, Jarvie & Settle 1971.
- 66 O pokušaju racionalista realista da iskorače izvan referentnih okvira, konceptualnih shema ili teorija i vrate se činjenicama, stvarnosti ili svetu po sebi biće više reći u idućem poglavlju.
- 67 Za Džarvijev odgovor Hensonu i mišljenje da je Gercov anti-antirelativizam nešto poput „transvestita koji izvodi striptiz“, v. Jarvie 1987, 173–183.
- 68 Ili, kao što je to zgodno ilustrovao Frojd: „Zamislite da vam neko kaže da je središte Zemlje ispunjeno ugljeničnom kiselinom. Možda bismo slutili da je to neverovatno, ali [...] možda bismo tu hipotezu ipak pokušali da proverimo. Ali, zamislite sad da vam neko kaže da je središte Zemlje ispunjeno džemom. U tom slučaju, ideju ne bismo ni razmotrili. Umesto toga, naša bi se pažnja preusmerila i zapitali bismo se kakva li osoba može stići do takvog zaključka, ili gde je to čula“ (prema Westrum 1978). U tom smislu, pseudonaučnici veoma vešto instrumentalizuju inertnost i konzervativnost nauke, dodatno potpomognuti njenom istorizacijom u okviru postpozitivističke filozofije nauke. Dajući sopstvenim tvrdnjama status Kunove „revoluci-

onarne nauke“, ufolozi, na primer, nastoje da im pribave kredibilitet tako što upiru prstom u tekuću „paradigmatsku zaslepljenost“ koja ne želi da uzme u razmatranje njihove „revolucionarne ideje“. Više o tome kako pseudonaučnici brkaju normativnu i deskriptivnu filozofiju nauke, tj. kako postpozitivističke deskripcije „stvarne“ naučne prakse instrumentalizuju kao svoj normativni antiregulatorni ideal u: Kulenović 2013.

- 69 „Knjiga Tomasa Kuna *Struktura naučnih revolucija* verovatno je jedna od najčitanijih – i najčešće pogrešno interpretiranih – knjiga u novijoj filozofiji nauke“ (Kitcher 1982, 168). Među filozofima nauke ni do danas nije postignut konsenzus o tome u kojoj je meri Kun realista, arealista ili antirealista, šta se tačno podrazumeva pod paradigmom (koja je, prema opštoj oceni, korišćena na 22 različita načina), u kojoj je meri njegov rad normativna, a u kojoj deskriptivna filozofija nauke, niti koliko je njegov pristup subjektivistički i relativistički. Ono što je relevantno u kontekstu antropologije jeste da neki odlomci iz *Strukture naučnih revolucija* neodoljivo podsećaju na iskaze, na primer, kognitivne antropologije: pre svega o tome da je paradigma moguća samo ako postoji opšta saglasnost o njenim osnovama; da paradigmatki determinisano „prećutno znanje“ i kroz naučnu socijalizaciju stečena „opšta mesta“ uče pojedinca da posmatra svet na određeni način i da pomoću stečenih analitičkih koncepata uređuje i klasifikuje iskustvo na određen način; te da se, s promenom paradigme, predmeti ranije svrstani u isti skup mogu prerasporediti u potpuno druge skupove. Svakako može biti primamljivo paradigmu izjednačiti s kulturom i tvrditi da svaka kultura organizuje svet na sebi svojstven način, potencijalno nesamerljiv s načinom na koji to čini druga kultura. Mada Kun zaista jeste uporedio pripadnike paradigmi s pripadnicima različitih jezičko-kulturnih zajednica, što je pozicija za koju i sam tvrdi da implicira relativizam, on ipak (u pogovoru drugom izdanju knjige koji je napisao upravo zato da bi izbegao proizvoljna tumačenja sopstvenih iskaza) ističe da se knjiga bavi opisom *naučne*, a ne kulturne prakse, kao i da veruje u naučni progres (v. Kun 1974[1962], 238–279).
- 70 Realizam je, vrlo očigledno, deo zdravorazumskog pogleda na svet. Međutim, zdrav razum nije dovoljan za građenje pretpostavki o svetu ili za njegovo istraživanje: „pogreška je misliti da je stvarno samo ono za šta se sa sigurnošću zna da je stvarno. Mi nismo sveznajući i, nema sumnje, mnogo toga je stvarno što je svima nama nepoznato. [...] S tačke gledišta obične upotrebe, najuži i najsigurniji način je nazvati ‘stvarnim’ samo fizička tela, i to samo ona koja nisu ni suviše mala, ni suviše velika, ni suviše udaljena, koja su lako vidljiva i kojima se lako

rukuje“ (Poper 2002[1963], 187, 189). Čini se da je ovakvo „zdravo-razumsko“ shvatanje o tome šta je „stvarno“ imao na umu Levi-Stros onda kad je rekao da ono što antropologiji stoji kao najveća prepreka da bude nauka jeste to što je vrlo teško dokazati išta u vezi sa umom „jer um nije stvar“ i da je uvek moguće da iza jedne strukture ima još dubljih struktura (Lévi-Strauss 1998, 223).

- 71 Njutn Smit zapravo tvrdi da se realizam sastoji nekoliko implicitnih tvrdnji: (a) ontološke – naučni iskazi su istiniti ili lažni u odnosu na svet koji je nezavisan od posmatrača; (b) uzročne – ako su naučni iskazi istiniti, oni upućuju na entitete koji uzrokuju opažljive fenomene (te tako moraju biti stvarni); (c) epistemološke – moguće je imati dobre razloge za verovanje da je jedna teorija istinitija od suparničke teorije; i (d) teze o istinolikosti – hronološki skorije teorije su istinitiji opis stvarnosti (Njutn Smit 2002, 52; cf. Hacking 1983).
- 72 Realisti i antirealisti bi zapravo mogli da istim oružjem vode bitku unedogled: kao što antirealisti misle da realisti treba da dokažu svoju poziciju, tako realisti misle da antirealisti treba da dokažu *svoju* poziciju. Realista može reći da je realistička teorija istine (nešto je istinito u odnosu na svet nezavisno od nas) jedina moguća teorija istine i da antirealista, kako bi dokazao istinitost antirealističke teorije istine, mora pretpostaviti realizam. Međutim, antirealista ne tvrdi da je teorija istinita u odnosu na svet nezavisan od nas, a realistička teorija istine pretpostavlja upravo ono što antirealista dovodi u pitanje, te antirealista može podjednako reći da je antirealistička koncepcija istine (istina je relativna i zavisi od teorije) jedina moguća koncepcija istine. Antirealista će stoga tvrditi da je realistička koncepcija istine samopobijajuća jer, ako realista tvrdi da je nešto istina, on to može tvrditi samo u odnosu na neku teoriju. Kao što će se videti kasnije u ovom tekstu, ovo je upravo jedan od paralelnih tokova rasprave o racionalnosti i čini temelj Spajrove kritike „postmodernizma“ koji polazi od one uporišne tačke čija je „uporišnost“ bila predmet spora između Pitera Vinča i Ernesta Gelnera.
- 73 Ovom stanovištu bi se mogla dodati i teza o nekumulativnom karakteru naučnog razvoja, tezu koju je pre svih – u svojim opisima razvoja nauke koji „presecaju“ revolucije, te je otud upitno da li je uopšte moguće govoriti o napretku – promovisao Kun. Laudan je pitanje kumulativnog karaktera naučnog razvoja označio kao pseudoproblem i „dogmu metodologije“ (Laudan 1976). Koliko god to moglo zvučati kontraintuitivno, antirealizam je, ako se u obzir uzme „pesimistička metaindukcija“, u izvesnom smislu zdraviji po

samopouzdanje nauke. Doduše, to stanovište ne bi bilo tako lako objasniti onima koji nauku plaćaju da bi im isporučila sigurnu, fiksiranu istinu o svetu.

- 74 Poper je tvrdio da je najveća greška „kantovaca“ i „hegelovaca“ (pod kojima u tom kontekstu podrazumeva sociologe saznanja) u tome što smatraju da se naše pretpostavke – koje igraju ulogu instrumenata pomoću kojih „stvaramo“ iskustvo – ne mogu promeniti odlukom niti pobiti iskustvom. U prilog tezi da je pretpostavke koje tvore „kategorijalni aparat“ moguće promeniti na osnovu iskustva, Poper, na primer, navodi Ajnštajnovu teoriju koja je dovela do izmena u osnovnim pojmovima vremena i prostora (Popper 1985[1945], 374–375).
- 75 Pomenuto stanovište nužno je pojednostavljeno za potrebe iznošenja osnovnih teza u ovoj monografiji. Naime, polemike o odnosu između racionalnosti i istine obuhvataju na brojne načine definisan odnos između nauke i istine, kao i različita shvatanja racionalnosti, metoda, istine i ciljeva nauke.
- 76 Eventualna problematičnost ovog stanovišta jedno je od nosećih pitanja rasprave o racionalnosti. Ono što je bio predmet spora jeste to do koje su mere „osnovna“ verovanja osnovna i neopovrgljiva, i do koje ih je mere moguće osvetliti, objasniti, razumeti, prevesti ili modifikovati. To je i jedna od linija spora među različitim pristupima koji na različite načine vide kulturni kontinuitet i kulturnu promenu, kao deo šireg i gotovo besmrtnog antropološkog pitanja: kako sačiniti koherentan eksplanatorni okvir koji bi bio dovoljno čvrst da objasni kulturni kontinuitet i dovoljno elastičan da objasni kulturnu promenu? To se pitanje, zaodeno u različita ruha, pojavljuje u raspravi o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije: (1) da li u društvenoj sferi postoje opšti zakoni (ili su oni toliko trivijalni da nisu vredni pomena); da li su nam oni potrebni i da li su uopšte eksplanatorni – pitanje koje se mahom postavlja (brani ili opovrgava) u skladu s određenom predstavom o prirodnim naukama i idealima naučnosti prema kojem se deduktivno-kauzalni model objašnjenja brani kao zalog naučnosti (ili kritikuje kao pretnja od isključivanja onih sadržaja koji su društvenoj nauci zanimljivi i relevantni) – a ključno je za razumevanje spora između metodološkog monizma (objašnjenje i naučni status zasnovani na deduktivno-kauzalnom objašnjenju) i metodološkog pluralizma (nužnost sprovođenja interpretativnog/semantičkog razumevanja u kontekstu usled ontološke razlike u predmetu proučavanja koja nužno zahteva pluralistički metodološki program); (2) da li postoje zakoni društva ili univerzalne kategorije razuma, racional-

nosti ili neke druge univerzalne kategorije koje bi služile kao osnov za dedukovanje uzročnog objašnjenja; (3) različite kritike uperene protiv holističkog, homogenog i determinišućeg koncepta kulture: (a) kritike „značenjskog realizma“, što je u osnovi spor između holizma i individualizma, ali i spor između realizma i antirealizma; (b) na tragu hempelovskog modela objašnjenja, kritike upućene neosvetljavanju uzročnih mehanizama putem kojih kultura „determiniše“ pojedince; (c) bilo interno bilo eksterno motivisane kritike koje dovode u pitanje koncept kulture kao homogene celine, a na temelju toga što se postuliranjem homogene i determinišuće kulture zanemaruje pojedinačni doprinos kulturnoj promeni, otpor pojedinačaca, što se na taj način gubi iz vida neravnomerna distribucija znanja/moći u okviru jedne kulture ili globalne zajednice, itd.

- 77 Za razmatranje Vitgenštajnovog uticaja na Kuna i na Kunovu i Fajerabendovu ideju nesamerljivosti te za zanimljiv pregled razmene ideja uz pomoć kojih i protiv kojih se u filozofiji nauke misli na liniji Poper-Vitgenštajn-Fajerabend-Lakatoš-Kun, v. Gunnell 2014, 161–199. Način na koji se neslaganje između Popera i Vitgenštajna reprodukovalo u radu njihovih učenika ili baštinika njihovih ideja u antropologiji (Gelner i Džarvi vs. Vinč i Gerc) jeste tema koja zaslužuje pažnju u posebnom radu posvećenom istoriji antropoloških ideja.
- 78 Kako primećuje Galison (2008, 114): „U poznom Hladnom ratu [aluzija na sukob između internalista i eksternalista], ‘čistu nauku’ [...] neki su branili kao ideal, neki su je napadali kao nemoguću, dok su neki kupali svet elegičnom svetlošću: čista nauka je nekad postojala ali više ne postoji. [...] Oni koji su želeli da osude nauku, razdragano su pozdravili ideju o njenoj ugrađenosti u vreme i prostor – nauka je samo odraz određenog položaja. Oni koji su želeli da kažu da je nauka bila svetačka – ali je tu svoju čistotu izgubila – pozdravili su kontekstualizaciju kao dokaz moralne izopačenosti fizike, hemije, biologije i njihovih srodnika.“
- 79 Nezavisno od toga da li se razmatra priroda racionalnosti ili nečeg drugog, ovo je stanovište koje je nasleđeno iz vremena zasnivanja društvenih nauka i leži u osnovi: neokantovskog metodološkog pluralizma, Diltajevog metodološkog pluralizma i Šmolerovog metodološkog holizma. To je isto stanovište koje je u filozofiji jezika navelo neovitgenštajnovski orijentisane autore da kritikuju hempelovski model objašnjenja i založe se za metodološki pluralizam, i isto stanovište koje leži u epistemološkom i metodološkom programu Sapir-Vorfove hipoteze, etnonauke, strukturalne i interpretativne antropologije (i,

u izvesnoj meri, u funkcionalističkom programu, v. npr. Leach 1957, 119–137). Spor se, s jedne strane, vrti oko pitanja da li je racionalnost (ili nešto drugo) moguće apriorno pretpostaviti i sagledati kao eksplanans ili ju je potrebno otkriti empirijskim istraživanjem i sagledati kao eksplanandum, dok se, s druge strane, kao drugo lice prethodnog pitanja, vrti oko problema da li dati primat deduktivno-kauzalnom objašnjenju (koje se oslanja na apriorne opšte premise kao osnov iz kog se dedukuje eksplanans) ili interpretativnom razumevanju (u okviru holističkog, empirijskog istraživačkog programa u kojem kultura funkcioniše kao eksplanans). Cf. prethodno poglavlje i Kulenović 2016.

- 80 Na primer, „preokret u načinu mišljenja koji ne teži tome da pobija, negira ili dovodi u sumnju izvesne ideje, već da ih pre svega dezintegriše, i to na takav način da se u isto vreme dezintegriše i ceo pogled na svet jednog društvenog sloja. Na ovom se mestu mora napraviti fenomenološka distinkcija između ‘poricanja istinitosti’ neke ideje i ‘utvrđivanja funkcije’ koju ona vrši. Kada poričem istinitost neke ideje, ja još uvek pretpostavljam da je ona ‘teza’ i stajem na iste teorijske osnove... pomoću kojih je ta teza konstituisana. Kada dovodim neku ideju u sumnju, ja još uvek mislim u istom kategorijalnom okviru u kojem ta ideja postoji. Ali kada čak ni ne postavljam pitanje... da li je ono što se tom idejom tvrdi istinito, već je umesto toga razmatram pomoću *izvanteorijskih* funkcija kojima se ona služi, tada, i *samo tada*, ja postizem ‘demaskiranje’ koje u stvari ne predstavlja ni teorijsko opovrgavanje ni destrukciju praktične efikasnosti tih ideja (Mannheim, 1959[1925], 140; kurziv N. K.). Ono što će „braniocima nauke“ zasmetati jeste epistemološki ekvivalent i, pre svega, društvene implikacije ideje da se poricanje istinitosti neke tvrdnje može sprovoditi samo u njoj svojstvenom okviru (a ne nekom, pretpostavljeno, univerzalnom). Isto je smatrao i Vinč onda kad je rasplamsao raspravu o racionalnosti tvrdnjom da su istina i stvarnost svojstvo konteksta, te je nemoguće iz pozicije jednih konceptualnih kategorija ili „oblika života“ suditi o istinitosti ili stvarnosti ili racionalnosti drugih. To je stanovište koje je direktno nasleđeno od Vitgenštajna i koje će biti žustro kritikovano u filozofiji. „Branioci nauke“ će ga, pre svega zbog implikacija moralnog relativizma, kritikovati kao stav karakterističan za nenaučnu i društveno neodgovornu antropologiju. Ideja slična Manhajmovoj i Vinčovoj počiva u temelju ranog boasovskog kulturnog relativizma kao oruđa za normiranje istraživanja i postizanje objektivnosti (shvaćene kao distanciranost, izmeštenost i nepristrasnost): da bismo bili objektivni (tj. da bismo izbegli subjektivnost koja nužno

prati projektovanje sadržaja sopstvenih okvira na sadržaj nepoznatog empirijskog materijala), moramo se služiti izvanteorijskom stajnom tačkom.

- 81 Za primer da se „implicitno insistiranje na tome da veza između informanta i antropologa mora biti uobličena prema parametrima zapadnog diskursa“ koja ishoduje „odbijanjem da se veruje“ čita kao „hegemonijski čin“ v. Ewing 1994.
- 82 Pritom, „Mnoge (‘primitivne’) zajednice koje još nisu dostigle pismenost, ali koje su daleko od toga da budu ispod nivoa racionalnosti, mogu čak da pokažu funkcionisanje ljudskog uma na višem i kompleksnijem planu racionalnosti nego među civilizovanim ljudima. Neće biti da je civilizacija sinonim za racionalnost. Ova primitivna plemena možda prosto nisu imala filozofe, jer njihovo postojanje možda zavisi od ekonomskog prosperiteta koje je malo kultura u toku istorije dostiglo. Ili možda suviše mnogo racionalnosti može da izneveri svoju svrhu ili da pobudi neki snažan kompenzatorni princip. Sve su to u suštini antropološka pitanja kojima bi se na ispravniji način moglo prići putem povezivanja etnologije i psihološke lingvistike [...] Ono što treba jasno da uvide antropolozi, koji možda uveliko gledaju na lingvistiku samo kao na visoko specijalizovanu i dosadno stručnu mišju rupu u nekom zabačenom uglu antropološke radionice jeste to da je lingvistika u suštini potraga za ZNAČENJEM. Spoljnom posmatraču može se učiniti da je ona odveć zaokupljena beleženjem cepidlačkih razlika u glasovima, izvođenjem fonetske gimnastike i pisanjem zapetljanih gramatika koje čitaju samo gramatičari. Ali prosta je istina to da je njen prvi zadatak da osvetli gustu tamu koja obavlja jezik, a time i veliki deo mišljenja, kulture i pogleda na svet date zajednice [...] Istraživač kulture treba da neguje idealnu sliku lingvistike kao heurističkog pristupa problemima psihologije koje je dosad možda izbegavao da razmatra – kao mikroskopa koji će mu, kad se kako valja naoštri, pokazati PRAVE OBLIKE sila koje su do tog momenta za njega bili samo nedokučiva praznina nevidljive i bestelesne misli.“ (Vorf 1979[1956], 64; 52–53).
- 83 Sve tvrdnje koje su ovde formalizovane po stavkama zapravo su veštačko razgraničenje problema u analitičke svrhe, budući da sve one zapravo čine klupko tesno prepletenih tvrdnji.
- 84 Naravno da „istina za nekog“ ne znači Istinu. Čudi što Džarvi, kao verni poperovac, propušta da uvidi da je njegov učitelj mislio da (privremena) „istina naučne zajednice“ ne znači Istinu, da Istinu nikad ne možemo saznati (ili ne možemo znati da smo je saznali) te da je naučna istina znatno slabiji termin nego Istina.

- 85 Iz te perspektive je podjednako moguće da se, iako postoje drugačija, od kulture zavisna pravila mišljenja, racionalnost uvek i svuda temelji na pravilima aristotelovske logike: u svakom sistemu važe načela protivrečnosti, identiteta i isključenja trećeg, tj. formalna pravila logike koja su nužna kako bi se bilo koji sistem mišljenja mogao uopšte označiti kao racionalan i kao *sistem* (v. Lukes 1967, 261; Lukes 1973, 238; cf. Hanson 1979).
- 86 Indikativno je da je ovaj problem veoma rano prepoznat u američkoj antropologiji i igra veoma uticajnu ulogu u metodološkoj kritici koju je Sapir uputio Kreberu, a u britanskoj Malinovskom Firt. U britanskoj antropologiji je i, na primer, Evans-Pričard (1983, 61–62) tvrdio da „socijalni antropolog uočava u primitivnom društvu ono što nijedan domorodac ne može da mu objasni, i nijedan laik, koliko god poznaje datu kulturu, ne može da sagleda – njegovu osnovnu strukturu. Ta struktura je nevidljiva. Ona je skup apstrakcija od kojih je svaka, mada, istina, izvedena analizom iz posmatranog ponašanja, ipak maštovita sinteza samog antropologa“ (ibid., 56–57).
- 87 Kao da i same teorije nisu konstrukti i kao da se teorije (antropološke i folklorne) grade da bi bile sameravane i samerljive, tj. kao da cilj istraživanja nisu upravo razlozi zašto su (ne)samerljive i aspekti u kojima se ne slažu.
- 88 Budući da je Rorti antifundacionalista, njegov iskaz treba čitati kao ciničan. U širem kontekstu njegove argumentacije ideja istine kao ogledala prirode pojavljuje se kao ideja koju treba odbaciti.
- 89 Doduše, Stiven Luks se nakon antropološke minidebate o racionalnosti na liniji Salins–Obejsekere gotovo neprimetno, u fusnoti, predomislio (v. Lukes 2000). Luks je isprva smatrao da se racionalnost mora meriti *i* u odnosu na stvarnost *i* u odnosu na logička pravila, da bi se potom ograničio na pravila logike, a nauštrb stvarnosti.
- 90 Slično je, raspravljajući o vrednostima, tvrdio i Fajerabend. Na primer, „razdvajanje činjenica, vrednosti i racionalnosti, naravno, čista je podvala. Činjenice su konstituisane procedurama koje sadrže vrednosti, vrednosti se menjaju pod uticajem činjenica i principa mišljenja koji pretpostavljaju nekakvo ustrojstvo sveta (zakon neprotivrečnosti je apsurdan u apsurdnom svetu)“ (Feyerabend 1987, 25).
- 91 Opaska Ričarda Dokinsa u nameri da diskredituje kulturni relativizam kao još jednu „modernu salonsku filozofiju“ (prema Bloor 2008, 13). Sličnu opasku izneo je i Džarvi, navodeći kao uvod poznatu anegdotu: dok su Lakatoš i Fajerabend čekali lift u Londonskoj ekonomskoj školi, Lakatoš je upitao Fajerabenda zašto – s obzirom na to da je relativista – jednostavno ne skoči kroz prozor umesto što

se zamara čekanjem lifta. Fajerabend je na to odgovorio da još uvek nije ovladao tehnikom letenja. Pouka ove anegdote u Džarvijevoj tumačenju jeste da je, suočen u zbilji sa relativizmom koji sam zastupa, Fajerabend počeo da vrda. Džarvi kaže da na konferenciju na kojoj je govorio o relativizmu nije stigao tako što se molio ili mahao rukama, već je doleteo avionom koji je izgrađen u skladu s naučnim pogledom na svet i predstavlja otelovljenje savremene tehnologije. Kad shvatite, kaže Džarvi, kako naučni pogled na svet funkcioniše, nećete (*pace* Fajerabend) putovati tako što se molite ili mašete rukama (Jarvie 1995, 60–61).

LITERATURA

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In: Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology*, 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- 1999. Comment on Christoph Brumann's Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* 40(51): S13–15.
- Agassi, Joseph, I. C. Jarvie & Tom Settle. 1971. The Grounds of Reason. *Philosophy* 46(175): 43–50.
- & I. C. Jarvie. 1967. The Problem of Rationality of Magic. *The British Journal of Sociology* 18: 55–74.
- 1973. Magic and Rationality Again. *The British Journal of Sociology* 24(2): 236–245.
- Appell, George. 1989. Fact, Fiction, Fads, and Follies: But Where Is the Evidence. *American Anthropologist* 91(1): 195–198.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Arabatzis, Theodore. 2001. Can a Historian of Science be a Scientific Realist? *Proceedings of the Philosophy of Science Association* 68(3): 31–41.
- Audi, Robert (ed.). 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aunger, Robert. 1999. Against Idealism/Contra Consensus. *Current Anthropology* 40: 93–101.
- Barnes, Barry & David Bloor. 1982. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 21–48. Oxford: Blackwell.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah. 2001[1973]. The Counter-Enlightenment. In: Henry Hardy (ed.) *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1–24. Princeton: Princeton University Press.

- Bidney, David. 1942. On the Philosophy of Culture in the Social Sciences. *The Journal of Philosophy* 39(11): 449–457.
- Bloch, Maurice. 1991. Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man* 26(2): 183–198.
- Bloor, David. 2008. Relativism at 30000 Feet. In: Massimo Mazzotti (ed.) *Knowledge as Social Order: Rethinking the Sociology of Barry Barnes*. Ashgate.
- Blount, B. G. 2011. The History of Cognitive Anthropology. In: David B. Kronenfeld et al. (eds.) *A Companion to Cognitive Anthropology*, 11–30. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Borofsky, Robert. 1994. Rethinking the Cultural. In: Robert Borofsky (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, 243–249. New York: McGraw-Hill.
- 1997. Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins. *Current Anthropology* 38(2): 255–282.
- et al. 2001. When: A Conversation About Culture. *American Anthropologist* 103(2): 432–446.
- Bošković, Aleksandar. 2002. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija* XLIV(1): 41–55.
- 2014. *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bourdieu, Pierre. 1991. The Peculiar History of Scientific Reason. *Sociological Forum* 6(1): 3–26.
- Bouwhuijsen, Harry van Den et al. 1995. Recovering 'Culture'. *Cultural Dynamics* 7(2): 163–186.
- Briggs, Charles L. 2002. Linguistic Magical Bullets in the Making of a Modernist Anthropology. *American Anthropologist* 104(2): 481–498.
- Brightman, Robert. 1995. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Reflexification. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.
- Brumann, Christoph. 1999. Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* 40(51): 1–27.
- Buchowski, Michal. 1994. Enchanted Scholar or Sober Man?: On Ernest Gellner's Rationalism. *Philosophy of Social Sciences* 24(3): 362–377.
- 1997. *The Rational Other*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Bunge, Mario. 1985. Comment: in Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- 1996. Seven Pillars of Popper's Social Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences* 26(4): 528–556.

- Burling, Robbins. 1964a. Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocus' Pocus? *American Anthropologist* 66(1): 20–28.
- 1964b. Burling's Rejoinder. *American Anthropologist* 66(1): 120–122.
- Carrithers, Michael. 1990. Is Anthropology Art or Science? *Current Anthropology* 31(3): 263–282.
- Caplan, Pat (ed.). 2003. *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. London: Routledge.
- Carroll, Lewis. 1895. What the Tortoise Said to Achilles. *Mind* 4(14): 278–280.
- Caws, Peter. 1974. Operational, Representational and Explanatory Models. *American Anthropologist* 76(1): 916.
- 1976. The Ontology of Social Structure: A Reply to Hanson. *American Anthropologist* 78(2): 325–327.
- 1977. More on the Ontology of Social Structures: A Reply to Rossi. *American Anthropologist* 79(4): 325–327.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Colby, B. N., et al. 1966. Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey (and Comments and Replies). *Current Anthropology* 7(1): 3–32.
- 1981. Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology. *American Ethnologist* 8(3): 422–450.
- Conklin, Harold C. 1955. Hanunóo Color Categories. *Southwestern Journal of Anthropology* 11(4): 339–344.
- 1962. Comment On Frake. Dostupno na: <http://anthro.ucsd.edu/~jhaviland/LanguageCulture/READINGS/FrakeEthStudCogSyst.pdf>
- Conkling, Robert. 1975. Expression and Generalization in Anthropology. *American Ethnologist* 2(2): 239–250.
- Coult, Allan D. 1966. On the Justification of Untested Componential Analysis. *American Anthropologist* 68(4): 1014–1015.
- Cranpanzano, Vincent. 1992. *Hermes' Dilemma or Hamlet's Revenge: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- D'Andrade, Roy & A. Kimball Romney. 1964. Summary of Participants's Discussion. *American Anthropologist* 66(3): 230–242.
- 1995a. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge University Press.

- 1995b. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 399–408.
- 1999. Comment on Christoph Brumann's Waiting for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* 40(51): S16–17.
- 2006. Commentary on Searle's 'Social ontology: Some Basic Principles'. *Anthropological Theory* 6(1): 30–39.
- & M. Egan. 1974. The Colors of Emotion. *American Ethnologist* 1(1): 49–63.
- Daglas, Meri. 2001[1966]. *Čisto i opasno*. Beograd: XX vek.
- Darnell, Regna. 1997. The Anthropological Concept of Culture at the End of Boasian Century, *Social Analysis* 41(3): 42–54.
- Davidson, Donald. 1973–74. On the Very Idea of Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5–20.
- 2004. *The Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Devlin, William J. & Alisa Bouklich (ed.). 2015. *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions – 50 Years On*. New York: Springer.
- Dilley, Roy. *The Problem of Context*. New York: Berghahn Books.
- Dixon, Keith. 1977. Is Cultural Relativism Self-Refuting? *The British Journal of Sociology* 28(1): 75–88.
- Durbin, Mridula Adenwala. 1972. Linguistic Models in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 1: 383–410.
- Eriksen, Thomas Hylland & Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1950. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays*. London: Faber and Faber.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. *Socijalna antropologija*. Beograd: XX vek.
- Ewing, Katherine P. 1994. Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *Man* 96(3): 571–583.
- Feinberg, Richard. 2007. Dialectics of Culture: Relativism in Popular Anthropological Discourse. *Anthropological Quarterly* 80(3): 777–790.
- Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27(3): 243–255.

- Feyerabend, Paul. 1962. Explanation, Reduction and Empiricism. In: H. Feigl & G. Maxwell (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III. University of Minnesota Press.
- 1985[1975]. „Kako zaštititi društvo od nauke?“. In: Neven Sesardić (ed.) *Filozofija nauke*, 350–364. Beograd: Nolit.
- 1987[1975]. *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- 1989. Realism and the Historicity of Knowledge. *The Journal of Philosophy* 86(8): 393–406.
- 1991. Concluding Unphilosophical Conversation. In: Gonzalo Munévar (ed.) *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, 487–492. Dordrecht: Springer.
- 1999. *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, Raymond. 1975. An Appraisal of Modern Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4: 1–25.
- Fisher, Lawrence E. & Oswald Werner. 1978. Explaining Explanation: Tension in American Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 34(2): 194–218.
- Fox, Robin. 1996. State of the Art/Science in Anthropology. In: Paul R. Gross, Norman Levitt & Martin W. Lewis (ed.) *The Flight from Science and Reason*, 327–346. New York: The New York Academy of Sciences.
- Frake, Charles. 1962. The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In: *Anthropology and Human Behavior*. Washington DC: Anthropological Society of Washington. Dostupno na: <http://anthro.ucsd.edu/~jhaviland/LanguageCulture/READINGS/FrakeEthStud-CogSyst.pdf>
- 1964. Notes on Queries in Ethnography. *American Anthropologist* 66(3): 132–145.
- Franklin, Sarah. 1995. Science as Culture, Cultures of Science. *Annual Review of Anthropology* 24: 163–184.
- Frederick, Danny. 2013. Popper, Rationality, and the Possibility of Social Science. *Theoria* 76: 61–75.
- Galison, Peter. 2008. Ten Problems in History and Philosophy of Science. *Isis* 99(1): 111–124.
- Gardner, Martin, 1983. *Order and Surprise*, Prometheus Books.

- Gattei, Stefano. 2002. The Ethical Nature of Karl Popper's Solution to the Problem of Rationality. *Philosophy of the Social Sciences*. 32(2) 240–266.
- 2009. *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations*. New York: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1974. 'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1): 26–45.
- 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86(8): 263–278.
- 2000. *Available Light*. Princeton: Princeton University Press.
- 2007[1984]. Kliford Gerc, Anti-antirelativizam. *Kultura* 118/119: 58–86.
- 2007a. „Ne stvaram sisteme“: Intervju s Klifordom Gercom: Arun Mihelsen. *Kultura* 118/199: 183–203.
- 2007b. Intervju s Klifordom Gercom: Ričard Hendler. *Kultura* 118/119: 154–182.
- Gellner, Ernest. 1970. Concepts and Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 18–49. Oxford: Blackwell.
- 1974. *Legitimation of Belief*. London: Cambridge University Press.
- 1975. Review: Beyond Truth and Falsehood. *The British Journal for the Philosophy of Science* 26(4): 331–342.
- 1976. An Ethic of Cognition. In: R. S. Cohen et al. (ed.) *Essays in Memory of Imre Lakatos*, 161–177. Dordrecht, Holland/Boston, USA: D. Reidel Publishing Company.
- 1982. Relativism and Universals. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 181–201. Oxford: Blackwell.
- 1988. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press
- 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- 2000[1992]. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- 2003[1973]. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge.
- 2004. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goodenough, Ward H. 1956. Componential Analysis and the Study of Meaning. *Language* 32(1): 195–216.
- 1957. Cultural Anthropology and Linguistics. In: P. Garvin (ed.) *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, 167–173. Washington: Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics.
- 1965. Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis. In: Stephen A. Tyler (ed.) *Cognitive Anthropology*, 255–288. New York: Holt, Rinehart & Winston (izvorno objavljeno u časopisu *American Anthropologist* 1965, 67(2): 259–287).
- 1967. Componential Analysis. *Science* 156(3779): 1203–1209.
- 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- 2003. In Pursuit of Cultures. *Annual Review of Anthropology* 32:1–12.
- Gorunović, Gordana. 2011. *Antropologija Kliforda Gerca – kritike i polemike*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Gunnell, John G. 2014. *Social Inquiry After Wittgenstein and Kuhn*. New York: Columbia University Press.
- Hacking, Ian. 1982. Language, Truth and Reason. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 48–67. Oxford: Blackwell.
- 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammel, E. A. 1964. Further Comments on Componential Analysis. *American Anthropologist* 66(5): 1167–1171.
- 1968. Anthropological Explanation: Style in Discourse. *Southwestern Journal of Anthropology* 24(2): 155–169.
- Handler, Richard. 2009. The Uses of Incommensurability in Anthropology. *New Literary History* 40(3): 627–647.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture, people, places*. London: Routledge.
- Hanson, Allan F. 1986. Strictures and Ratiocinations: I. C. Jarvie's Philosophy for Anthropology. *Philosophy of Social Science* 16(4): 489–499.
- 1979. Does God Have a Body? Truth, Reality and Cultural Relativism. *Man* 14(3): 515–529.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge.

- 1976. History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5: 329–350.
- 1999. *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Hatch, Elvin. 1997. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research: Universal Human Rights versus Cultural Relativity* 53(3): 371–381.
- Hempel, Carl G. 1942. The Function of General Laws in History. *Journal of Philosophy* 39(2): 35–48.
- Henry, Jules. 1964. J. Henry's Comments on C. Frake's Methodology. *American Anthropologist* 66(1): 122–124.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirschfeld, Lawrence A. 2000. The Inside Story. *American Anthropologist* 102(3): 620–629.
- Hirst, Paul. 1985. Is it rational to reject relativism? In: Joanna Overing (ed.) *Reason and Morality*, 84–104. London: Tavistock Publications.
- Hollis, Martin. 1970. The Limits of Irrationality. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 214–221. Oxford: Blackwell.
- 1972. Witchcraft and Winchcraft. *Philosophy of the Social Science* 2(1): 89–103.
- & Steven Lukes. 1982. Introduction. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 1–21. Oxford: Blackwell.
- & Steven Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Horton, Robin. 1967. African Traditional Thought and Western Science, Part I. From Tradition to Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 37(1): 50–71.
- 1967a. African Traditional Thought and Western Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 37(2): 155–187.
- 1976. Professor Winch on Safari. *European Journal of Sociology* 17: 157–180.
- 1982. Tradition and Modernity Revisited. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 201–261. Oxford: Blackwell.
- Horton, W. R. G. 1963. The Boundaries of Explanation in Social Anthropology. *Man* 63: 8–11.
- Hymes, Dell. 1964a. Directions in (Ethno-)Linguistic Theory. *American Anthropologist* 66(3): 6–56.

- 1964b. Discussing Burling's Paper ('Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocus-Pocus?'). *American Anthropologist* 66(1): 116–119.
- Ingold, Tim (ed.) 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- (ed.). 1988. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Ivanović, Zorica. 2005. Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije. *Zbornik Etnografskog instituta SANU* 21: 123–140.
- Jacobs, Struan. 2003. Two sources of Michael Polanyi's prototypal notion of incommensurability: Evans-Pritchard on Azande witchcraft and St Augustine on conversion. *History of the Human Sciences* 16(2): 57–76.
- Jarvie, I. C. 1967. On Theories of Fieldwork and the Scientific Character of Social Anthropology. *Philosophy of Science* 34(3): 223–242.
- 1975. Epistle to Anthropologists. *American Anthropologist* 77(2): 253–266.
- 1976. On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology. *Current Anthropology* 17(4): 687–701.
- 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44–60.
- 1984. Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984: 745–763.
- 1987. *Thinking About Society: Theory and Practice*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1995. Justificationist Roots of Relativism. In: Charles M. Lewis (ed.) *Relativism and Religion*, 52–70. Wake Forest University.
- 1985. Comment in Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- & S. Pralong (ed.) 1999. *Popper's Open Society After Fifty Years: Continuing relevance of Karl Popper*. London: Routledge.
- 2000. Culture. The Anthropologist's Account. *Philosophy of Science* 67(3): 540–546.
- 2001. Science in a Democratic Republic. *Philosophy of Science* 68(4): 545–564.

- 2006. Sir Karl Popper (1902–94): essentialism and historicism in film methodology. *Historical Journal of Film, Radio and Television* 15(2): 301–305.
- 2007. Relativism and Historicism. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 553– 591. Amsterdam: Elsevier.
- Kahn, Joel. 1989. Culture: Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology* 9(2): 5–25.
- Kaplan, Abraham. 1984. Philosophy of Science in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 25–39.
- Kaplan, David. 1965. The Superorganic: Science or Metaphysics. *American Anthropologist* 67(4): 958–976.
- Kay, Paul. 1966. Comment [on Colby], *Current Anthropology* 7(1): 20–23.
- 1970. Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics. *Bulletin of the American Anthropological Association* 3: 19–31.
- & Willett Kempton. 1984. What is the Sapir-Whorf Hypothesis? *American Anthropologist* 86(1): 65–79.
- Keesing, Roger M. 1966. Comment [on Colby]. *Current Anthropology* 7(1): 23.
- 1972. Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics. *Southwestern Journal of Anthropology* 28(4): 299–332.
- 1974. Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73–97.
- 1987. Anthropology as Interpretative Quest. *Current Anthropology* 28(2): 161–176.
- Kitcher, Philip. 1982. *Abusing Science*. The MIT Press.
- Klein, Peter D. 1999. Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons. *Nous* 33: 297–325.
- 2004. What 'Is' Wrong With Foundationalism. *Philosophy and the Phenomenological Research* 68(1): 166–171.
- Gluckhohn, Clyde. 1949. *Mirror for man: the relation of anthropology to modern life*. University of Arizona Press.
- Kostić, Aleksandar. 2006. *Kognitivna psihologija*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Istorija srpske etnologije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1(1): 17–34.

- 2008. Nauka o narodu i antropologia Čoveka. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 56(1): 245–252.
- Kroeber, A. L. 1917. The Superorganic. *American Anthropologist* 19(2): 163–213.
- Kronenfeld, David B. et al. (ed.). 2011. *A Companion to Cognitive Anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Kulenović, Nina. 2011. *Socijalna ontologija u filmu „Avatar“*. Beograd: Filozofski fakultet, e– Monografije.
- 2012. Ufologija: poreklo jedne „nauke“ u popularnoj kulturi. *Etnoantropološki problemi* 7(2): 381–399.
- 2013. *Izmišljanje ufologije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 2014. Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. Istorijska pozadina, relevantnost i implikacije (nerešive?) rasprave u sporu oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa sociokulturne antropologije. *Etnoantropološki problemi* 9(2): 310–333.
- 2015. Da li je antropologija „naučna“ ili „istorijska“ disciplina? Pouke iz povesti rane američke antropologije. *Antropologija* 15(2): 47–85.
- 2016. *Objašnjenje u antropologiji – istorijski kontekst*. (Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 4). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika: Dosije studio.
- Kuhn, Thomas. 1970. Reflections on my Critics. In: Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, 231–279. Cambridge University Press.
- Kun, Tomas. 1974[1962]. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Kuper, Adam. 1991. Anthropologists and the History of Anthropology. *Critique of Anthropology* 11(2): 125–142.
- 1994. Culture, Identity and the Project of Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29(3): 537–554.
- 2005. Ernest Gellner as Anthropologist (predavanje održano na konferenciji *Ernest Gellner – Theoretician of Modernity* u Krakovu u oktobru 2005). Dostupno na: <http://www.lse.ac.uk/cpnss/events/abstracts/historyofposwarscience/gellner-krakowwps.pdf>
- Lakatos, Imre. 1970. Falsification and the Methodology of the Research Programmes. In: Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, 91–93. Cambridge University Press.

- Laudan, Larry. 1976. Two Dogmas of Methodology. *Philosophy of Science* 43(4): 585–597.
- 1981. A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science* 48(1): 19–49.
- 1995. Damn the Consequences! *Proceedings of the American Philosophical Association* 69(2): 27–34.
- Leach, Edmund. 1957. The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. In: Raymond Firth (ed.) *Man and Culture*, 119–139. Routledge: London.
- 1966. Virgin Birth. *Proceeding of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Issue 1966: 39–49.
- Lee, Dorothy. 1949. Being and value in a primitive culture. *Journal of Philosophy* 46: 401–415.
- Let, Džejms. 2001. Nauka, religija i antropologija. *Kultura* 101: 33–44.
- Lett, James. 1991. Interpretative Anthropology, Metaphysics and the Paranormal. *Journal of Anthropological* 47(3): 305–329.
- Levi-Bril, Lisjen. 1998[1922]. *Primitivni mentalitet*. Beograd: Plato.
- Lévi-Strauss, Claude. 1951. Language and the Analysis of Social Laws. *American Anthropologist* 53(2): 155–163.
- 1998. Science: Forever Incomplete. *Society* (Jan./Feb.) 35(2): 222–224.
- Lič, Edmund. 1972[1970]. *Klod Levi-Stros*. Beograd: XX vek.
- Linger, Daniel T. 1994. Has Culture Lost Its Minds? *Ethos* 22(2): 284–315.
- Little, Daniel. 1991. *Varieties of Social Explanation*. San Francisco: Westview Press.
- Llobera, Josep P. 1996. Anthropology as a Science, *Etnofoor* 9(2): 17–30.
- Lonsbury, Floyd G. 1956. A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage. *Language* 32(1): 158–194.
- Lowie, Robert. 1966[1917]. *Culture and Ethnology*. New York: Basic Books.
- Lucy, John A. 1997. Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology* 26: 291–312.
- Lukes, Steven. 1970. Some Problems about Rationality. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 194–213. Oxford: Blackwell.
- 1974. Methodological Individualism Reconsidered. *The British Journal of Sociology* 19(2): 119–129.
- 1974. Relativism: Cognitive and Moral. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 165–190.

- 2000. Different Cultures Different Rationalities. *History of the Human Sciences* 13: 3–18.
- 2006. Searle and his Critics. *Anthropological Theory* 6(1): 5–11.
- MacIntyre, Alasdair. 1970. Is Understanding Religion Compatible with Believing? In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 62–77. Oxford: Blackwell.
- Manheim, Karl. 1959[1925]. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fisher. 2003[1986]. *Antropologija kao kritika kulture: Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*. Zagreb: Naklada Breza.
- Martin, Michael. 1993. Geertz and Interpretative Approach in Anthropology. *Synthese* 97(2): 269–286.
- McCarthy, Thomas. 1972. The Operation Called *Verstehen*: Towards a Redefinition of the Problem. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1972: 167–193.
- Merton, Robert. 1998. *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog. Polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma*. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- 2003b. Antropologija kao multikulturalna propedeutika u Srbiji – „nacionalna nauka“, kulturna politika i društvena nadanja. In: Dragana Radojičić (ed.) *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, 133–148. Beograd: Etnografski institut SANU.
- 2006. Idealni etnograf. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* (LVI): 161–172.
- 2007a. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2007b. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2007c. Paradoks postkulturene antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* (3): 121–143.
- 2009a. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31–52.
- 2009b. Unutardisciplinirani afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960–ih. *Etnoantropološki problemi* 4(3): 103–115.

- 2010. *Istorija postmoderne antropologije. Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Filozofski fakultet.
- 2013. O izvorima antirealističkog pogleda na relativizam u sociokulturnoj antropologiji. *Antropologija* 13(3): 27–47.
- 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Mody, Cyrus C. M. 2015. What do Scientists and Engineers Do All Day? On the Structure of Scientific Normalcy. In: William J. Devlin & Alisa Bouklich (ed.) *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions – 50 Years On*, 91–105. New York: Springer.
- Morell, Virginia. 1993. Anthropology: Nature-Culture Battleground. *Science* 261(5129): 1801–1802.
- Nagel, Thomas. 1971. The Absurd. *The Journal of Philosophy* 68(20): 716–727.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a 'Native' Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3): 671–686.
- Newton Smith, W. (ed.). 2001. *A Companion to the Philosophy of Science*. Blackwell Publishers.
- Novaković, Staniša. 1984. *Hipoteze i saznanje*. Beograd: Nolit.
- 2002. *Odnos nauke i metafizike u savremenoj analitičkog filozofiji*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Nuckolls, Charles W. 1993. The Anthropology of Explanation. *Anthropological Quarterly* 66(1): 1–21.
- Nutini, Hugo G. 1971. Ideological Basis of Lévi-Strauss Structuralism. *Man* 73(3): 537–544.
- Njutn Smit, Vilijem H. 2002[1981]. *Racionalnost nauke*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Obeyesekere, Gananath. 1990. *The Work of Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1981. Phases in Human Perception/Conception/Symbolization Processes: Cognitive Anthropology and Symbolic Classification. *American Ethnologist* 8(3): 451–467.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 122–166.
- Polanyi, Michael. 1952. Stability of Beliefs. *British Journal for the Philosophy of Science* 3(11): 217–232.
- 1958. *Personal Knowledge*. Routledge: London.

- Poper, Karl. 1985. Cilj nauke. In: Neven Sesardić (ed.) *Filozofija nauke*, 253–266. Beograd: Nolit.
- 1991[1976]. *Traganje bez kraja*. Beograd: Nolit.
- 2002[1963]. *Pretpostavke i pobijanja*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- 2009[1957]. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta.
- Popper, Karl. 1970. Normal Science and Its Dangers. In: Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, 51–59. Cambridge University Press.
- 1977[1961]. The Logic of the Social Sciences. In: Theodor W. Adorno et al. (ed.) *The Positivist Dispute in German Sociology*, 87–105. London: Heinemann.
- 1985[1936]. Historicism. In: David Miller (ed.) *Popper Selections*, 289–304. Princeton: Princeton University Press.
- 1985[1945]. Against the Sociology of Knowledge. In: David Miller (ed.) *Popper Selections*, 366–379. Princeton: Princeton University Press.
- 1985[1970]. Realism. In: David Miller (ed.) *Popper Selections*, 220–226. Princeton: Princeton University Press.
- 1996[1963]. Models, Instruments and Truth. The Status of Rationality Principle in the Social Sciences. In: M. A. Notturmo (ed.) *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, 154–184. London: Routledge.
- 2002[1935]. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Preston, John. 1997. Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science* 64: 421–431.
- et al. (ed.). 2000. *The Worst Enemy of Science?* New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 1975. *Philosophical Papers I: Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1975/76. What is 'Realism'? *Proceedings of the Aristotelian Society* 76: 177–194.
- 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, Naomi. 2006. The Self. *Anthropological Theory* 6(3): 362–384.
- 2011. The History of the Cultural Models School Reconsidered: A Paradigm Shift in Cognitive Anthropology. In: David B. Kronenfeld et al. (ed.) *A Companion to Cognitive Anthropology*, 30–47. Wiley–Blackwell.

- Rabinow, Paul. 1996. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Rapport, Nigel & Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*. London: Routledge.
- Renner, Egan. 1984. On Geertz's Interpretative Theoretical Paradigm. *Current Anthropology* 25(4): 538–542.
- Reyna, S. P. 1994. Literary Anthropology and the Case Against Science. *Man* 29(3): 555–581.
- Risjord, Mark W. 2004. The Limits of Cognitive Theory in Anthropology. *Philosophical Explorations* 7(3): 281–297.
- 2007. Ethnography and Culture. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 399–429. Amsterdam: Elsevier.
- Romney, Kimball et al. 1972. *Multidimensional Scaling: Theory and Applications in the Behavioral Sciences*. Seminar Press.
- 1989. Quantitative Models, Science and Cumulative Knowledge. *Journal of Quantitative Anthropology* 1(1): 153–223.
- & Carmella C. Moore. 1998. Toward a Theory of Culture as Shared Cognitive Structures. *Ehos* 26(3): 314–337.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and truth*. London: Routledge.
- Rorti, Ričard. 1990[1979]. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Vese lin Masleša.
- 1992[1982]. *Konsekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- 2004. Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture. *Treći program* (123/124): 139–160.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- 1997. What Do You Do When They Call You A 'Relativist'? *Philosophy and the Phenomenological Research* 57(1): 173–177.
- Roscoe, Paul B. 1995. The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology. *American Anthropologist* 97(3): 492–504.
- Rose, Daniel M. 1968. Culture and Cognition: Some Problems and a Suggestion. *Anthropological Quarterly* 41(1): 3–28.
- Roth, Paul A. 1989. Ethnography Without Tears. *Current Anthropology* 30(5): 555–569.
- 2003. Beyond Understanding: The Career of the Concept of Understanding in the Human Sciences. In: S. P. Turner & P. A. Roth (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 311–333. Blackwell Publishing.

- 2005. Three Grades of Normative Involvement. Risjord, Stueber and Henderson on Norms and Explanation. *Philosophy of Social Sciences* 35(3): 339–352.
- Ruijter, A. de. 1989. Psychological versus structural validity of knowledge, the case of ethnoscience. In: *Socio–Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies, Part I: Nusa Tenggara Timur* 145, 107–124. Leiden.
- Ryang, Sonia. 1997. Native Anthropology and Other Problems. *Dialectical Anthropology* 22(1): 23–47.
- Sahlins, Marshall. 1978. Culture as Protein and Profit (Review of *Cannibals and Kings: The Origins of Culture*, by Marvin Harris). *New York Review of Books* 25(18): 45–52.
- 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World. *The Journal of Modern History* 65(1): 1–25.
- 1995. *How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 1999. Two or Three Things that I Know About Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 399–421.
- Salmon, Wesley C. 2005. *Reality and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Sapir, Edward. 1917. Do We Need a 'Superorganic'? *American Anthropologist* 19: 441–447.
- 1949[1931]. In: David G. Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 409–440.
- Schilbrack, Kevin. 2009. Rationality, Relativism and Religion: A Reinterpretation of Peter Winch. *Sophia* 48: 399–412.
- Schmaus, Warren. 2007. Categories and Classification in the Social Sciences. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord, *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 429–459. Amsterdam: Elsevier.
- Scholte, Bob. 1984. Reason and Culture: Universal and Particular Revisited. *American Anthropologist* 86(4): 960–965.
- 1985. Comment in: Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.

- Shankman, Paul. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3): 261–280.
- Searle, John. 2001. *Rationality in Action*. The MIT Press.
- 2006. Social Ontology: Some Basic Principles. *Anthropological Theory* 6(1): 12–29.
- Sheffy, Rakefet. 1989. Toward a Cognitive Anthropology. *Poetics Today* 10(4): 847–850.
- Shore, Brad. 1983. Paradox Regained: Freeman's *Margaret Mead and Samoa*. *American Anthropologist* 85(4): 935–944.
- 1996. *Culture in Mind: Cognition Culture and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- 1999. A Cognitive Theory of Meaning. *Anthropological Research* 55(1): 152–153.
- Sinani, Danijel. 2010. Tehnologija. Teozofija. Teologija. Religijski karakter NLO pokreta. *Etnoantropološki problem* 5(3): 117–131.
- 2014. *NLO religije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Sinđelić, Svetozar. 1995. Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku. *Sociološki pregled* 29(3): 273–292.
- 2002. *Racionalnost nauke*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 2009. Od tradicionalne do savremene filozofije nauke. *Theoria* 52(2): 5–35.
- 2010. Kantovski obrt u savremenoj filozofiji nauke. *Theoria* 54(3): 5–36.
- 2011. Slom interteorijskog redukcionizma. *Theoria* 54(4): 31–49.
- Sosir, Ferndand de. 1977[1916]. *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture. A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- 1982. Apparently Irrational Beliefs. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*, 149–181. Oxford: Blackwell.
- 1985. Anthropology and Psychology: Towards Epidemiology of Representations. *Man* 20(1): 73–89.
- Spiro, Melford. 1968. Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity. *Man* 3(2): 242–261.
- 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Current Anthropology* 1(3): 259–286.

- 1987. Collective representations and mental representation in religious symbol systems. In: B. Kilborne & L. Langness (ed.) *Culture and Human Nature*, 161–184. Chicago: University of Chicago Press.
- 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique. *Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Strathern, Marilyn. 1987. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* 28(3): 251–281.
- Strauss, Claudia & Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. Introduction to Special Issue on The Missing Psychology in Cultural Anthropology's Keywords. *Anthropological Theory* 6: 267–279.
- Stolcke, Verena. 1995. Taking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1): 1–24.
- Sturevant, William. C. 1964. Studies in Ethnoscience. *American Anthropologist* 66(3): 99–131.
- Šešelja, Dunja. 2005. Teorija istine i naučni realizam u Popperovoj filozofiji nauke. *Arhe* 2(3): 83–99.
- Tambiah, Stanley J. 1991. *Magic, Science Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanney, Julia. 1998. Investigating Cultures: A Critique of Cognitive Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(4): 669–688.
- Thomas, L. L. 1976. Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis. *American Ethnologist* 3(1): 147–173.
- Toulmin, Stephen. 1977. From Form to Function: Philosophy and History of Science in the 1950s and Now. *Daedalus* 106(3): 143–162.
- 1982. The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science. *Critical Inquiry* 9(1): 93–111.
- Tresch, John. 2001. On Going Native: Thomas Kuhn and Anthropological Method. *Philosophy of the Social Sciences* 31: 302–322.
- Tsou, Jonathan Y. 2003. Reconsidering Feyerabend's "Anarchism". *Perspectives on Science* 11(2): 208–235.
- Tulmin, Stiven E. 2002[1972]. *Ljudski razum*. Nikšić: Jasen.
- Turner, Steven. 2003. Cause, the Persistence of Teleology and the Origins of the Philosophy of Social Science. In: S. P. Turner & P. A. Roth (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 21–41. Blackwell Publishing.

- 2010. Webs of Belief, Practices, and Concepts. *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* (3): 397–421.
- 2013. Where Explanation Ends: Understanding as the Place the Spade Turns in the Social Sciences. *Studies in History and Philosophy of Science* 44(3): 532–538.
- Tyler, Stephen A. 1969. Introduction. In: Stephen A. Tyler (ed.) *Cognitive Anthropology*, 1–25. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Ulin, Robert C. 2007. Revisiting Cultural Relativism: Old Prospects for a New Cultural Critique. *Anthropological Quarterly* 80(3): 803–820.
- Van de Port, Mattijs. 1999. 'It Takes a Serb to Know a Serb': Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia. *Critique of Anthropology* 19(1): 7–30.
- Vitgenštajn, Ludvig. 1980[1953]. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Von Wright, G. H. 1975. *Objašnjenje i razumevanje*. Beograd: Nolit.
- Vorf, Bendžamin Li. 1979[1956]. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: XX vek.
- Wallace, Anthony F. C. 1962. Culture and Cognition. *Science* 135: 351–357.
- 1965. The Problem of Psychological Validity of Componential Analysis. *American Anthropologist* 67(5): 22–248.
- & John Atkins. 1960. The Meaning of Kinship Terms. *American Anthropologist* 62(1): 58–80.
- Watkins, J. W. N. 1969. Comprehensively Critical Rationalism. *Philosophy* 44: 57–62.
- Weber, Max. 1949[1904]. Objectivity in Social Science. In: E. A. Shils & Henry A. Finch (ed.) *The Methodology of the Social Science*, 49–112. New York: The Free Press.
- 1989[1922]. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- Weintraub, Ruth. 1995. What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction? *Philosophical Quarterly* 45(181): 460–470.
- Westrum, Ron. 1978. Science and Social Intelligence about Anomalies: The Case of Meteorites. *Social Studies of Science* 8(4): 461–493.
- White, Leslie A. 1938. Science Is Sciencing. *Philosophy of Science* 5(4): 369–389.
- 1943. Energy and Evolution of Culture. *American Anthropologist* 45(3): 335–356.
- 1947. Review of Race and Democratic Society by Franz Boas. *American Journal of Sociology* 52: 371–373.

- Whiterspoon, Gary. 1971. Navajo categories of objects at rest. *American Anthropologist* 73: 110–127.
- Wilson, Bryan. 1970. A Sociologist's Introduction. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- (ed.). 1970. *Rationality*. Blackwell.
- Wilson, Richard A. 2004. The Trouble with Truth: Anthropology's Epistemological Hypochondria. *Anthropology Today* 20(5): 14–17.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- 1970. The Idea of Social Science. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 1–17. Blackwell.
- 1970[1964]. Understanding a Primitive Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 78–112. Blackwell.
- Wolf, Eric. 2001. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Yoshida, Kei. 2007. Defending Scientific Study of the Social: Against Clifford Geertz (and His Critics). *Philosophy of the Social Sciences* 37: 289–314.
- Young, James O. 1986. Relatively Speaking: The Coherence of Anti-Realist Relativism. *Canadian Journal of Philosophy* 16(3): 503–509.
- Zorić, Aleksandra (ed.). 2005. *Teorije indukcije u XX veku: hrestomatija tekstova*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 2006. Problem subdeterminacije. *Theoria* 49(4): 23–35.
- Žikić, Bojan. 2008. Kako složiti babe, žabe i električne gitare: uvod u kognitivnu antropologiju. *Antropologija* 6: 117–139.
- 2009. Za šta su dobri žanrovi? – deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji. *Etnoantropološki problemi* 4(2): 219–240.

Nina Kulenović
OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI
Polemike

Izdavači

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Centar za antropologiju javnih i
praktičnih politika
Dosije studio, Beograd

Za izdavače

Ivan Kovačević
Mirko Milićević

Dizajn korica

Petar Jandrić

Fotografija na koricama

Goran Ljubisavljević

Priprema i štampa

Dosije studio, Beograd

ISBN 978-86-6427-070-0 (FF)

ISBN 978-86-6047-235-1 (DS)

Tiraž

300 primeraka

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7:930.1 39:303

КУЛЕНОВИЋ, Нина, 1986–

Objašnjenje u antropologiji : polemike / Nina Kulenović.
– Beograd : Univerzitet, Filozofski fakultet, Odeljenje za
etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i
praktičnih politika : Dosije studio, 2017 (Beograd : Dosije
studio). – 317 str. ; 20 cm. – (Biblioteka Etnoantropološki
problemi. Monografije ; knj. 5)

“Monografija je rezultat dopunjenog i prerađenog dela teksta
doktorske disertacije pod naslovom ‘Status objašnjenja u raspravi
o naučnom statusu sociokulturne antropologije’, odbranjene na
Filozofskom fakultetu ... 2014. godine.” --> str. 4. – “Dopune
i izmene teksta proizvod su rada na projektu ‘Antropološko
proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva’
(br. 177035) ...” --> str. 7. – Tiraž 300. – Napomene: str. 265–295.
– Bibliografija: str. 297–317.

ISBN 978-86-6427-070-0 (FF)

ISBN 978-86-6047-235-1 (DS; karton)

a) Културна антропологија

b) Антропологија – Методологија

COBISS.SR-ID 236623116

ISBN 978-86-6427-070-0 (FF)
ISBN 978-86-6047-235-1 (DS)



Odeljenje za etnologiju i antropologiju baštini tradiciju nastave etnologije na Filozofskom fakultetu Velike škole u Beogradu (osn. 1863) i njenog Etnološkog seminara (osn. 1906). Odeljenje je 1990. dopunilo svoj naziv u Odeljenje za etnologiju i antropologiju, administrativno obeleživši značajne teorijsko-metodološke promene koje su disciplinu iz tradicionalno orijentisanog proučavanja isključivo nacionalne kulture transformisale u savremenu sociokulturnu analizu društvene stvarnosti i kulturne raznovrsnosti na nacionalnom, regionalnom i globalnom nivou.

Odeljenje izdaje časopis „Etnoantropološki problemi“ (www.anthroserbia.org) i suizdavač je „Etnološke biblioteke“ (www.etnoloskabiblioteka.co.rs).