

Biblioteka  
*Etnoantropološki problemi*  
MONOGRAFIJE  
Knjiga dvadeset druga  
Nina Kulenović  
KONCEPT KULTURE IZMEĐU  
INDIVIDUALIZMA I HOLIZMA  
Pogled iz prosvjetiteljsko-kontraprosvjetiteljskog spora

**Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet  
Odeljenje za etnologiju i antropologiju**

*Etnoantropološki problemi*

**MONOGRAFIJE**

**Knjiga dvadeset druga**

**Urednik**

Prof. dr Marija Brujić

**Sekretar redakcije**

Dr Nevena Milanović, naučni saradnik

**Recenzenti**

Prof. dr Miloš Milenković,

Odeljenje za etnologiju i antropologiju,  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Dr Suzana Ignjatović, viša naučna saradnica,  
Institut društvenih nauka

Dr Predrag Krstić, naučni saradnik,  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

**Uređivački odbor**

Rodrigo Araya Dujisin (Universidad Católica de Chile, Chile); Mirjana Veselinović Hofman (Katedra za muzikologiju, Univerzitet umetnosti u Beogradu – Fakultet muzičkih umetnosti); 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 fakultet); 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

KONCEPT KULTURE  
IZMEĐU  
INDIVIDUALIZMA  
I HOLIZMA

POGLED IZ PROSVETITELJSKO-  
-KONTRAPROSVETITELJSKOG SPORA

Beograd 2021

*Etnoantropološki problemi – MONOGRAFIJE  
je neprofitno izdanje koje možete besplatno da preuzmete  
u elektronskoj formi na internet adresi:  
[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)*

## SADRŽAJ

I Uvod .....	7
II O individualizmu i holizmu: ontološki, metodološki ili ideološki spor? .....	19
III Nasleđe „epohalnog prosvetiteljskog vrenja XVIII veka“.....	37
IV Nasleđe kontraprosvetiteljstva ili kontekstualizmom „protiv praznih i bezdušnih kategorija“.....	49
V Kultura „u množini“ ili šta se događa kad kultura postane teorijski entitet? .....	67
VI Protiv kulture „u množini“ ili kulturnih sila koje „neumoljivo riljaju put ka svom sudbinskom cilju“	99
VII Završna razmatranja: reaktuelizacija prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskog spora ili „čemu se možemo nadati“?.....	149
Literatura .....	171
Sažetak .....	189
Summary .....	195



## I UVOD

*Iako se iskazuju u novim idiomima, diskursi o kulturi nisu slobodan izum; oni referišu na određene intelektualne tradicije koje su opstajale generacijama, šireći se iz Evrope po čitavom svetu, namećući shvatanja o ljudskoj prirodi i istoriji, pobuđujući niz rasprava koje se periodično obnavljaju. Predački glasovi pohode savremene pisce. Nove formulacije mogu se smestiti u duge rodoslove, čak i kad su povezane s trenutnim potrebama.*

Kuper (1999, 9–10)

*Ništa se ne rešava popisivanjem lažnih problema stvorenih u opoziciji između individue-ličnosti, interiornosti i pojedinačnosti, sa jedne, i društva-stvari, eksteriornosti, sa druge strane: etičko-političke debate između onih koji individui, individualnom i individualizmu dodeljuju apsolutnu vrednost, i onih koji daju primat društvu, socijalnom i socijalizmu, u pozadini su ne-prestano obnavljane teorijske debate između nominalizma koji društvene realitete, grupe i institucije svodi na teorijske artefakte bez objektivne realnosti, i supstancijalističkog realizma koji opredmećuje apstrakcije.*

Burdije (2011[1982], 37–38)

*Ključno pitanje nije da li društveni entiteti postoje – postoje – niti da li postoje nezavisno od pojedinaca – ne postoje – nego pitanje čime se služimo u svom objašnjenju i šta se računa kao dokaz za to.*

Kinkejd (Kincaid 2014, 146)

*Šta je starije – kokoška ili jaje?*  
*drevno filozofsko pitanje*

Rasprava individualizam : holizam posebno je relevantna u društvenim naukama, pre svega u sociologiji i antropologiji, s obzirom na to da predmet proučavanja ovih disciplina čine grupa, zajednica, društvo, kultura, a ne pojedinci po sebi, shvaćeni kao njihovi pripadnici ili pak stvaraoci.

Pitanje eksplanatornog primata individualizma ili holizma predmet je, međutim, jedne od najdugotrajnijih i naj složenijih rasprava u društveno-humanističkim naukama. Kako je konstatovala Herfeldova, „debata individualizam ili holizam jedna je od najstarijih i najpoznatijih, ali i jedna od najzamršenijih debata u filozofiji društvenih nauka“ (Herfeld 2018, 247). Među najdugotrajnjima i najzamršenijima je zato što je spor pokrenut još u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka u XIX veku, kad se, pre svega u Nemačkoj, raspravljalo o prirodi objašnjenja u istoriji, o statusu ekonomske teorije i o pitanju da li u društveno-humanističkim naukama primat dati (nomološkom) objašnjenju ili pak (idiografskom) razumevanju (v. Feest 2010; cf. Kulenović 2016). Iako neprekidno prisutan od druge polovine XIX veka, spor između individualizma i holizma oko eksplanatornog primata na značaju je dobijao na mahove (krajem XIX stoljeća, posle Drugog svetskog rata i od osamdestih godina XX veka). Pitanje eksplanatornog primata holizma ili individualizma samo je deo skupa tesno prepletenih pitanja koja se tiču razlikovanja objašnjenja (*Erklären*) i razumevanja (*Verstehen*). Zaodeveno u ovo ili ono ruho, ono čini središte aktuelnih rasprava o logičkom statusu objašnjenja koja se pozivaju na uzroke i na razloge, povezanih pitanja statusa teleoloških objašnjenja, eksplanatornog statusa zakona u društvenim naukama i – u krajnjoj liniji – središte starih ali i dalje vrlo aktuelnih pitanja o tome da li (navodna) osobenost predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka nužno za sobom povlači i poseban interpretativni ili hermeneutički pristup proučavanim fenomenima, a u kontekstu dugovečne rasprave o tome da li nauku konstituiše njen predmet ili njen metod (cf. Kulenović 2016). Pri svemu tome, vrlo često nije nimalo jednostavno razlučiti da li je reč o metafizičkom, metodološkom, epistemološkom ili ideoškom sporu, kao ni da li spor individualizam : holizam treba čitati kao raspravu oko koncepata, zakona ili objašnjenja, ili je pak reč o sociopolitičkom i etičkom sporu koji zadire u polje najljubomornije čuvanih predstava o tome šta su čovek i „dobro“ i „pravedno“ društvo. Iako je reč o sporu koji je nominalno metodološke

prirode, ta „metafizička pitanja nisu nestala, već su se samo pritajila u pozadini“ (Udehn 2001, xix).

U okviru antropologije, problem primata individualizma ili holizma je kao problem metafizičke prirode označio Ijan Džarvi. Međutim, Džarvi je tom pitanju tipa „kokoška ili jaje“ pripisao odlučujuću ulogu budući da taj „metafizički problem utiče na to šta u društvenim naukama objašnjavamo i kako to objašnjavamo. [...] Ono što je za jedne objašnjenje, za druge je problem koji treba objasniti“ (Jarvie 1964, 69). Drugim rečima: „Važno metafizičko pitanje jeste šta smo spremni da objasnimo i u kojim kategorijama smo spremni da to i objasnimo“ (Jarvie 1964a, 70). Metodološki individualizam i metodološki holizam često se posmatraju kao nepomirljivi antipodi: „Ako metodološki individualizam podrazumeva da su ljudska bića jedini akteri u istoriji, a metodološki holizam da su u istoriji na delu nadljudski činioci, onda te dve alternative iscrpljuju sve mogućnosti“ (Watkins 1957, 106). Individualizam i holizam su, iz te perspektive, „logički inkompatibilni [...] i ne mogu postojati u istom eksplanatornom okviru jer postavljaju bitno različita eksplanatorna pitanja“ (Roth 2003, 319). Ako holizam i individualizam ne mogu koegzistirati u jednom eksplanatornom okviru, kako se opredeliti za jedan od njih?

S druge strane, kako tvrdi Gelner: „Potpuno razjašnjenje ovih pitanja bilo bi moguće verovatno samo ako bismo bili jasniji u pogledu toga šta se podrazumeva pod uzročnošću u društvenom kontekstu. S tim povezani problem [...], šta se smatra 'objašnjenjem' u istoriji i u društvenim naukama, podjednako je daleko od jedinstvenog rešenja kao i to šta se smatra 'problemom'. Ovo [...] može biti veoma ozbiljna primedba na račun svih formalnih metodoloških argumenata koji nastoje da daju apriorni recept za 'objašnjenje'" (Gellner 2003[1973], 7).<sup>1</sup>

1 Pritom, ova su pitanja usko prepletena s raspravom između realizma i antirealizma budući da je antropologija suočena s paradoksom koji ilustruje Roj Dandrade: „institucija se ne može odagnati mišlu [engl. think away] jer je ona nešto više od misli, pri čemu ne može postojati ako ljudi ne misle da je stvarna“ (D'Andrade 2006, 6; cf. Kulenović 2011; Kulenović 2017, 181–248).

Ova monografija će se kumulativno nadovezati na dve monografije (Kulenović 2016; 2017) i nekoliko studija (Kulenović 2014; 2015; 2019) koje su bile posvećene objašnjenju u sociokulturnoj antropologiji. Nadovezaće se, takođe, na središnje teze tih studija, koje se pak oslanjaju na teze Tomasa Kuna (1974[1962], 145–237) i Karla Popera (npr. 2002[1963], 209–248) – teze da metafizičke, filozofske i teorijske prepostavke i očekivanja imaju normativno-saznajnu funkciju, diktirajući stanovišta o tome kakvi su priroda i društvo, kakve entitete oni sadrže i kako im treba pristupiti, čime istovremeno određuju šta se u nekoj disciplini može javiti kao legitiman problem, a šta kao validno objašnjenje. Upravo ta stanovišta bila su ključna za podrobno razumevanje sporova o tome da li nauku konstituiše njen predmet ili njen metod, da li društveno-humanističke nauke od prirodnih nauka odvaja metod ili predmet, a nauku od nenauke metod (Kulenović 2016; cf. Kulenović 2013), kao i za razumevanje sporova oko toga da li se prikloniti realističkoj ili antirealističkoj poziciji, ili pak da li se prikloniti relativističkoj/partikularističkoj ili racionalističkoj/univerzalističkoj poziciji (Kulenović 2017). Ta su stanovišta ključna i za razumevanje rasprave o tome da li se prikloniti metodološkom individualizmu ili metodološkom holizmu, što je središnja tema monografije koja se nalazi pred čitaocem. Spor individualizam : holizam posmatraču kao raspravu o objašnjenju (cf. Zahle & Kincaid 2017), ukazujući pritom na to da je i sama ta rasprava neodvojiva od sociopolitičkih i etičkih konteksta u kojima je vodena. Ova studija kumulativno će se nadograditi i na zaključak do kojeg sam došla u prethodnom decenijskom periodu bavljenja objašnjenjem u antropologiji: od odgovora na pitanje šta se smatra problemom vrednim društvene i/ili disciplinarne pažnje zavisiće i ciljevi i predmet discipline, pri čemu se ciljevi i predmet discipline vrlo teško mogu razdvojiti od vladajućih prepostavki i sociopolitičkih i etičkih pitanja i prepostavki svojstvenih kontekstu u kom antropologija funkcioniše, a antropolozi misle, pišu i delaju.

Imajući u vidu to da se holizam u antropologiji rađa zahvaljujući konceptu kulture, u ovoj monografiji cilj mi je da, na temelju kombinovane analitičke optike antropologije antropologije i istorije antropoloških teorija i metoda, sprovedem kako eksternalističku tako i formalnu, logičko-epistemološku analizu veza koje su se tokom istorije discipline uspostavljale između nosećeg koncepta antropologije – kulture – i tipa objašnjenja koji je u antropologiji usvajan. Pokazaće se da na odgovor na pitanje da li se kultura vidi kao rešenje problema (eksplanans) ili kao problem (eksplanandum) ne utiču samo tradicionalno shvaćeni internalistički činioci, kao što je težnja ka iznalaženju boljih ili plodnijih objašnjenja ili ka očuvanju komparativnih moći discipline već da presudnu ulogu mogu imati izvannaučni činioci, pre svega sociopolitički i etički, među kojima je za ovu monografiju posebno relevantna ideja o odbrani slobode pojedinca i o odbrani ili očuvanju „dobrog, „pravednog“, to jest, „otvorenog“ i slobodnog društva (cf. Kulenović 2017, 107–249).

Monografija koja se nalazi pred čitaocem stoga predstavlja rad iz oblasti teorije kulture i istorije antropoloških teorija i metoda, a vođena je uverenjem da nam istorijska rekonstrukcija svojstvena takvom pristupu omogućava da kritički rasvetlimo pretpostavke koje su usađene u samu teoriju kulture. Isto tako, kao i u prethodnim monografijama posvećenim objašnjenju u antropologiji, sledim Popera u uverenju da „ne postoji esencija predmeta nauke [...] Takozvani predmet nauke nije ništa drugo do konglomerat problema i predloženih rešenja, razdvojenih na veštacki način. Ono što stvarno postoji jesu problemi i rešenja i naučne tradicije“ (Popper 1977[1961], 91–92). To stanovište omogućava nam da tradicionalno shvaćen predmet sociokultурне antropologije – kulturu – sagledamo u svetlu sociokulturalno promenljivih problemskih situacija i paradigmatskih orientacija same discipline koje su u ovaj „takozvani predmet“ nauke učitavale brojne, pa i međusobno nesamerljive, sadržaje ili su čak, iz metafizičkih, metodoloških, epistemoloških i sociopolitičkih i etičkih razloga, proglašavale njegovu „smrt“, što je učinilo

da antropologija u poslednjim decenijama XX veka ostane bez predmeta proučavanja.

Ne bi bilo preterano reći da je pojам kulture „verovatno jedan od najvažnijih doprinosa antropologije savremenoj nauci“ (Sussman 2010, 514). Međutim, da li bi danas bilo anahrono ponoviti iskaz „dekanског dvojca“ (Kuper 1999, 15) američke antropologije, Krebera – s Berklija i Klakona – s Harvarda, da je „kultura centralni pojам antropologije“ (Kroeber & Kluckhohn 1952, 36)? Ono što je danas postalo sporno jeste tvrdnja da je „u pogledу eksplanatorne važnosti i opštosti primene [pojam kulture] uporediv s kategorijama gravitacije u fizici, bolesti u medicini, evolucije u biologiji“ (ibid., 3). Razlog zašto je ta tvrdnja dovedena u pitanje jeste to što se i sam koncept kulture postepeno počeo sagledavati kao problematičan, a bez pojма kulture nije sasvim sigurno da antropologija ima predmet proučavanja. U tom smislu se, ako smo pesimistično nastrojeni kritičari, može zaključiti da je postkulturna antropologija „epistemoloшко silovanje“, deobjektivizacija i socijalno suicidalno raspredmetljivanje discipline (Kovačević 2006, 27–28; Kovačević 2008, 56; 63). Naime, pre samo nekoliko godina, Rodset je svoj tekst započeo pitanjem: „Šta je preostalo od pojma kulture?“ (Rodseth 2018, 2) u ambijentu u kojem su antropolozi, zaokupljeni debatama o kulturi, bili podeljeni na „abolicioniste“ i „reformatore“ (Hannerz 1999, 18). Salins je, polovinom devedesetih godina XX veka, bio pesimističan (Sahlins 1995, 14):

U akademskom svetu, reč [kultura] se potpuno otela antropoloшkoj kontroli – zajedno sa samom antropologijom – i našla se u rukama onih koji nonšalantno pišu o „kulturi zavisnosti“, „kulturi senzibilnosti“, „kulturi autobiografije“. Čini se da se kultura nalazi na zalasku svoje karijere, zajedno sa samom antropologijom.

Pojam kulture je, prema Rejmondu Vilijamsu, „jedna od dve ili tri najkomplikovanije reči u engleskom jeziku“ (Williams 1976, 49). Kao jedan od najkomplikovaniјih pojmoveva ne samo u engleskom već i u drugim jezicima, kultu-

ra se slobodno može nazvati „plutajućim označiteljem“ koji se rasteže i skuplja i čiji se semantčki sadržaj modifikuje u skladu s pretpostavkama, svetonazorom, naučnom modom, paradigmom, disciplinarnom tradicijom pa čak i ličnim nакlonostima teoretičara. Kultura se svakako može vrlo široko odrediti kao „klasa fenomena koju antropolozi konceptualizuju kako bi odgovorili na pitanja što su ih sebi postavili“ (Kaplan & Manners, prema Brightman 1995, 527). Iako se na prvi pogled može učiniti da je ovo određenje kulture dovoljno široko da obuhvati gotovo neiscrpnu više značnost tog pojma, ono je zapravo toliko široko da postaje neoperativno. Koja je to klasa fenomena? Kom domenu stvarnosti pripadaju ti fenomeni i kako im pristupiti? Na koja pitanja antropolozi pokušavaju sebi da odgovore?

Kako nas je istorija antropologije odveć dobro naučila, na nebrojeno mnogo načina definisan ali nesumnjivo ključni koncept discipline – kultura – menjao se ne samo na empirijskom planu (društvo i kultura se *de facto* menjaju) već i na teorijskom planu, shodno promeni teorijskog jezika kojim antropolog govori: Šta je kultura? Da li je ona eksplanandum ili eksplanans? Da li je homogena ili heterogena, konsenzusna ili konfliktna? Da li kultura „stvarno“ postoji? Ako „stvarno“ postoji, gde se nalazi? U predmetima materijalne kulture? „U glavama“ njenih tvoraca/pripadnika? U simbolima? U praksi? Nije li pak kultura konceptualna, heuristička i eksplanatorna antropološka alatka stvorena kao model „u glavi“ antropologa? U zavisnosti od intelektualne i naučne mode, vladajućih idealova naučnosti i pod pritiskom sociopolitičkih i etičkih činilaca, kultura je tokom razvoja antropoloških teorija i metoda konceptualizovana kao spisak obeležja podložan komparaciji kroz vreme i prostor, kao skup vrednosti, normi i verovanja koje deli jedna zajednica, kao adaptivni sistem; kao empirijski opažljiv fenomen koji treba objasniti ili kao empirijski neopažljiv entitet na osnovu kojeg je moguće objasniti opažljive entitete; kao „stvarno“ postojeća u etnografskoj stvarnosti i kao analitič-

ki model koji stvara istraživač i koji ničemu u etnografskoj stvarnosti ne može korespondirati; i kao eksplanandum i kao eksplanans. Stoga, tokom istorije antropologije nikada nije postojalo nešto nalik kunovskoj paradigmatski ujedinjenoj „normalnoj nauci“ u čijim bi okvirima bilo uspostavljeno značenje pojma kulture s kojim bi se nedvosmisleno saglasili svi antropolozi. Opšte je mesto da su Kreber i Klakon još sredinom XX veka pobrojali preko 150 različitih definicija kulture. Međutim, kako duhovito kažu Foks i Kingova: „Mi antropolozi, ili barem mnogi među nama, istrajavamo u privrženosti shvatanju da antropologija može da dođe do takvog jednog pojma [kulture] i, toga radi, nudimo zakrpu ovde, šav onde, ponovno pletenje na nekom trećem mestu – sve dok umesto opštег pojma kome smo težili ne proizvedemo nezadovoljavajući budalasti pačvork“ (Fox & King 2002, 2).

U jeku teorijsko-metodoloških sporova koje je podstaklo „nadorgansko“ shvatanje kulture, iznošene su tvrdnje da je „teorija kulture grana spekulativne filozofije“, te da „potraga za teorijom kulture postaje metafizičko istraživanje“ (Goldstein 1957, 1079), kao i da „svi problemi nastaju onda kad antropolozi počnu da filozifiraju i da govore o tome šta rade“ (Kaplan 1965, 973). Međutim, iako se možda na prvi pogled može tako učiniti, ovde nije reč o čisto metafizičkim pitanjima ili pitanjima koja bi spadala u kategoriju dokone mentalne vežbe ili „filozofiranja“. Naime, „društveni naučnici neprekidno razmatraju pitanja koja se mogu nazvati filozofskim ili konceptualnim, a filozofi društvenih nauka razmatraju teme koje su posve empirijske“ (Kincaid 2014, 140). Osim toga, „antropologija je, ako hoćete, filozofija koja uključuje ljude“ (Ingold 2002, xvii). Kad je reč o tematskom fokusu ove monografije, relevantno je da su „kako ciljevi tako i sredstva etnografije pod uticajem onog koncepta kulture koji se u praksi usvaja“ (Aunger 1999, 93). Osnovni pojmovi u jednoj disciplini, od kojih je pojam kulture sva-kako ključan u antropologiji, određuju šta možemo reći o

predmetima svog interesovanja, oni leže u osnovi odluke o tome gde ćemo tragati za odgovorima na svoja pitanja i kako ćemo strukturisati istraživanje (Wolf 2001, 305). Kako nam je, takođe u jeku rasprava pobuđenih „nadorganskim“ shvatanjem kulture, skretao pažnju Dejvid Bidni,<sup>2</sup> „ispostavlja se da problem ontološkog ili metafizičkog statusa kulture nije problem koji društveni naučnik u praksi može ignorisati prepustajući ga limbu filozofske spekulacije jer njegove osnovne prepostavke (pogotovo kad ih se nekritički drži) direktno uslovljavaju njegove metode i rezultate“ (Bidney 1944, 41).

Jedan od ciljeva ove monografije jeste da pokaže da su kritike na račun pojma kulture od šezdesetih, a posebno od osamdesetih godina XX veka samo reaktuelizovale holističko-individualistički spor koji je u disciplini prisutan barem od kraja druge decenije XX veka. Naime, te kritike su reaktuelizovale spor između, s jedne strane, antropologa koji su kulturu poimali kao (1) nadorganski, homogeni, statični, holistički entitet koji u ontološkom smislu „postoji“ izvan i iznad pojedinaca i, prethodeći im, determiniše njihovo mišljenje i delanje, entitet koji u nekoj monografskoj studiji „predstavlja“, a u metodološkom smislu objašnjava sve-ukupnost života, verovanja i ponašanja njenih pripadnika i, s druge strane, onih antropologa koji su kulturu poimali kao (2) u ontološkom smislu „nepostojeći“, fragmentarni, heterogeni, promenljivi agregat delanja brojnih pojedinaca koji se bore za stvaranje, tumačenje ili legitimitet njenih nosećih pravila, a čija se neslaganja, u metodološkom smislu, uzimaju kao osnova za objašnjenje kulture koja se poima kao skup nenameravanih posledica delanja brojnih

2 Verujem da je većina autora čija se imena pominju u ovoj monografiji čitaocima poznata. Dejvid Bidni verovatno čini izuzetak. Naime, Bidni je bio jedan od prvih filozofa koji se zainteresovao za antropologiju. Kao filozof-antropolog, bio je najaktivniji tokom pedesetih godina XX veka, kada je napisao niz eseja i ambicioznu knjigu – *Theoretical Anthropology* (1953). Do sredine šezdesetih uglavnom je nestao s akademske scene.

pojedinaca. Ova monografija će kontekstualizovati individualističko-holistički spor u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor ne bi li odgovorila na pitanje zašto se zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti, modernisti, humanisti i liberali, onda kad napadaju teoriju konceptualizaciju kulture pod tačkom (1), pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva. Kako će pokazati u ovoj monografiji, ono što je činilo tačku slaganja ideološki posve različitih kritika upućenih pojmu kulture (racionalističkih, neomarksističkih, feminističkih, postkolonijalnih, postmodernih i postkulturnih) jeste stanovište da nema razloga za „pesimistično“ čitanje Kanta koje se nalazi u osnovi holističkog poimanja kulture zato što ono što rađa taj pesimizam – kultura – zapravo i ne postoji osim kao proizvod konceptualnog ustrojstva samih „pesimističnih“ antropologa.

Cilj ove monografije jeste i to da potkrepi prepostavku da se razlozi za istrajnost rasprave između holizma i individualizma mogu tražiti pre svega u metafizičkom, sociopolitičkom i etičkom, a ne u metodološkom domenu. Metafizički, sociopolitički i etički činioci mogu postati konstitutivni kako za uobličavanje ciljeva i predmeta istraživanja tako i za izoštravanje proklamovanog fokusa i opsega objašnjenja te za mogućnost i legitimnost objašnjenja te, shodno tome – za uspostavljanje naučnog statusa neke discipline. Ovu tezu će, dakle, nastojati da ilustrujem tako što će individualističko-holistički spor kontekstualizovati u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor u čijim okvirima je zapravo i nastao i čije se implikacije osećaju i danas – „on je popriše bučnih sukoba koji uključuju razum, nauku, progres i druga pitanja koja besne do danas“ (Schmidt 2014, 685) – ne bih li ukazala na to da se spor između individualizma i holizma u antropologiji svodi, s jedne strane, na nerešeni metafizički problem i, s druge strane, na nerešene sociopolitičke i etičke probleme za koje postoji nada da ih je moguće rešiti

metodološkim putem, to jest, od konteksta nezavisnim, neutralnim sredstvima.<sup>3</sup>

---

3 Deo ove monografije prethodno je objavljen u pilot-studiji Kulenović, 2019. Ovom prilikom želim da izrazim veliku zahvalnost recenzentima ove monografije – prof. dr Milošu Milenkoviću, dr Predragu Krstiću i dr Suzani Ignjatović, kao i urednici edicije EAP monografija – prof. dr Mariji Brujić, na dragocenim sugestijama i komentarima prilikom konačnog uobičavanja teksta ove monografije. Odgovornost za eventualne greške i propuste je, naravno, isključivo moja.



## II O INDIVIDUALIZMU I HOLIZMU: ONTOLOŠKI, METODOLOŠKI ILI IDEOLOŠKI SPOR?

*Kao predstavnici najodlučnije društvenih od svih društvenih nauka, mnogi antropolozi i sociolozi su tvrdili da ključna obeležja ljudske egzistencije nastaju kao plod povezivanja pojedinaca. Religija, mitologija, moralnost, srodstvo i drugi vidovi povezivanja, politička moć i mnogo toga drugog ne mogu se svesti na individualne kategorije, niti se njima mogu objasniti. Ovoj poziciji – nazovimo je „kolektivizam“<sup>4</sup> – suprotstavlja se „metodoški individualizam“. On drži da su kolektivni koncepti, poput Kreberovog nadorganskog, samo apstrakcije izvedene iz ponašanja pojedinaca i, u svom najekstremnijem vidu, da se stoga fenomeni koje često nazivamo društvenim i kulturnim na posletku moraju objasniti psihološkim kategorijama.*

Henson (Hanson 2004, 467)

*Nije potrebno naglašavati da se granica između društvenog (ili istorijskog) nasuprot pojedinačnom menja u skladu s filozofijom onoga ko prosuđuje ili tumači. Verujem da je krajnje nezamisli vo iscrtati jasnu i zauvek važeću granicu između njih.*

Sapir (1917, 442)

Kako je uočeno u filozofiji i opštoj metodologiji društvenih nauka, „društveni naučnici retko sebe smatraju uključenim u spor individualizam : holizam. Umesto toga govore o raspravi mikro : makro i *agency*<sup>5</sup> : struktura. Te rasprave,

- 
- 4 Henson koristi termin kolektivizam u značenju koje odgovara terminu holizam. Kako bi se izbegla nepotrebna semantička zbrka, u monografiji će biti korišćen termin holizam.
- 5 Za termin *agency* ne postoji konsenzusom prihvачen ekvivalent u srpskom jeziku. Govoreći o „pisanju i prevođenju sociologije“, Ivana Spasić upravo taj pojam označava kao „veliku kosku“, „krupnu ko-

međutim, obuhvataju ista osnovna ontološka i metodološka pitanja kao i spor individualizam : holizam“ (Zahle 2007, 334–335).

Spor između onih koji se zalažu za individualizam i onih koji se zalažu za holizam stari je, ali i danas aktuelni spor kako u okviru filozofije društvenih nauka tako i, barem implicitno, između samih društvenih naučnika koji zastupaju jednu ili drugu poziciju. „Implicitno“ je na ovom mestu reč koju treba podvući. Osvrnimo se na jedno udžbeničko poglavlje knjige *Ključni koncepti u antropologiji*. Naime, Raport i Overingova tvrde da: „Ne postoje kolektivni spoznajni organizmi u kojima ljudska bića učestvuju: kulture, društva i institucije ne mogu znati, samo pojedinci imaju um i pamćenje zahvaljujući kojima mogu znati“ (Rapport & Overing 2000, 252–253). Iako bi trebalo da udžbenici, barem idealno gledano, čitaocima pruže koliko-toliko nepristrasan prikaz teme koja ih zanima, ovi autori, na tragu Karla Popera, nedvosmisleno zastupaju metodološki individualizam (*ibid.*; kurziv N.K.):

koji izbegava vulgarno korišćenje kolektivnih, nepersonalnih termina kao što su „*Zeitgeist*“, „država“, „nacija“, „društvena grupa“ [...] u korist objašnjenja koja su formulisana u nešto više individualističkim i deskriptivnim kategorijama. [...]. To znači da društvene konfiguracije *treba* razumeti kao proizvod odluka, stavova, sklonosti, podrazumevanih očekivanja, odnosa i postupaka specifičnih *pojedinaca* u specifičnim situacijama, kao i nji-

---

sku“ ili „kosketinu“. Ni u antropologiji pojam *agency* ne predstavlja ništa manju „kosku“. „Privremeni izlaz“ iz nevolje s pojmom *agency*, autorka vidi u izrazu *delatnost* koji znači aktivnost, posao, delokrug rada, a izведен je iz pridева *delatan*, tj. znači „osobina onog koji je delatan“ (Spasić 2005). Ovaj termin se može prevesti i kao agentivnost, agentnost, agensnost, delatna moć ili dejstvenost. Moj izbor srpskog termina bio bi dejstvenost, a pod njim bi valjalo podrazumevati namere koje pojedinci imaju da nešto učine, njihovu sposobnost da nešto zaista i učine, ili ukratko – to je termin povezan, na tragu uticajne formulacije Entonija Gidensa, sa mogućnošću izbora ili moći da se nešto učini na jedan način, iako je to moguće to učiniti i na neki drugi način.

hovih *nenameravanih posledica* i reperkusija koje iz njih proističu; i da je pogrešno tvrditi da shvatanja o kolektivitetu i ograničenju imaju sopstvenu unutrašnju dinamiku i da poštuju sopstvene zakone, kao da potiču iz neke zasebne društvene stvarnosti.<sup>6</sup>

Raport i Overingova jadikuju nad time što se antropolozi nisu latili lektire i čitali Džona Stjuata Mila, Georga Zimela, Maksa Vebera, Fridriha fon Hajeka, Karla Popera ili Džona Votkinsa jer, da jesu, uvideli bi da „proučavati kolektive značavati se individualnom sveštu o njima“ (ibid.).

Kada Raport i Overingova pišu redove ove udžbeničke odrednice, oni impliciraju dve teze – jedna je *ontološka*, dok je druga *metodološka* (v. Zahle 2007; cf. Zahle & Collin 2014, 1–14).

*Ontološka* dimenzija rasprave između individualizma i holizma tiče se pitanja ontološkog statusa društvenih fenomena i odnosa tih fenomena i pojedinaca. Osnovno pitanje koje se postavlja jeste da li kolektivni entiteti (na primer, države, nacije, društva ili kulture), društvene ustanove (na primer, firme, škole ili zatvor), ili norme i pravila (na primer, vožnja desnom stranom ili tabu incesta) „zaista postoje“ i da li postoje *sui generis*? Ontološki holisti tvrde da društveni fenomeni postoje *sui generis*, da postoje izvan i iznad pojedinca, dok ontološki individualisti to poriču. Teza da kolektivni entiteti „zaista postoje“ ili da postoje *sui generis*, koje se, iako u različitim vidovima, holisti mahom drže, može podrazumevati (v. Zahle 2007, 312–314):

- (a) ontološku tezu da su društva nešto više od pukog zbira svojih sastavnih elemenata;
- (b) kauzalnu tezu da društva imaju delatnu moć.

6 Reči označene kurzivom upućuju na direktno preuzimanje poperovskog metodološkog individualizma. Popov je smatrao, kao što to čine i Raport i Overingova, da metodološki individualizam *treba* da postane normativni eksplanatorni okvir za sve društveno-humanističke nauke. O tome kako se jedno osobeno viđenje društvenih nauka postavlja kao norma pred sve društvene nauke, kao i o izvorima i posledicama takvog normiranja bilo je reči u Kulenović 2014.

Dok su, u XIX i ranom XX veku, Georg V. F. Hegel, Ogist Kont, Karl Marks i Emil Dirkem zastupali ontološki holizam, polovinom XX veka su Maks Veber, Fridrih fon Hajek, Karl Popper i Džon Votkins branili suprotno stanovište. Hajek je tvrdio da kolektivni entiteti nisu ništa više do skup pojedinača i da, stoga, kolektivni entiteti ne mogu imati sopstveni um, volju, namere. Pojedinci ne mogu biti povezani ničim drugim do neopažljivim stavovima koje imaju jedni prema drugima. Kolektivni entiteti ne postoje, već se samo *cini* da su postojeći u svetu teorija o tome kako su pojedinci povezani.<sup>7</sup> Slično je mislio i Popper onda kad je tvrdio da nacije i društva ne postoje – postoje isključivo pojedinci i njihovi empirijski neopažljivi stavovi o tome kako su oni međusobno povezani u društva ili nacije (v. Popper 2009[1957]).

Ontološki holizam se, s druge strane, može javiti i u verziji teze o kauzalnoj moći kolektivnih entiteta.<sup>8</sup> Popper je tvrdio da stanovište da stvarno postojeći kolektivni entiteti imaju kauzalne moći ide ruku pod ruku sa istorističkim stanovištem na osnovu kojeg se tvrdi da postoje deterministički zakoni istorijskog razvoja po kojima se društva razvijaju, a na koje pojedinci ne mogu uticati. Popper je postojanje takvih zakona nedvosmisleno odbacio (*ibid.*).

S druge strane, *metodološki* aspekt rasprave između holizma i individualizma odnosi se na pitanje šta je ispravan

7 Verovatno ne čudi što je Hajek bio omiljeni filozof Margaret Tačer i što su njegove teorije uticale na nastanak novog prava u Britaniji i Sjedinjenim Državama sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka. Hajek je, naime, tvrdio da je pravda svojstvo delatnih pojedinaca: za nekog je moguće reći da je pravedan kada čini pravedno delo. Budući da raspodela resursa, koja nastaje kao posledica interakcije pojedinaca na tržištu, nije deo svesne namere nijednog pojedinca, ona ne može biti vrednovana kao pravedna ili nepravedna. Otuda nešto put „društvene pravde“ ne može postojati: budući da nije delatni akter, društvo nije ni nešto što može biti pravedno ili nepravedno (Swift 2008[2006], 29–31).

8 Intuitivni sled ontologija (društva postoje kao nešto više od zbiru svojih delova) → metodologija (društva imaju kauzalnu moć, te je stoga eksplanatorni fokus smešten u celine) moguće je čitati i u obrnutom smeru: društva imaju kauzalnu moć → društva postoje (v. npr. Bhaskar 1998, 27–78; cf. D'Andrade 2006).

*fokus objašnjenja* i u kojoj meri objašnjenje može ili mora referisati na pojedince ili na društvene fenomene. Kako bi ove tvrdnje bile jasnije, korisno je priložiti Udenovu shemu koja formalizuje različite vidove metodološkog individualizma (Udehn 2002, 499).

	Definicije društvenih koncepta	Objašnjenje društvenih fenomena	Redukcija društvenih zakona
Metodo-logija	Društvene koncepte bi trebalo <i>definisati</i> u kategorijama pojedinaca, njihovih fizičkih i psihičkih stanja, akcija, interakcija, društvenih situacija i fizičkih okruženja.	Društvene fenomene bi trebalo <i>objasniti</i> u kategorijama pojedinaca, njihovih fizičkih i psihičkih stanja, akcija, interakcija, društvenih situacija i fizičkih okruženja.	Društvene zakone bi trebalo <i>redukovati</i> na zakone o pojedincima, njihovim fizičkim i psihičkim stanjima, akcijama, interakcijama, društvenim situacijama i fizičkim okruženjima.
Epistemo-logija	Društveni koncepti mogu u načelu biti definisani u kategorijama pojedinaca, itd.	Društveni fenomeni mogu u načelu biti objašnjeni u kategorijama pojedinaca, itd.	Društveni zakoni mogu u načelu biti redukovani na zakone o pojedincima, itd.
Ontologija	Društvene fenomene čine pojedinci, itd.	Društvene fenomene uzrokuju pojedinci, itd.	

Dok se objašnjenja koja referišu na pojedince pozivaju na verovanja i stavove pojedinaca, holistička objašnjenja referišu na kolektivne fenomene kao što su društvo, kultura, nacija, društvena organizacija i tome slično. Metodološki

individualizam se, pritom, javlja u različitim vidovima i stepenima intenziteta (v. Zahle 2007, 316–321).<sup>9</sup> Moguće je biti:

(a) snažni individualista i smatrati da u temelju svih elementarnih objašnjenja uvek moraju biti pojedinci;<sup>10</sup>

(b) umereni individualista i smatrati da se sva objašnjenja moraju barem oslanjati na pojedince.

Ono što je podjednako važno jeste to što sve teze metodološkog individualizma i holizma uključuju stanovišta o tome šta je ispravan fokus objašnjenja i, stoga, barem implicitno, brane neko stanovište o tome *šta objašnjenje jeste*. Da li je objašnjenje deduktivno-nomološko objašnjenje? Da li je to kauzalno objašnjenje? Da li je u pitanju neki vid razumevanja? Holisti su se često pozivali na funkcionalna objašnjenja u okvi-

9 Osim toga, metodološki individualizam je moguće čitati na najrazličitije načine – kao ontološki, semantički, epistemološki, metodološki, aksiološki, prakseološki, etički, istorijski i politički (v. Bunge 2000). U prilog zaključku o složenosti problema koji igraju ulogu u razlozima za izbor metodološkog individualizma ili metodološkog holizma možda najjasnije svedoči činjenica da su se mnogi uticajni mislioci predomišljali, katkad zauzimajući sasvim protivrečne ili nepomirljive pozicije da bi, napisetku, potpuno napuštali temu.

10 Spor između individualizma i holizma može se preformulisati i kao rasprava o mogućnosti redukcije koja je pokrenuta pre svega pod uticajem Nejgelovog modela redukcije naučnih teorija (v. Nejgel 1974[1961], 298–352) i, šire, pod uticajem ideje o jedinstvu nauke (sve teorije se mogu redukovati, stepenik po stepenik, sve dok se ne stigne do redukcije na najelementarnije zakone, uglavnom zakone fizike). Ovaj tip redukcije u društvenim naukama podrazumeva da su društvene teorije podložne redukciji na, uglavnom, psihološke teorije (cf. Risjord 2014, 118–149). Individualisti drže da je holističke zakone moguće redukovati na psihološke zakone, dok holisti tu mogućnost osporavaju. Tok i ishod rasprave, naravno, zavise od toga da li neko prihvata Nejgelov model redukcije i od toga da li se holistička i individualistička objašnjenja pozivaju na zakone (v. npr. Zahle 2003; cf. Little 2007; Sindelić 2011). Za odličan polemički pregled rasprava o tome da li je legitimno braniti holistička objašnjenja na temelju kojih se „kultura objašnjava kulturom“, ili je pak nužno kulturne fenomene redukovati na psihološka objašnjenja, kao i za eksplisitnu odbranu teze da, na temelju Nejgelovog modela redukcije a u svetu tekućih znanja, nije moguće redukovati nauku o kulturi na psihologiju, zainteresovanom čitaocu preporučuje se da konsultuje: Kaplan 1965 i Jarvie 1961.

ru kojih se postojanje nekog društvenog fenomena objašnjava pozivanjem na funkciju koju taj fenomen vrši u nekom *društvu*. S druge strane, individualisti su često koristili intencionalna objašnjenja u okviru kojih objasniti delanje znači osvetliti razloge i motive koji *pojedince* podstiču na delanje.

Problemi ontološkog i metodološkog individualizma/holizma u antropologiji postaju posebno relevantni onda kada postavimo pitanja:

- (1) da li je kultura nešto što postoji izvan i iznad pojedincara, ili je ona pak puki zbir ideja, ponašanja ili artefakata koje proizvode i, manje ili više ravnomerno, dele pripadnici jedne zajednice?
- (2) u kojoj meri znanje o kulturi zavisi od znanja o pojedincima?

Cilj ove monografije jeste da pokaže da su *ontološki i metodološki aspekt rasprave individualizam : holizam u relevantnim teorijsko-metodološkim raspravama u sociokulturnoj antropologiji nerazdvojni*. Njihova nerazlučivost postaje posebno vidljiva onda kad postavimo pitanje:

- (3) da li su kulture osobene celine ili pak antropološka teorijska prepostavka, eksplanatorno oruđe antropologije i/ili proizvod antropološke analize?

Nastojaću da pokažem da odgovor na ova pitanja zavisi od teorijskih stanovišta o tome *šta* je kultura (metafizička/ontološka/teorijska teza) koja uslovjavaju odgovor na pitanje *kako* je opisati, razumeti, objasniti (metodološka teza). Ono što će takođe nastojati da pokažem jeste to da su ova teorijska stajališta, koja daju odgovor na pitanje šta kulture jesu i kako ih opisati ili objasniti, umnogome zavisila od sociopolitičkih i etičkih konteksta u kojima su rasprave vođene, kao i od političkih i ideoloških stanovišta pristalica jedne ili druge pozicije.<sup>11</sup>

---

11 Za raniju potvrdu teze koja se proverava i u ovoj monografiji: da postoji konvergencija između zalaganja autorâ za metodološki individualizam/holizam i njihove političke/ideološke orientacije, v. Ignjatović 2017; Kulenović 2017, 107–248.

Na primer, i Hajek i Popov su, posle Drugog svetskog rata, svoja individualistička stanovišta gradili u protivstavu prema holizmu, smatrajući da ontološki i metodološki holizam ide ruku pod ruku s usvajanjem kolektivističkih ili totalitarnih ideologija. Smatrali su da liberalizam koji zastupaju nužno vodi zalaganju za ontološki i metodološki individualizam, a da je, nasuprot tome, metodološki holizam ideja koja podupire, iz njihovog ugla, neprihvatljivi totalitarizam. Slična stanovišta je u antropologiji iznosio Adam Kuper gotovo pola veka kasnije, izražavajući nelagodnost zbog totalitarizma tolerancije koji, iz njegove perspektive, počiva na holizmu. On se, poput gotovo profesionalnog borca protiv relativizma u antropologiji i vernog Popovog sledbenika, Ijana Džarvija, koji je tvrdio da je kultura „terminološki artefakt“ koji ništa ne objašnjava (Jarvie 2000, 541), brinuo kako zbog toga što se kultura u savremenoj teoriji kulture posmatra kao eksplorans, tako i zbog ne samo naučnih već i praktičnih, političkih i moralnih posledica koje proističu iz holističke konceptualizacije kulture (Kuper 1999, 247). Naime, Kuper – koji je sebe opisao „kao liberala i humanista [...] koji je nesklon idealizmu i relativizmu savremene kulturne teorije i [...] neraspoložen prema društvenim pokretima zasnovanim na nacionalizmu, etničkom identitetu ili religiji a koji najčešće prizivaju kulturu kako bi mobilisali političko delanje“ – izrazio je strepnju zbog toga što je kultura, „od nečega što treba opisati, interpretirati ili čak objasniti postala sam izvor objašnjenja“, zaključujući da je „među stručnjacima američke antropologije, ukratko, i dalje u vlasti sveprožimajućeg idealizma“ (ibid., x-xi; 19). Najdžel Raport je pre jedne decenije ustvrdio da „i u akademskom svetu i izvan njega postoji jedan vid kulturnog fundamentalizma koji otečištuje neoromantičarsku 'autohtonizaciju' nasuprot pojmu 'prosvećenog' napretka“ (Rapport 2011, 692).

Kuper i Raport su ove redove napisali u kontekstu koji je od šezdesetih – te najduže decenije XX veka (Sahlins 1999, 406) – a posebno od osamdesetih godina XX veka, bio obeležen sociologizacijom, istorizacijom i politizacijom onih metodoloških rasprava koje na disciplinarnoj sceni postoje još od vremena Franca Boasa. Disciplina čije je nasleđe op-

terećeno kolonijalizmom, seksizmom, klasizmom i drugim „izmima“ pokušala je da autorefleksivno sagleda sopstvene načine mišljenja tako što bi kritički preispitala stare metodološke probleme povezane sa subjektivnošću i objektivnošću etnografskih opisa i sa definisanjem ili konstituisanjem disciplinarnih concepata kao što su kultura i društvo (v. Milenković 2007c). Poststrukturalne, postkolonijalne, feminističke, postmoderne i postkulturne kritike concepta kulture koje Maršal Salins (Sahlins 1999, 404) duhovito zbirno naziva „poslelogijom“ ili „posleloškim studijama“ – reaktualizovale su individualističko-holistički spor oko kulture koji je, kako će biti jasno iz daljeg teksta, u antropologiji prisutan barem od druge decenije XX veka. „Posleloške“ kritike kulture zapravo su još jednom, iznova, razbudile uspavane teorijsko-metodološke rasprave koje su se u američkoj antropologiji vodile na liniji Alfred Kreber–Edvard Sapir, a u britanskoj, na liniji Bronislav Malinovski–Rejmond Firt.

Naime, te kritike su obnovile spor između, s jedne strane, onih antropologa koji su kulturu poimali kao entitet koji postoji u, od etnografa nezavisnoj, etnografskoj stvarnosti kojoj etnografski opisi treba da budu verni i, s druge strane, onih antropologa koji su kulturu sagledavali kao analitičku apstrakciju, heurističko ili eksplanatorno sredstvo koje postoji u umu antropologa i koje, samim tim, ničemu u stvarnosti ne može biti verno. Obnovljene su rasprave oko toga da li:

- (a) kulturu pojmiti kao holistički, homogeni, statični, zatvoreni i esencijalistički sistem *sui generis* koji u ontološkom smislu natkriljuje pojedince i, prethodeći im, determiniše njihovo mišljenje i delanje a koji, u nekoj monografskoj studiji „predstavlja“, a u metodološkom smislu objašnjava celinu života, verovanja i ponašanja svih njenih pripadnika, ili pak
- (b) kulturu pojmiti kao u ontološkom smislu fragmentaran, heterogen, promenljiv skup strategija brojnih pojedinaca koji se bore za interpretaciju, legitimitet ili autoritet njenih pravila, a čija se nadmetanja, u metodološkom smislu, uzimaju kao polazna osnova

za objašnjenje kulture koja je shvaćena kao agregat nenameravanih posledica delanja pojedinaca. Križa realizma, reprezentacije i autoriteta discipline je kao ključno postavila pitanje na koji način su, posredstvom holističkih koncepata kao što su društvo i kultura, antropolozi materijalizovali predmete svog proučavanja, konstituišući time „stvarno“ koje istražuju (v. Milenković 2003, 25–88).

Pomenuta pitanja eksplisitno su postavljena još na početku teorijsko-metodološkog „života“ koncepta kulture. Međutim, njihovo politizovano ruho postaće posebno aktuelno od poslednje četvrtine XX veka, kad je postalo gotovo nemoguće razdvojiti (sociopolitički i etički) kontekst otkrića od (sociopolitičkog i etičkog) konteksta opravdanja, a proizvode (simulakrume?) etnografske analize od konteksta njihove (sociopolitičke i etičke) proizvodnje i upotrebe. Naime, ta pitanja su u antropološkom teorijsko-metodološkom vokabularu eksplisitno pokrenuta u delu Sapira i Radina koji su još u drugoj deceniji XX veka branili stanovište – koje će Hajek i Popov braniti pedesetih godina XX veka – da je društvo/kultura pre analitička konstrukcija istraživača nego nadorganska, „objektivna stvarnost“. Međutim, ta su stanovišta dobila sociopolitičku i etičku težinu zahvaljujući objedinjavanju tradicionalno metodoloških problema i političkih, socijalnih, istorijskih ili kulturnih konteksta u kojima je antropologija kao disciplina nastajala i funkcionalisala. S usponom relativizma u etnografiji kao teoriji kulture poslednje četvrtine XX veka, svaka teorija (pa i naučna) počinje da se sagledava kao kulturna teorija, a zahtev za tolerancijom pobudio je potrebu za poštovanjem svačijih teorija kao kulturnih teorija i poštovanjem svačijih identiteta kao kulturnih identiteta (v. Milenković 2007c, 138–140; cf. Milenković 2014). Upravo je to i kontekst koji je podstakao Kupera i Raporta da napišu prethodno navedene redove.

Kako bismo razumeli ne samo kako je došlo do ponovnog buđenja spora između individualizma i holizma već i zbog čega se smatra da je „primat [društva nad pojedincem] kardinalna prepostavka antiprosvjetiteljske misli“ (Sternhell

2009, 243), da je sam antropološki senzibilitet reakcija protiv prosvjetiteljstva (Denby 2005), zašto se antropologija neretko posmatra kao disciplina koja gaji naklonost prema idealizmu, istorizmu, hermeneutičkom stilu analize i onome što danas zovemo politikom identiteta (Kuper 1999, 10), kao i zbog čega je nastala „antropološka romantičarska pobuna protiv prosvjetiteljstva“ (Shweder 1984), biće potrebno da se podrobnije posvetimo konceptima kao što su holizam i kultura.

### *Holizam, kultura i antropološki kontekstualizam*

*Shvatili smo da su sklonosti koje smo smatrali nužnim izrazom ljudske prirode ili biološkim obeležjem neke rase svojstvo osobnih istorijskih faktora. Stoga, savremeni antropolozi i sociolozi više ne uzimaju ozbiljno Kontove i Spenserove doktrine kao ni doktrine evolucionističke antropološke škole budući da su oni iz postulata jednoobrazne prirode čoveka pokušali da dedukuju univerzalne, evolutivne stupnjeve ljudskog kulturnog razvoja. Kako su Boas i drugi kulturni antropolozi ustanovili, u svetu istorijske difuzije običaja i artefakata i empirijskih dokaza u prilog raznolikosti kulturnih stupnjeva, više nije bilo moguće braniti evolucionističku teoriju prirodnog zakona kulturnog razvoja. Pokušaj da se dedukuju apriorni zakoni kulturnog razvoja može se nazvati naturalističkom greškom. [...] S druge strane, tendencija da se kultura hipostatizira i da se pojmi kao transcendentalna, nadorganska ili nadumna sila koja autonomno determiniše ljudsku, istorijsku sudbinu, odvela je suprotnom ekstremu kulturnog determinizma. Ova kulturalistička greška, kako je možemo nazvati, zasniva se na pretpostavci da je kultura sila koja sama sebe može stvoriti i razvijati, a da pojedinci nisu ništa više do njeni pasivni instrumenti i sredstva.*

Bidni (Bidney 1944, 41–42)

*Ogromne prirodne varijacije kulturnih oblika su, naravno, ne samo ogroman antropološki resurs već i izvor njene najveće teorijske dileme: kako takve varijacije pomiriti s biološkim jedinstvom ljudske vrste?*

Gerc (Geertz 1973, 22)

Kako ističe Marvin Haris: „Među antropolozima je odavno član vere da naša profesija izvodi svoje pravo na zaseban prostor u akademskom svetu iz svog holističkog pristupa“ (Harris 1999, 67). Naime, počev od prvih decenija XX veka *holizam* postaje zaštitni znak, pa čak i „sveti gral“ antropologije na obema stranama Atlantika. Antropolozi su sledili ideju da su kulture integrisane celine ideja, simbola, ustanova ili praksi kojima treba pristupiti služeći se etnografskim terenskim radom koji obezbeđuje sredstva za opisivanje, razumevanje, objašnjenje ili predstavljanje celine života proučavane zajednice. Kako su konstatovali Otto i Babant, na holizam se u okviru antropologije gleda kao na „totem“ ili „zajednički teorijski skup predstava koji disciplini daje profesionalni identitet“, pa se čak može naići na majice na kojima je, po uzoru na krilaticu firme *Nike*, ispisana parola „Anthropologists do it in context“ (Otto & Bubandt 2010, 4–5). Antropološki „totem“ je podrazumevao poštovanje novih teorijskih stajališta, kao i novih metodoloških imperativa kad je u pitanju terenski rad. Između holizma, kulture i konteksta uspostavljena je čvrsta veza, koja je postala deo trajnog inventara discipline. Međutim, termini „holizam“, „kulturna“ i „kontekst“ su ambivalentni. Niti je u pogledu značenja tih termina usvojen čvrst konsenzus, niti su autori saglasni u tome kakve veze među njima treba uspostaviti. Kako jezgrovito poentira Dili: „Šta je kontekst? Kako se on definije i odabira i ko to čini? Te razlike su relevantne kad je reč o tome šta se vidi kao problem i šta se smatra objašnjenjem. [...] Konteksti mogu biti kulturni, društveni, politički, ritualni i religijski, ekonomski ili ekološki; oni mogu biti interakcionistički, sistemski ili istorijski. Termin je, čini se, dovoljno elastičan da se može razvući u brojnim pravcima zarad različitih ciljeva“ (Dilley 2002, 439, 449).

Ova tvrdnja daleko je od kontroverzne i, na nivou krilatice, poznata je barem od Vajtove dosetke da je „nauka naukujuća“: „konteksti su naši vlastiti izumi. Oni su proizvoljno odabrane tačke gledišta s kojih posmatramo i razmatramo stvarnost; oni su takoreći oblici, kanali, u kojima

naukujemo“ (White 1938, 378). Kao što nauka „naukuje“, tako i konteksti „kontekstuju“, a antropolozi kontekstualizuju. Studenti etnologije-antropologije već posle nekoliko uvodnih časova znaju da je relevantne fenomene nužno tumačiti „u kontekstu“, dok je tumačenje „izvan konteksta“ nešto što se, kako u antropološkoj učionici tako i izvan nje, na terenu, označava kao loša ili teorijski anahrona antropologija. Međutim, kako sam već pokazala u jednoj od prethodnih monografija (Kulenović 2016), sam „kontekst“ ne može se uhvatiti u atemporalnu formulu i tako formalizovan pripustiti u antropološko objašnjenje ili tumačenje, nakon čega bi se dobio rezultat antropološke analize. Nijedan metodološki priručnik ne može nam reći „koliko“ je konteksta prema-lo, dovoljno ili previše uključiti u objašnjenje ili tumačenje, niti kako kontekst pozicionirati u strukturi objašnjenja.<sup>12</sup> Kontekst je, naime, rezultat istraživačeve prethodne teorijske selekcije. Ta teorijska selekcija, međutim, ima direktnе posledice u pogledu eksplanatornog fokusa koji istraživač svesno ili nesvesno postavlja i metodološkog programa koji zastupa. Koje će se i na koji način interpretirane činjenice uključiti kao relevantne, a koje isključiti kao irrelevantne, kao i na koji će način one biti međusobno povezane zavisi od prethodno ustanovljene teorije ili – poperovskim rečnikom rečeno – problemske situacije koja neposredno određuje šta će se smatrati dovoljno relevantnim da bi bilo predmet objašnjenja ili interpretacije, šta će služiti kao eksplanans, a šta kao eksplanandum, kao i kakve će se veze u eksplanatornom okviru uspostavljati. Šta se smatra problemom (eksplanandum), a šta se nudi kao rešenje problema (eksplanans), tesno je isprepleteno sa slikom nauke na koju su se antropolozi tokom istorije discipline oslanjali, s njom povezanim modelom i tipom objašnjenja koji se smatra validnim ili eksplanatorno plodnim te sa istorijski fluidnim poimanjem temeljnog pojma discipline – kulturom.

Kako lucidno upozorava Volf (Wolf 1999, 21–22):

---

12 „Problem konteksta“ filozofija društveno-humanističkih nauka deli s filozofijom prirodnih nauka, v. Galison 2008.

Nasleđa su uvek problematična i uvek ih moramo razmrsiti pre nego što se upustimo u nove poduhvate. [...] Promene značenja i vrednovanja [termina] imaju istoriju koju je nužno osvetliti ne bi li se razjasnila intelektualna pitanja koja su u igri. Upotreba terminâ koja previđa teorijske pretpostavke i istorijske kontekste na kojima se oni temelje mogu nas odvesti usvajanju nedovoljno promišljenih koncepata čije ćemo zbunjujuće konotacije vući za sobom u dalji rad. Praćenje istorije koncepata kojima se služimo takođe nam predviđava u kojoj meri oni prisvajaju intelektualne i političke pobude koje odjekuju i u sadašnjosti.

Kako bismo mapirali nasleđa na koja upućuje Volf te osvetlili intelektualne i političke pobude koje odjekuju i u sadašnjosti, korisno je osvrnuti se na opšte individualističko i holističko nasleđe koje je utkano u zapadnu misao.

Poslužimo se skicom individualizma i holizma koju daje Ernest Gelner (Gellner 2004). Gelner, naime, tvrdi da u istoriji evropske misli postoje dve sukobljene teorije koje se bave ne samo prirodom stvarnosti, znanja i jezika, već u sebi sadrže i suprotstavljenja socio-metafizička i politička stanovišta koja na različite načine objašnjavaju ljudsku prirodu, prirodu ljudskog života i društva i polarizuju ne samo akademsku zajednicu već i čitav društveni život. Jedna tradicija je individualistička, „atomističko-univerzalistička“, dok je druga holistička, „komunalno-kulturna“ (ibid., 1–39).

Individualistička tradicija odlikuje se empirizmom, racionalizmom i pozitivizmom u intelektualnoj sferi i liberalizmom i kosmopolitizmom u političkoj sferi. Ova tradicija se rađa s Dekartovom mišljem u XVII veku. Ustajava na tome da je pravo znanje moguće steći isključivo onda kad je pojedinač kada da se hrabro osloboodi uvreženih mišljenja i da, rasterećen bremena kognitivnog duga, uobiči „čiste“ elemente znanja. Njen kontinuitet oličen je u delu britanskih empirista. Vrhunac je doživelja u delu Dejvida Hjuma, a reformulirana je u radu Ernesta Maha u Austriji i Bertranda Rasela u Britaniji.

Kad je reč o percepciji znanja, u žiži ovog modela nalazi se usamljeni pojedinac koji se neposredno suočava s

podacima od kojih konstruiše svet na temelju principa koje pronalazi u sebi samom. Znanje se shvata kao odnos između pojedinca i prirode, a taj odnos nije posredovan autoritetom društva. Istina se stoga vidi kao izvandruštvena. Ideja da istinu možda legitimizuje autoritet, konsenzus ili društvena konstrukcija, nedvosmisleno se odbacuje. U ideološkoj sferi, individualizam se manifestuje kroz čitav *skup teorija koje istovremeno opisuju, objašnjavaju, legitimizuju i opravdavaju društveno ustrojstvo individualnim ustrojstvom*. Pojedinac se uvek poima kao individualno, prekulturno i predruštveno biće, a narativ o stvaranju društva u isti mah figurira i kao određenje onih elemenata ljudske prirode koji iziskuju nastanak institucija o kojima je reč (bilo da je u pitanju, na primer, država ili slobodno tržište). U političkoj sferi, i nastanak zajednice i opravdanje za njeno postojanje pronalaze se u ideji da ugovore o zajedništvu, rukovodeći se sopstvenim interesom, sklapaju predruštveni pojedinci kako bi bili bezbedniji i prosperitetniji. U ekonomskoj sferi, proizvodnja je viđena kao interakcija pojedinaca koji su, idealno gledano, nesputani ili su pak minimalno ograničeni pri izboru ugovora koje će sklapati s drugima, kao i pri izboru sredstava kojima će se tom prilikom služiti. U etičkoj sferi, individualistička teorija poistovećuje društveni poređak s poretkom koji uvećava zadovoljstvo pojedinaca koji čine temelj društva, pri čemu se zadovoljstvo meri u odnosu na neki „*očigledni*“ algoritam.

Opšteuzev, Gelner tvrdi da se individualizam odlikuje stanovištem da celina postoji zahvaljujući svojim delovima i da svoj karakter duguje karakteru svojih delova: zgradu istine velikih struktura grade cigle znanja, izolovani elementi percepcija i ideja koji kumulativno formiraju veću strukturu, a istina celine zavisi od istinosne vrednosti delova koji je čine. Pojedinci su nezavisni, a eventualno udruživanje u grupe je slobodno, a ne nametnuto. I ljudi i ideje se mogu slobodno kretati, izlaziti iz jednog i uključivati se u drugo udruženje: kao što se pojedinci ne rađaju u kastama, tako se ni idejama ne može spolja nametnuti nekakva teorija kojoj bi se morale podrediti.

Organska protivteža atomističkom individualizmu isprva je iznedrena kao pobuna protiv prosvjetiteljskog racionalizma, a najjasnije je artikulisana kod Herdera. Prema Gelnerovom mišljenju, romantičari, a za njima i nacionalisti i populistička desnica, naglašavaju totalitet, sistem, partikularizam, kulturnu specifičnost i zatvorene zajednice nasuprot kosmopolitskom karakteru kulture. Kosmopolitizam se iz te vizure smatra neodrživim utoliko što sebe proglašava univerzalnom normom na temelju maglovitog i opštег pojma čovečanstva. U „komunalno-kulturnoj“ tradiciji, razum je dvostruko doveden u pitanje: iz pozicije naklonosti prema specifičnom umesto prema univerzalnom i iz pozicije naklonosti prema strasti umesto prema hladnoj računici. Opšteuzev, i znanje i život se posmatraju kao timska igra. Posmatrač, istraživač ili tumač sveta nužno se mora služiti konceptima vlastite kulturne ili jezičke zajednice. Ljudi ne mogu delati sami, već samo u interakciji s drugim učesnicima kolektivne igre.

Na kraju, Gelner zaključuje da je takva polarizacija intelektualnog i društvenog pejzaža zapravo „ideološka konfrontacija između zatvorene, udobne zajednice i otvorenog, hladnog individualističkog društva“ (*ibid.*, 37).

Savremeni relativistički antropološki koncept kulture ponikao je na temeljima ove druge, holističke, „komunalne“ tradicije. Preusmeravanje antropološkog fokusa sa univerzalističkih, evolucionističkih objašnjenja ima da zahvali pre svega Francu Boasu u Sjedinjenim Američkim Državama i Bro-nislavu Malinovskom u Velikoj Britaniji. Promena koju su u disciplinu uneli Boas i Malinovski na udžbeničkom se nivou sagledava kao „revolucija“ (v. Jarvie 1964; Stocking 1966; Rissjord 2000; 2007) zato što je Tajlorova i Frejzerova antropologija „iz fotelje“, teorijski uspostavljena na zamišljenoj istoriji napretka ka civilizaciji (u jednini), a metodološki utemeljena na fragmentarnim poređenjima, zamenjena antropologijom koja insistira na tome da je neposredno posmatrana verovanja i prakse nužno analizirati kao svojstvene određenim kulturnim ili društvenim kontekstima (u množini) u čijim okvirima dobijaju smisao, značenje ili funkciju.

Kako bismo razumeli kako je došlo do te revolucije koja je uvela koncepte kao što su kultura, holizam i kontekst i zahvaljući kojoj je – barem u antropološkoj teoriji – evolucionistička antropologija pohranjena u istoriju prevaziđenih i društveno pogubnih ideja, nužno je bliže sagledati društveni i intelektualni kontekst u kojem se ona odvijala. Do odgovora na to pitanje delimično sam došla u radu u kom je razmatrana Boasova metodološka i društvena kritika vladajućih evolucionističkih postavki (Kulenović 2015). S druge strane, da bismo došli do podrobnijeg odgovora na pitanje zašto se zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, zašto se racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti, zastupnici modernosti, humanisti, kosmopoliti i liberali – onda kada nastoje da u istoriju prevaziđenih i društveno pogubnih ideja pohrane poimanje kultura kao samoorganizovanih monada, smatrajući da je na snazi „ogroman teorijski skandal“ (v. npr. Sahlins 2010), kad napadaju sve identitetski opterećene procese saznanja, kad nastoje da iz svesti javnosti proteraju ideju o nauci kao tek jednoj u nizu kulturnih tvorevina ili da iskorene ideju o nesamerljivosti kultura – pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva, hermeneutike, idealизма, nihilizma, solipsizma (npr. Jarvie 1983; 1984; Spiro 1986; 1996; Gellner 1992; 2003[1973]; Kuper 1994; Eriksen & Nielsen 2001, 37; Rapport 2006; cf. Wolf 1999, 1–67; cf. Kulenović 2019), veoma je poučno vratiti se istoriji ideja i prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskom sporu. Temeljni razlog leži u činjenici na koju nam pažnju skreće Džordž Stocking (Stocking 1992, 347), a to je da je istoriju antropologije „moguće sagledati kao neprekidnu (i složenu) dijalektiku između univerzalizma ‘anthroposa’ i diverzitizma ‘ethnosa’ ili, iz perspektive određenih istorijskih trenutaka, između prosvetiteljskih i romantičarskih impulsa“.

Iako nam se ovaj postupak može učiniti zamornim, on pripada „strategiji povratka opštim mestima“ (v. Milenković 2007a) koja će nam biti od pomoći da rasvetlimo gradivna tkiva samog pojma kulture, budući da taj polisemični pojam „otelovljuje ne samo pitanja nego i protivrečnosti kroz koje je nastao“ (Williams 1977, 11). Dakle, mišljenja sam da će

nam ovaj vid istorijske rekonstrukcije omogućiti da osvetlimo kako je, i u skladu s kakvim prepostavkama i kakvim ciljevima, kultura konstruisana kao empirijski entitet u okviru antropologije iznikle iz prosvetiteljstva, potom kao eksploratori entitet u okviru antropologije nadahnute kontraprosvetiteljstvom i, konačno, kao esencijalizujući entitet koji treba napustiti, kako iz empirijskih tako i iz političko-ideoloških razloga, u okviru kritičke, scijentističke i postkulturne antropologije. S druge strane, ovaj korak je nužan za razumevanje za monografiju relevantnih sporova oko objašnjenja koji će se u disciplini roditi s institucionalizacijom nosećeg antropološkog pojma – kulture, kao i za razumevanje tvrdnji da je antropološki senzibilitet po prirodi stvari reakcija protiv prosvetiteljstva (Denby 2005, 56). Mada su spor oko primate holističkih i individualističkih objašnjenja, kao i politička, ideološka i etička pozadina njegovog nastanka i implikacije usvajanja jednog od ta dva stanovišta u žiji interesovanja ove monografije, nju valja čitati i kao prilog razmatranju rasprava koje su vođene između zastupnika univerzalističkih i partikularističkih objašnjenja, zastupnika objašnjenja i razumevanja, objašnjenja putem zakona i objašnjenja putem lokalnih konteksta, sporova između pristalica etske i emske pozicije, pristalica racionalizma i relativizma, kao i pristilica realizma i antirealizma (cf. Kulenović 2016; 2017).

### III NASLEĐE „EPOHALNOG PROSVETITELJSKOG VRENJA XVIII VEKA“<sup>13</sup>

*Poput drugih društvenih ili interpretativnih nauka, antropologija se zainteresovala za prevazilaženje „kartezijanske anksioznosti“, to jest, ideje da bi trebalo ili da imamo znanje utemeljeno u nečem spoljnom i večnom ili da budemo osuđeni na haos. Prosvetiteljski projekat pretpostavio je upravo takav transcendentalni kalup i tačku procene. Objektivnoj stvarnosti može pristupiti posmatrač nezavisan od sveta, služeći se racionalnim naučnim metodom.*

Buhovski (Buchowski 1997, 9)

*Antropologija kao zajednica diskursa kombinuje protivrečne sile koje su nastale u istoriji prosvetiteljskih procesa uključujući višestrukе kritike koje su se izrodile u kontekstu prosvetiteljske misli i prakse.*

Kapferer (2007, 76)

*Etnografi saopštavaju ono što razumeju: glasovi se transkribuju u tekst; iskazi se prikazuju kao pripovest i razgovor; događaji i procesi se tumače ili objašnjavaju. Da ono o čemu se saopštava ne bi bilo odbačeno kao puki zapis ili opis, ono mora biti priznato kao razumevanje. Razumevanje mora biti relevantno za ono što disciplina želi da razume i mora se pokazati da se do njega došlo metodima i postupcima koji su prihvaćeni kao valjani. Uostalom, očekuje se da će naš trud ishoditi nekom vrstom prosvećenja, čak iako se analitičari i hermeneutičari, objašnjavači i tumači ne slazu, katkad žestoko, u pogledu toga šta čini prosvećenje.*

Fabijan (Fabian 1995, 41)

---

13 Sintagma „epohalno prosvetiteljsko vrenje XVIII veka“ skovao je Marvin Harris (Harris 1968, 1–2).

Verovanje u suvereno koračanje čovečanstva ka carstvu razuma u kom ljudi neće podlegati hirovitosti osećanja, već će se rukovoditi intelektom, nasuprot uverenju da je moguće biti čovek na nebrojeno mnogo načina, ili verovanje u vladavinu razuma nasuprot vladavini običaja i tradicije, odgovaraju nosećim idejnim strujama prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva.

Potrebno je skrenuti pažnju na to da se od šezdesetih godina XX veka pomalja, a od osamdesetih snažnije ispoljava podozrivost prema stanovištu da je značenje termina „prosvetiteljstvo“<sup>14</sup> moguće jednoznačno fiksirati. S usponom postkolonijalizma, poststrukturalizma i postmodernizma, rađa se sumnja u to da je semantički sadržaj termina moguće nedvosmisleno smestiti u jasne vremenske i prostorne koordinate, kao i da je reč o jednoobraznom skupu ideja i težnji koje su zastupali filozofi u Parizu XVIII veka kako bi preoblikovali svet u skladu s načelima razuma, humanosti i tolerancije (v. Israel 2006; Krstić 2015a).<sup>15</sup> „Saglasnost je donekle postignuta oko vremenskog okvira prosvetiteljstva, ali i dalje

- 
- 14 Za sličnosti i razlike između termina „prosvetiteljstvo“ i „prosvećenost“, v. npr. Savić 2006, Bajović 2010.
  - 15 Šmit iznosi tezu da neslaganja oko definicije „prosvetiteljstva“ nisu svojstvena samo istoričarima ideja, tvrdeći da ni tokom samog perioda koji danas poznajemo kao „prosvetiteljstvo“ nije postojao zajednički rečnik koji bi nedvosmisleno odredio šta je to što prosvetiteljstvo tačno podrazumeva (Schmidt 2014, 684). Isto tako, upitno je da li je o kontraprosvetiteljstvu moguće govoriti kao o jedinstvenom istorijskom pokretu u kasnom XVIII i ranom XIX veku. Za odbranu teze da su, od kasnog XVIII veka do danas, postojala brojna, pa čak i međusobno nepomirljiva kontraprosvetiteljstva koja u sebe uključuju spektar kritike prosvetiteljstva – od konzervativnih katolika i nemačkih romantičara do neomarksista, environmentalista i postmoderlista, v. Garrard 2005. Bilo kako bilo, sam termin „kontraprosvetiteljstvo“ dosledno se koristi od dvadesetih godina XX veka da označi protivnike diskursa koji su ti kritičari prepoznali kao prosvetiteljske (Schmidt 2015, 84). Kontraprosvetiteljske ideje, kao ni većina ideja, nisu samonikle. Reč je pre o obnovi, reciklaži ili modifikaciji već postojećih ideja, formulisanih na aktuelnom jeziku u skladu s tekućim pitanjima i problemima. O tome da poreklo kontraprosvetiteljskih ideja seže do starogrčke relativističke i skeptičke tradicije, v. Berlin 1979; cf. Jarvie 2007.

ostaje nejasno koje su to njegove temeljne karakteristike, te šta su (bili) njegovi ciljevi i ideali“, pa prosvetiteljstvo, upravo zbog previše česte upotrebe, biva ispraznjeno od sadržaja (Bajović 2010, 4). Kako tvrdi Savić, „prosvetiteljstvo [je] u samome sebi složen skup raznorodnih diskursa, a njegovo naknadno izvedeno jedinstvo jeste konstrukcija motivisana zahtevima potonjeg vremena“ (Savić 2006, 168). Prosvetiteljstvu je, kako zaključuje Krstić, „zapretila opasnost koja ga i dalje prati, da – ne više zbog manjka tematizacije nego upravo zahvaljujući njoj – u svojoj izdašnoj upotrebljivosti i stalnoj meni (p)ostane bezobalna šifra i univerzalni semantički džoker“ (Krstić 2014a, 120).

Na ovom mestu svesno ču ostaviti po strani ona stajališta što ih zastupaju pristalice „pluralizacije“ prosvetiteljstva proistekla iz pobuda da se, zahvaljujući istorističkim i kulturalističkim strategijama koje su karakteristične za doba počev od šezdesetih godina XX veka, prosvetiteljstvo deesencijalizuje, dehomogenizuje, deimperijalizuje i dekolonizuje. Budući da me na ovom mestu zanimaju ona prosvetiteljska stanovišta koja su hronološki zaštićena od istorizacije započete u drugoj polovini XX veka, stanovišta koja će u, svom neistorizovanom obliku, biti ugrađena u antropološki teorijsko-metodološki instrumentarium pozognog XIX i ranog XX veka, nastoјaću da ocrtam konture onog minimalnog zajedničkog imenitelja prosvetiteljstva koji je relevantan za potonju konstrukciju eksplanatornog aparata antropologije, kao i za sprove što će se povesti bilo na prosvetiteljskim temeljima ili na kontraprosvetiteljskoj kritici prosvetiteljstva. Te konture će tvoriti osnov koji će kasnije u tekstu biti neophodan za razumevanje antropoloških sporova o objašnjenju koji su – u kontekstu koji hronološki, tematski i sadržajno *jeste* omogućila istorizacija i kulturalizacija što se odvijala od šezdesetih godina XX veka – građeni bilo na neokontraprosvetiteljskoj kritici (ili odbrani od) neoprosvetiteljskih stanovišta ili na neoprosvetiteljskoj kritici (ili odbrani od) neokontraprosvetiteljstva. Ako ništa drugo, zastupnicima „pluralizacije“ prosvetiteljstva mora biti zajednička nekakva predstava o tome što nastoje da deesencijalizuju.

Ono što čini esenciju koja se nastoji deesencijalizovati jeste univerzalna, transnacionalna priroda prosvetiteljskih pretenzija na opšte važenje večnih istina uma na kojima valja utemeljiti novi društveni poredak – bilo u zemljama „civilizovane“ Evrope koja je svoje novo lice tek promolila iz mračne prošlosti, ili u onim delovima sveta koji su tek stidljivo provirili iz „zaostalosti“. Kako bi to i ostvarili, prosvetitelji su nastojali da razumeju i da, zahvaljujući stečenim uvidima, unaprede uslove ljudskog napretka izučavajući tri međupovezana stuba: *ljudsku prirodu, političku ekonomiju i društvenu teoriju* (Krstić 2015a, 73; 77). Nastojali su da dovrše kretanje ka modernosti koje je otpočela renesansa i jednom zasvagda uspostave racionalnije i humanije društvo. Prosvetitelji su se nadali da je moguće odagnati „mrak“ srednjeg veka tako što bi ljudski um izložili svetu razumu čiji će zraci satkati režim istine, koji bi pak poslužio kao brana neznanju, intelektualnoj nezrelosti, duhovnoj tami, religijskim dogmama i suverenu. „Prosvetiteljstvo je iz svojevrsnog straha od povratka u 'mračni srednji vek' i njegove neslobode pokušalo da istisne svaki oblik iracionalnosti, u šta je često svrstavana i religija, verujući da je razum predodređen da bude vrhovni sudija u svim stvarima, te prirodni vodič čoveku“ (Bajović 2010, 9). Kao filozofski i politički pokret, prosvetiteljstvo je obeleženo izrazitim *racionalizmom, empirizmom, naturalizmom, liberalizmom i kosmopolitizmom*.

Zahvaljujući otkrićima naučne revolucije, ljudi su se počeli uzdati u potencijal što ga sobom nosi sposobnost mišljenja, te su nastojali da znanja o prirodi primene na društveni svet. Ako je Njutn bio kadar da otkrije univerzalne zakone koji objašnjavaju svet prirode, zašto ne bi bilo moguće otkriti i zakone koji upravljuju ljudskim ponašanjem i društvenim institucijama? Verovalo se da je metod analogan metodu njutnovske fizike moguće primeniti u etici, politici i, opšteuzev, u sferi ljudskih odnosa. Verovalo se da je moguće ispraviti političke i moralne nepravde tako što bi se otkrili „*prirodni zakoni društva*“ koji počivaju na „očiglednim“ istinama prirode, a čije je otkrivanje dostupno racionalno ustrojenom umu. Suverenom standardu istine – *razumu* – podaren je

ogroman autoritet. Razum je bio neupitni primarni princip pomoću kojeg je bilo moguće kritikovati sva ostala verovanja, opravdati moralnost, religijska verovanja ili državno ustrojstvo; on je bio univerzalan i nepristrasan i mogao je, barem u načelu, objasniti sve što postoji u prirodi. Priroda i razum su se međusobno podupirali: priroda je posmatrana kao od posmatrača nezavisna uređena stvarnost koja svoje lice otkriva razumu, a razum kao generička ljudska kognitivna sposobnost da otkriva prirodu. Razum je otkrivao zakone prirode, a priroda je zauzvrat ustoličavala razum. Posledično, razum je u sebi nosio *eksplanatornu moć*, sposobnost da se pojedinačni događaji sagledaju kao poseban slučaj opštih zakona. Paradigma *objašnjenja* koju je gajilo prosvetiteljstvo, potekla iz nove fizike Galileja, Dekarta i Njutna, podrazumevala je da je *sve* što postoji moguće objasniti mehaničkim i matematičkim zakonima (v. Beiser 2005, 19–21). Iako su se različiti mislioci možda razilazili kad je reč o tome koji su to zakoni u pitanju, kako ih otkrili ili ko je baš taj ko je kvalifikovan da ih otkrije – stanoviše da su ti zakoni stvarni i da ih je moguće spoznati opstajalo je kao noseća dogma prosvetiteljstva (Berlin 1979, 3–4).

Pokušavajući da prirodu pojme isključivo razumom, prosvetitelji su prihvatili Dekartov metod sistematske sumnje u nasleđeno znanje kao prvi korak ka otkrivanju istine. Taj metod je počivao na nosećim stubovima individualističke, „atomističko-univerzalističke“ tradicije: na uverenju da pojedinci mogu vladati sobom, da mogu razmišljati ne oslanjajući se na spoljni autoritet, da se mogu uzdati u vlastitu sposobnost rasuđivanja i verovati dokazima sopstvenog iskustva. Razum je uživao autoritet zato što se smatralo da se upravlja sopstvenim principima koji su nezavisni od političkih interesa, kulturne tradicije ili nesvesnih želja, zato što se smatralo da su njegovi principi univerzalni i nepristrasni. Bili su istiniti za *svako* inteligentno biće, nezavisno od njegove kulture, obrazovanja ili neke posebne filozofije kojom se rukovodi. Na temelju univerzalnih principa razuma postalo je moguće doći do istinitih zaključaka nezavisno od tradicije, interesa ili želja, ili čak nasuprot njima (Beiser 1987, 1, 8), što je sve ono

za čim tragamo kad težimo formalnom, natkontekstualnom, atemporalnom metodu. Prosvetitelji su, takođe, prokrčili put razvoju *liberalne političke filozofije* koja ljudska bića posmatra kao izolovane atome čiji se um, sloboden od uticaja tradicije, vidi kao jedini izvor iskustva i znanja o svetu. Liberalizam, kao politička doktrina, počiva na teoriji o odnosu pojedinaca i društvenog poretku koja pretenduje na *univerzalnost*, a ta teorija je, kao deo baštine koju Gelner podvodi pod individualističku, „atomističko-univerzalističku“ tradiciju, počiva na uverenju da pojedinci i njihova prirodna prava uvek i svuda prethode ustanovljenju društva (cf. Boggs 2004). U *epistemološkoj* sferi, empirizam je predstavljao najočigledniji izraz oslanjanja na sopstvene snage i pouzdanja u njih. Empirizam nije čitan kao epistemološki kontrapunkt racionalizmu, već upravo kao izraz uzdanja u ljudski intelekt koji traga za istinom, kao norma koja se slavi nasuprot nekritičkom prihvatanju objavljene istine ili svakog vida odozgo nametnutog autoriteta (Krstić 2014c, 46).

Prosvetitelji su, dakle, verovali u autonomost razuma koja jemči suverenitet znanja. Zahvaljujući razumu bilo je moguće preispitati sva nasleđena mišljenja i tradicije. Odgovarajući na pitanje „Šta je provećenost?“, Kant je 1784. godine prosvetiteljstvo odredio kao modifikaciju postojećeg odnosa volje, autoriteta i upotrebe razuma (Foucault 1984, 35). Prosvetiteljstvo je video kao izlazak čoveka iz doba nezrelosti – pod kojom se podrazumeva stanje naše volje što nas nagoni da prihvatimo da nama rukovodi autoritet nekog drugog u onim oblastima gde se zahteva upotreba našeg vlastitog razuma – za koju je, zbog svoje lenjosti i kukavičluka, čovek sam kriv. Nezrelost podrazumeva nemoć da se svojim razumom služimo bez tuđeg vođstva.<sup>16</sup> Ključna krilatica prosvećenosti – *Usudi se misliti!* – pozivala je čoveka da odbaci „jaram nezrelosti“, da se ratosilja odnosa staratelj-štićenik i smogne hrabrosti i odlučnosti da se, ne oslanjajući se na autoritet staratelja, osloni na samostalnu primenu vlastitog (raz)uma (v.

16 Kant upotrebljava reč *leiten* (nem. voditi, upravljati) čije je značenje u istorijskom smislu religijski konotirano (Fuko 2018, 46).

Krstić 2014a). Vođen razumom, prosvećeni čovek se konačno mogao *osloboditi* stega neznanja, sujeverja, dogme i despotizma religije, koji nisu položili test razuma a ljude su ometali da jasno razmišljaju i, u najmračnijem scenariju, odvodili ih u krvave ratove.

Prosvetitelji su se radikalno obračunavali s hrišćanstvom, smatrajući ne samo da je ono pružalo podršku verskim progonima i davalо osloanc povlasticama kraljeva, plemstva i sveštenstva, već i da za veru u hrišćansku dogmu nema dokaza, te da je stoga nužno otarasiti se pogubnih ideja o prvobitnom grehu. Suprotstavljujući se hrišćanskom učenju da se čovek rađa u grehu i da bez milosti Božje i Hristove iskupiteljske žrtve nema spasenja, prosvetitelji su verovali da je čovek kadar da dostigne sreću tako što će poboljšati uslove ovozemaljskog života. Prihvatali su, naime, Lokovu teoriju saznanja koja postulira da je um *tabula rasa*. Prosvetitelji su izveli zaključak da, ako ne postoje urođene ideje, to znači da se ljudi ne mogu rađati s praroditeljskim grehom, niti biti iskvareni po prirodi. Kako bi se čovečanstvo unapredilo, bilo je potrebno izgraditi prikladno *društveno* okruženje i ustanove koji bi razvoj izvorno praznog ljudskog uma usmerili ka razvoju razuma. Pravilnim razvijanjem razuma, ljudi će svoje ponašanje i svoje ustanove dovesti u sklad s prirodnim zakonom (Peri 2000[1993], 165–231).

Kad je reč o sociokulturnoj antropologiji, „pitanja sociokulturnog istraživanja što su uobičena tokom prosvetiteljstva obuhvataju većinu tema koje služe bilo kao osnov savremenoj teoriji ili kao osnovni referentni okvir u kojem se savremeno sociokulturno istraživanje i dalje [1968. godine] sprovodi“ (Harris 1968, 9; cf. Ivanović 2013), pri čemu je „jednolinijski evolucionizam XIX veka bio logičan antropološki nastavak tog prosvetiteljskog shvatanja univerzalne racionalnosti“ (Sahlins 1999, iv). Antropologija je nastala kao „dete doba prosvećenosti“ i tokom svog razvoja je sačuvala mnoga karakteristična obeležja svog porekla (Evans-Pričard 1983[1962], 42), uključujući i prvu definiciju *kulture* koja je iznedrena u okviru discipline. Prva antropološka definicija

kulture nastala je upravo kao čedo takve humanističke teologije ljudske istorije čiji je vrhunac predstavljala tadašnja evropska/američka „civilizacija“. Naime, Edvard Tajlor je preuzeo humanističku ideju kulture i uklopio je u okvir socijalnog evolucionizma. Ostajući na tragu francuskog prosvetiteljstva i britanskog empirizma, Tajlor je, otvarajući prvo poglavlje svoje *Primitivne kulture* 1871. godine, ustvrdio da je (Taylor 1871, 1):

Kultura ili civilizacija, shvaćena u najširem etnografskom smislu, [...] složena celina koja uključuje znanje, verovanje, umetnost, moralnost, zakon, običaj i svaku drugu sposobnost i naviku koju je čovek stekao kao pripadnik društva.

Tajlor je, prema uvreženom antropološkom folklornom predanju, nastojao da ustoliči antropologiju kao nauku definišući njen predmet – kulturu. Tvrđio je, poput francuskih prosvetitelja, da duhovnim ili kulturnim životom ljudi upravljaju isti oni prirodni zakoni napretka koji vladaju i u prirodi, te da je stoga predmet antropologije podložan naučnoj analizi. Smatrao je da su elementi kulture proizvodi progresivnog razvoja i nastojao je da pokaže da su znanje, običaji, umetnost, religija i ostala obeležja kulture pratili tok prirodnih procesa, razvijajući se iz prvobitnog divljaštva, preko varvarstva do svog vrhunca u civilizaciji. Kultura i civilizacija videne su kao sinonimne. Pojam kulture, u jednini, „prelomljen kroz prizmu socioevolucionističke misli karakteristične za imperijalizam XIX veka“ (Rapport & Overing 2000, 92), podrazumevao je da postoji *univerzalna* lestvica napretka i da će se, srazmerno razvitku civilizacije, razvijati i ljudska sposobnost racionalnog mišljenja. Razvoj kulture i razvoj *racionalnosti* bili su, dakle, dve strane istog novčića. Kultura je svoj puni potencijal ostvarivala tek u poslednjem stupnju razvoja.

Uverenje da je evropska civilizacija krajnji proizvod istorijskog razvoja, da sve ljudske zajednice nužno slede istu razvojnu putanju koja se, u nedostatku istorijskih dokaza, može rekonstruisati zahvaljujući komparativnom metodu prime-

njenom na zajednice u sadašnjosti, umnogome je činilo temelj zapadnoevropske društvene misli krajem XIX veka. Taylor je pisao da je (Tylor 1871, 26–27; kurziv N.K.):

Pri razmatranju problema razvoja kulture, kao dela etnološkog istraživanja, prva procedura podrazumeva pribavljanje mernih instrumenata. Tragajući za konačnom pravom duž koje bi se moglo izračunati napredovanje i nazadovanje civilizacije, čini se da bismo je najpre mogli naći u klasifikaciji stvarnih plemena i nacija, prošlih i sadašnjih. Budući da civilizacija među ljudima postoji u različitim stupnjevima, data nam je mogućnost da je procenjujemo i poređimo služeći se pozitivnim primerima. *Obrazovani svet u Evropi i Americi* praktično uspostavlja standard time što svoje nacije prosto smešta na jedan kraj društvenog toka, divlja plemena na drugi, a ostatak čovečanstva između tih dvaju polova, već prema tome da li su bliže divljačkom ili kulturnom životu. Osnovni kriterijumi klasifikacije jesu odsustvo ili prisustvo, visok ili nizak razvoj industrijskog umeća, pre svega obrade metala, proizvodnje oruđa i posuđa, poljoprivrede, arhitekture itd., stepen naučnog znanja, preciznost moralnih principa, stanje religijskog verovanja i obreda, stepen društvene i političke organizacije i tako dalje. Stoga etnografi, *na čvrstom osnovu upoređenih činjenica*, mogu barem grubo ocrtati skalu civilizacije. Malo ko je spreman da porekne da su sledeće rase ispravno poređane po redosledu kulture – australijska, tahićanska, astečka, kineska, italijanska. [...] Idealno posmatrano, *na civilizaciju se može gledati kao na opšte unapredivanje ljudskog roda* zahvaljujući višoj organizaciji pojedinca i društva radi podsticanja *ljudske dobrote, moći i sreće*.

Evolucionizam u antropologiji stoga predstavlja izdanak intelektualne tradicije francuskog prosvetiteljstva, s jedne, i britanskog empirizma, s druge strane. U naučnoj sferi, empirizam fundira epistemološki temelj za etnografiju koja bi u metodološkom smislu bila „idealna“ (v. Milenković 2007a). Antropologija, zahvaljujući svom metodu, proizvodi istinu o etnografskoj stvarnosti, a istinosna vrednost etnografskih iskaza jeste intersubjektivno proverljivi stupanj korespondencije etnografskih iskaza etnografskoj stvarnosti. Idealni etno-

graf je metafizički i etnografski realista, to jest, on veruje da uređena stvarnost postoji nezavisno od svesti, namera, interesa posmatrača i nezavisno od njegovih prepostavki ili, šire gledano, prepostavki kulture u kojoj je socijalizovan, kao i da je tu stvarnost moguće prevesti u etnografske činjenice i opisati, razumeti ili objasniti služeći se tehnikama terenskog rada. Budući da kultura u to vreme još uvek nije dobila status teorijskog entiteta, već je bila svedena na spisak obeležja koja treba popisati i poređati na evolutivnoj lestvici, gotovo svako je mogao biti „idealni etnograf“. Komparativni metod je omogućavao da se *fragmentarni* elementi, istrgnuti iz konteksta u kom su pronađeni, uporede s drugim izolovanim elementima preuzetim iz nekih drugih kultura i da se, potom, izvan konteksta iz kog su preuzeti, poređaju na lestvici evolutivnog razvoja (v. Stocking 1963) kao „prečage na evolucionim merdevinama“ (Gellner 1987, 68). Kultura je, dakle, shvaćena kao spisak obeležja, kao ontološki stvarna, dostupna neposrednom posmatranju i neposrednom prevođenju u niz opservacionih iskaza koji čine temelj empirijske antropološke nauke. Pošto je naglasak stavljen na elemente koji su (barem prividno) zajednički raznolikim zajednicama, svako je – bez straha od potencijalne nesamerljivosti i bez brige o interkulturnom prevođenju koji su opsedali umove potonjih antropologa – mogao uporediti bilo koje kulturne elemente s jedne prostorno-vremenske tačke s kulturnim elementima pronađenim u drugoj prostorno-vremenskoj tački.

Sasvim je očigledno da evolucionizam u potpunosti odgovara osnovnim koordinatama individualističke, „atomističko-univerzalističke“ tradicije. U etnografskom smislu valjalo je opisati i uporediti atomistički shvaćene, nezavisne kulturne elemente („činjenice“); znanje o njima nije posredovano teorijom, dok se zadovoljstvo pojedinaca („ljudska dobrota, moć i sreća“), u političko-ideološkom smislu, utvrđivalo zahvaljujući unapred propisanom, vankontekstualnom „očiglednom“ algoritmu – u ovom slučaju, racionalnosti koja krasiti „civilizaciju“.

Stanovište da nauka, politika, moral i, opšteuzev, sve sfere života dele istu liniju uspona nije poricalo relativizam.

Naprotiv, evolucionisti su nesumnjivo smatrali da postoji raznolikost pogleda na svet, kognitivnih sistema, uverenja, vrednosti, društvenog ustrojstva. Međutim, tu raznolikost nisu smatrali nasumičnom – istorija, sagledana iz te perspektive, predstavljala je kontinuirani tok unapređenja, grandioznu razvojnu shemu u kojoj kasnija obeležja nisu ništa drugo do unapređena verzija prethodnih. Verovanje u napredak, u okviru kog naprednost zamenjuje odrednicu dobrog a nazadnost zamenjuje odrednicu lošeg, može se posmatrati i kao „nova teodiceja“, ili čak kao „najvažnija teodiceja savremenog doba“ (Gellner 1987, 49). Zapadni čovek prosvećenog uma predstavlja je, kako u vrednosnom tako i u „faktografskom“ smislu – koji su se cirkularno konstituisali – bilo vrhunac ove istorijske teleologije ili je bio na pragu da to postane. Verovanje u napredak, s druge strane, dugovalo je prosvetiteljskoj prepostavci da su društva nalik prirodnim sistemima ili organizmima čiji je razvojni put neizbežan, te ga je, stoga, moguće svesti na opšte principe. Vera u napredak i vera u neizbežne zakone društvenog razvoja kojima treba da korespondiraju naučni zakoni su, poduprte jedna drugom, dovele do „formulisanja prokrustovski određenih stadijuma koji zbog svoje tobоžnje neumitnosti poprimaju normativni karakter“ (Evans-Pričard 1983[1962], 47–48).



## IV NASLEĐE KONTRAPROSVETITELJSTVA ILI KONTEKSTUALIZMOM „PROTIV PRAZNIH I BEZDUŠNIH KATEGORIJA“

*Ukratko, ustajući protiv prosvetiteljskih prepostavki da pojedinci mogu upotrebiti sopstvene sposobnosti – sposobnosti da sumnjuju, proveravaju, da se služe razumnom argumentacijom – i tako pristupiti znanju koje nadilazi partikularne kontekste njihovog života („despotizam običaja“ [Džon Stjuart Mil]), romantičarski kondicionalizam je, moglo bi se reći, preovladavao u antropologiji. „Teorija kulture“ je izmestila ili relativizovala jedno prosvetiteljstvo, liberalnu verziju ljudskog porekta.*

Raport (Rapport 2007, 261)

*S druge strane rasprave o racionalnosti stoje glasnogovornici „romantične“ pobune protiv prosvetiteljstva [...] Iz romantičarskog načela proističe koncept proizvoljnosti i kulture, podređivanje dubinske strukture površinskom sadržaju, veličanje lokalnog konteksta, ideja paradigme, kulturnih okvira i konstitutivnih prepostavki, shvatanje da je delanje ekspresivno, simboličko ili semiotičko, kao i jedna snažna antinormativna, antirazvojna prepostavka koja kulminira shvatanjem da su primitivno i moderno ravnopravni i da je istorija ideja istorija jednog sleda uvreženih idejnih moda.*

Šveder (Shweder 1984, 28)

Kontraprosvetiteljsvo je podrilo noseće stubove prosvetiteljstva – „objavilo je rat“ univerzalnosti, objektivnosti, racionalnosti i mogućnosti iznalaženja trajnih, jednoobraznih i „prirodnih“ rešenja za sve istinske probleme koji opsedaju ljudsku misao i život, odbacilo je ideju da ono što je istinito, ispravno, dobro ili lepo s jedne strane Pirineja takvo i s druge

strane Pirineja. Drugim rečima, kontraprosvetiteljstvo je odbacilo ideju da je, ispravnim korišćenjem objektivnih, racionalnih metoda koje može primeniti svako ko je naoružan odgovarajućim posmatračkim moćima i logičkim rasuđivanjem, moguće dokazati da su ti stubovi univerzalno valjani (v. Berlin 1979).

Do XVIII veka se, na nivou gotovo opšteg mesta, smatralo da je istorija riznica mogućnosti koje se otelovljuju kao posledica delovanja nadistorijskih i predodređenih procesa. Međutim, Francuska revolucija je na videole iznela činjenicu da u istoriji postoji prostor za otvorenu budućnost. Novi doživljaj istorijske „stvarnosti“ podsticao je ideju o pojedincu kao delatniku, a svet je, sa svoje strane, postao „istorijski“. Kao reakcija na novu istoričnost sveta, do kraja XIX veka su Đanbatista Viko, romantičari, G. V. F. Hegel i Vilhelm Diltaj odigrali značajnu ulogu u uobličavanju tradicije koja je dovela u pitanje Dekartovu i Kantovu univerzalističku filozofiju prosvetiteljstva i prirodnih zakona (Krstić 2014b, 619). Kako sažima Buhovski (Buchowski 1994, 363), Dekart i Kant jesu položili filozofski temelj savremenom svetu, ali nisu mogli da objasne zašto, uprkos univerzalnim odlikama ljudskog uma, postoji toliko različitih sistema verovanja. Prosvetitelji su verovali u autonomnost razuma i metode prirodnih nauka koji su utemeljeni na uverenju da je posmatranje jedini siguran put ka znanju. Verovali su da je ljudska priroda uvek i svuda ista, da je podložna usavršavanju pod dejstvom svetlosti razuma, da su lokalne varijacije nevažna, površna razlika u poređenju s fundamentalnom sličnošću svih ljudi i da je, na temelju zakona koji upravljaju svim ljudskim bićima, moguće prognati neznanje, sujeverje, dogme i ostale pošasti odgovorne za patnje čovečanstva. Sva ta prosvetiteljska stanovišta nasleđuju i viktorijanski evolucionisti u antropologiji. Kako je to formulisao Raport, „dobrovoljno kulturno izgnanstvo bilo je put ka istini“ (Rapport 2007, 258). S druge strane, kontraprosvetitelji su, svako na svoj način, tvrdili da je svaka ljudska aktivnost, individualna ili kolektivna – jedinstvena, te da je nemoguće iznaći „prirodna“ pravila u skladu s koji-

ma (bi) svi ljudi (trebalo da) žive i delaju. Ono što se smatra istinitim, ispravnim, dobrom ili lepim u jednom kontekstu ne može se, kako su to žeeli prosvetitelji, pravilnom primenom objektivnih metoda učiniti univerzalno važećim. Kako je to formulisao Krstić, „kao ‘problematično’ dete prosvetiteljstva, romantizam s ‘roditeljem’ deli njegovu emancipatorsku strast ali ne i njegovu ‘racionalnost’“ (Krstić 2015b, 177). Mislioci istorističke orientacije porekli su postojanje univerzalnih karakteristika poput „ljudske prirode“, smatrajući da socijalizacija i istorijska slučajnost, rortijevskim rečnikom rečeno, „idu sve do kraja“. Drugim rečima, ustvrdili su da ne postoji ništa „ispod“ socijalizacije ili pre istorije što bi definisalo ljudskost, te da stoga nikakva teologija ni metafizika ne mogu čoveku pomoći da pobegne od vremena i slučajnosti u kojima se obreo (Rorty 1989, xiii).

Dok je francuski koncept civilizacije koja nadilazi nacionalne granice viđen kao merilo progresu, nemački mislioci su, onda kad su izražavali divljenje prema sopstvenim dostignućima, govorili o svojoj kulturi (*Kultur*). Ono što je u Francuskoj viđeno kao transnacionalna civilizacija, u Nemačkoj, u kojoj je postojala težnja da se konstruišu nacionalne granice, viđeno je kao pretnja osobenim kulturama (Kuper 1999, 30–32).<sup>17</sup> Kako naglašava Salins (Sahlins 2010), Herder i njegovi naslednici su, braneći se pre svega od francuskog i britanskog imperijalizma, priglili stanovište da su sve kulture samosvojno ustrojene i da su sve kulture podjednako i inherentno vredni izrazi ljudskog duha. U tom smislu, nemački pojам *Kultur*, kao opozicija francuskom pojmu *civilisation*, nastao je kao posledica političkog i ideološkog protivljenja ideji o civilizacijskom procesu koja naglasak stavlja

17 Naivno bi bilo precenjivati moć ideja u oblikovanju društvene stvarnosti nezavisno od društvenih, ekonomskih i političkih konteksta u kojima te ideje nastaju i u kojima funkcionišu. Pitanje zašto se „kulturne nauke“ razvijaju baš u osobrenom političko-ideološkom nemačkom kontekstu od druge polovine XIX veka, odakle se njihov uticaj preliva na ostatak sveta, izlazi iz okvira ove monografije. Odgovor na to pitanje može se pronaći u Smitovoj studiji (Smith 1991) o politici kulturnih nauka u Nemačkoj u razdoblju od 1840. do 1920. godine.

na univerzalnost i postao je preduslov konstituisanja kulture kao predmeta naučnog istraživanja: „Kultura je bila suština bića naroda; civilizacija je bila proces postajanja. Civilizacija je bila pitanje stupnja, dok je kultura bila razlika u vrsti. Sa svojim osobenim centrom gravitacije, *svojim* vrednosnim standardima i pravcem razvoja, kultura je ljudima pružala identitet, dok je civilizacija predstavljala kroskulturnu meru sofisticiranosti“ (ibid., 105; kurziv N.K.).

Ponekad nazivan „magom sa severa“ (Beiser 1987, 16), nemački filozof i teolog J. G. Haman nastojao je da stavi razum u kontekst i da ga sagleda kao proizvod društvenih i kulturnih sila. Prema nekim ocenama, „najoriginalnija, najmoćnija i najuticajnija kritika“ Kantovog shvatanja razuma kao autonomne moći nezavisne od političkih interesa i kulturne tradicije (Beiser 1987, 8–9) jeste Hamanova „Metakritika čistunstva uma“ iz 1784. godine.<sup>18</sup> Tvrđio je – dva veka pre nego što će Ričard Rorti (npr. Rorti 1990[1979]) postati filozofski guru na osnovu čijeg učenja će postmodernisti u antropologiji graditi dekonstrukciju zapadne nauke kao jednog u čitavom nizu kulturnih proizvoda, u ovom slučaju, proizvoda metafizičke tradicije Zapada (v. Milenković 2009a) – da je korespondencija između razuma i prirode nužno ute-meljena na veri.<sup>19</sup> Haman je – znatno pre pozognog Vitgenštajna u filozofiji, kognitivnih antropologa ili Evans-Pričarda u antropologiji i pre interdisciplinarne rasprave o racionalnosti – naglašavao sociokulturne dimenzije racionalnosti.

- 
- 18 Haman je ovu kritiku Kantove filozofije napisao 1784. godine, ali nije nikad bio zadovoljan. Primerak je poslao Herderu, koji ga je prosledio Jakobiju. Tekst je, pre nego što je konačno posthumno objavljen, kružio akademskom ilegalom u kojoj je uživao veliku popularnost, v. Krstić (2014c, 131). S druge strane, kako tvrdi Bejzer, nedovoljno je poznato da je Hamanova kritika razuma bila podjednako uticajna koliko i Kantova – njegova kritika „čistunstva“ razuma bila je od presudnog značaja za postkantovsku misao i nadahnula je Herdera, Šlegela i Hegela koji su, svi odreda, prihvatali Hamanov savet da razum sagledavaju u njegovom društvenom i istorijskom kontekstu (Beiser 1987, 18).
- 19 Zanimljivo je napomenuti da je Haman isprva bio sledbenik prosveti-teљstva, ali se potom, proživevši duhovnu krizu, okrenuo protiv njega (Berlin 1979, 7).

Haman je, naime, tvrdio da razum po sebi nikad ne može dokazati postojanje ničega izvan sebe samog: razum je isključivo zgodno sredstvo za klasifikaciju podataka kojima ništa u stvarnosti ne korespondira. Haman u „Metakritici“ tvrdi da Kant, kad nastoji da „očisti“ filozofiju od njene zavisnosti od jezika, ne izražava „ništa drugo do staru i hladnu predrasudu matematike“ jer „jedini, prvi i poslednji instrument i kriterijum razuma“ koji ima „genealošku prednost“ jeste „jezik“ (Hamann 1996[1784], 289–285). Drugim rečima, bez jezika nema ni razuma, a uporiše jezika se nalazi u običajima i tradiciji jedne zajednice. Ono što je činilo glavnu metu kritike Kantovog „čistunstva“ jeste Kantov pokušaj da se znanje pročisti od svakog vida povezanosti sa tradicijom, iskustvom ili jezikom. Naime, Kantova kritika nema smisla jer čisti um, smatra Haman, jednostvano nije moguć. Um ne može biti nezavisan od tradicije i verovanja jedne zajednice; ne može biti nezavisan od iskustva, niti može biti nezavisan od jezika (v. Prole 2004, 178–181). Za razliku od Kanta, koji je osnivačku ulogu u formiranju mišljenja pripisao umu, Haman je osnivačku ulogu pripisao jeziku: „za mene nije toliko pitanje šta je um, koliko šta je jezik. Sumnjam da se upravo tu može pronaći osnova svih paralogizama i antinomija koje su pripisane umu: to dolazi od reči koje se smatraju pojmovima, a pojmovi samim stvarima“ (Haman prema Krstić 2014c, 131). Haman je odabrao da stavi naglasak na, u okviru prosvetiteljstva zanemarene, društvene i istorijske dimenzije razuma. Njegov naglasak na društvenim i istorijskim dimenzijama razuma sobom je nosio veoma izražene relativističke implikacije – ako jezik i običaji jedne kulture determinišu kriterijume razuma i ako se jezici i običaji razlikuju, ili su čak suprotstavljeni, onda ne može postojati nešto poput univerzalnog razuma (Beiser 1987, 9). Isto tako, Haman je proglašio da je Bog „pesnik, a ne matematičar“ (Berlin 1979, 8), da je razum „jedna punjena ptica“ i da priroda nije rezervorij iskonske vrline, već „divlji ples“ (Wolf 1999, 27–28).

„Metakritikom“ se na sistematičan način dalje bavio Hamanov učenik Herder, koji je nastojao da izgradi koheren-

tan sistem koji bi objasnio prirodu čoveka i njegovo istorijsko iskustvo (Berlin 1979, 10). Herder je, znatno pre rađanja Sapir-Vorfove hipoteze i kognitivne antropologije, tvrdio da misao nije apstraktna i nezavisna od kulture, već da je blisko povezana s jezikom u koji je pojedinac socijalizovan, a koji u sebi sadrži pogled na svet kome je potrebno pristupiti emski,<sup>20</sup> „iznutra“. Kako bismo bili kadri da razumemo ljudsku prirodu, neophodno je, tvrdio je Herder, „uroniti“ u osobenost „organske“ strukture društva, „duh naroda“ (koji

- 
- 20 Emsko (nasuprot etskom) jeste kovanica Keneta Pajka. Emsko i etsko su izvedenice iz sufiksa reči *fonetsko* i *fonemsko*. Fonetska analiza bavi se pitanjem koji su delovi tela aktivni u proizvodnji govornih jedinica, te lingvista razlikuje zvučne i bezvučne glasove u zavisnosti od aktivnosti glasnih žica, aspirovane i neaspirovane u zavisnosti od aktivnosti grkljana, usnene i Zubne u zavisnosti od aktivnosti jezika i zuba. S druge strane, fonemika se bavi glasovima zasnovanim na nesvesnom strukturisanom sistemu glasovnih kontrasta koji govornici jezika imaju „u svojoj glavi“ i koje koriste kako bi identifikovali smislene/značenjske iskaze sopstvenog jezika. Temeljeći svoje ideje na strukturalnoj lingvistici, Pajk je smatrao da se foneme (najmanje jedinice kontrasnih glasova u svakom jeziku) mogu razdvojiti od neznačenjskih glasova, kao i da se mogu međusobno kontrastirati. Ukoliko jedan glas zamenimo drugim glasom, a to rezultira promenom značenja, dva glasa predstavljaju dve različite foneme. Glasovi ne postaju foneme zato što su inherentno međusobno različiti, nego zato što ih govornici jezika opažaju kao „kontrastne“ ako je jedan glas zamenjen drugim. Da bi se otkrile emske konstrukcije, neophodno je izvršiti emsku analizu jer se pukim posmatranjem toga šta ljudi rade ne može otkriti sistem kontrasta na osnovu kojih oni misle. Cilj emske analize, stoga, jeste da opiše strukturu „programa“ koji generiše sud o kontrastu u glavi govornika maternjeg jezika. Pajk se nadao da je analizu jezika moguće proširiti na proučavanje i analizu društvenih sistema zato što je držao da su gramatička pravila slična društvenim pravilima (v. Harris 1976, 331–336). Emsko istraživanje se u antropologiji može shvatiti na tri potpuno različita načina: (1) kao kulturno specifično (u odnosu na etsko kao kulturno univerzalno); (2) kao Boasovim idejama inspirisan prelazak s deskriptivnog na normativni relativizam koji zahteva da se usvoji pogled na svet proučavanih subjekata kako bi se otklonile predrasude i apriorne pretpostavke istraživača i proučavanje učinilo što objektivnijim; ili (3) kao sami elementi sociokulturnog sistema, a ne metodi njihove analize (v. Feleppa 1986). Pod emskim pristupom u antropologiji se najčešće podrazumeva značenje u drugom smislu.

čine umetnost, moralnost, običaji, jezik, religija) zahvaljujući kojem je moguće razumeti um, navike i delanje njegovih pripadnika.<sup>21</sup> Primena dogmatskih pravila koja pretenduju na univerzalnu validnost odvešće nas u slepu ulicu budući da je, iz ove vizure, svaka kultura jedinstvena. Iako je, slično prosvetiteljima, verovao da postoji jednoobrazna ljudska priroda, smatrao je, nasuprot prosvetiteljima, da ljudska priroda nije „nezavisno božanstvo“ (Denby 2005, 58) i da se ljudski misaoni život odlikuje dubokim varijacijama (u pogledu poj-mova, verovanja, vrednosti) koje nastaju kao posledica delovanja istorijskih i kulturnih sila.

Herder se s podozrivošću odnosio prema optimističkom viđenju društvenog napretka na kojem je počivalo prosvetiteljstvo, kao i prema samopouzdanju na kom je ono bilo ute-meljeno. Snažno se protiveći univerzalizmu, imperijalizmu i kolonijalizmu, kritikovao je viševekovne pretenzije Evrope – tog „božanstva za deljenje sreće“ – da „sebe proglaši za despota koji će prisiliti sve nacije na Zemlji da budu srećne na njen način“, smatrajući da je „najgluplja taština pomisliti da svi stanovnici sveta moraju biti Evropljani da bi bili srećni“ (Herder, prema Denby 2005, 61–62). Nije blagonaklono gledao na „prosvetiteljski apstraktni kosmopolitizam bez ko-renja“, na teleološko uverenje da evropski standardi i praksa predstavljaju poslednju tačku na lestvici kojoj sva društva teže, držeći da je prosvetiteljstvo nadmeno univerzalizovalo vrednosti i interes Evrope XVIII veka. Kako piše Krstić (2014b, 624; 626), Herder je naglašavao da se:

21 Dok istoričari antropologije, ideja i nauke poput Stokinga, Bunzla i Zamita vide Herderov uticaj kao jednu od ključnih formativnih niti savremene evropske i američke antropologije, Foster (2010, 199–244) zastupa ambiciozniju tezu da Herdera treba smatrati ocem savremene antropologije čiji je direktni ili indirektni uticaj izvorno formirao nemačku intelektualnu tradiciju na čijim će se osnovama izgraditi jezgro moderne antropologije. Za kritiku uvreženog mišljenja da je Herder idejni tvorac klasičnog antropološkog poimanja „kulture u množini“, koje predstavlja suštu suprotnost prosvetiteljskom univerzalizmu, v. Denbijevu (Denby 2005) odbranu stanovišta da je Herderovo poimanje kulture zapravo blisko shvatanju civilizacije koje su baštinili francuski prosvetitelji.

ne smije jedna kultura prosuđivati kriterijumima druge, da je svaki narod (po)vezan i određen vlastitim jezikom i kulturnom tradicijom, te se mora sagledati i procijeniti vlastitim mjerilom, da različite civilizacije napreduju na različite načine, streme različitim ciljevima, predstavljaju različite načine života, a da njihova povijesna interpretacija može biti samo relativno objektivna i zahtijeva pristup razumijevanja „iznutra“, čin „uzivljavanja“ i sagledavanja njihovim očima. Sve su kulturne cjeline, čini se, nesvodivo drugačije i jednakо „prirodne“, što kod Herdera znači „vrijedne“, punopravne. U pogledu ovog „relativizma“ ili „objektivnog pluralizma“, koji se divi svakoj autentičnoj kulturi zbog nje same i iz nje same, ne priznajući racionalističku pretpostavku o istinitosti samo onoga što je univerzalno, nepromjenjivo i logički izvedeno, čini se da Herder ne prestaje toliko bivati „istinskim djetetom prosvjetiteljstva“ koliko se suprotstavlja nečem mnogo općenitijem čega prosvjetiteljstvo možda i nije karakteristični predstavnik: upravo čitavoj onoj doprosvjetiteljskoj platonovskoj tradiciji mišljenja Zapada. [...] Herder odbacuje Kantovo stanovište apsolutnog prostora i vremena, a priori spoznaje, apstraktног uma i generaliziranog iskustva i, shodno, njegovo zanemarivanje onog povijesno udaljenog i kulturno različitog. Kantova greška sastoji se u izoliranju uma od drugih sposobnosti, u bavljenju ne riječima već praznim i bezdušnim kategorijama.

Međutim, unutrašnji problemi i nedoslednosti prosvjetiteljstva prepoznati su i pre uspona „kulturno-komunalne“, romantičarske, tradicije, a u okviru samog prosvjetiteljstva za-sejana je klica njegove unutrašnje krize. Ta će kriza posebno odjeknuti u antropologiji koja se, gelnerovski rečeno, našla razapeta između Scile i Haribde, to jest, rastrzana dilemom da li da se prikloni relativizmu ili „apsolutističkim tvrdnjama prosvaćenog razuma“ (Gellner 1970, 31) i njegovim „praznim i bezdušnim kategorijama“. Problemi se tiču pre svega odnosa između *razuma i prirode* i odnosa između *univerzalizma i relativizma* (ili, razuma i tradicije). Ti će problemi potresati XIX vek i biće ugrađeni u samo jezgro antropologije kao nastajuće discipline u kojoj će „problem kroskulturnih sličnosti

i različitosti sve vreme stajati u temelju kulturnoantropološkog pregnuća“ (Lewis 1998, 721). Sukob između razuma i prirode i sukob između univerzalizma i relativizma postaće prefiguracija sporova što će se u antropologiji voditi oko primata prirode ili primata kulture, oko univerzalnih, apriornih kognitivnih standarda nasuprot lokalno generisanim „racionarnostima“, oko objektivnosti i subjektivnosti, oko primata realizma ili antirealizma i – oko primata individualizma ili holizma. Ti problemi će u antropologiji pronaći svoj metodološki pandan u raspravama o tome da li objasniti ili razumeti druge kulture, o tome da li istraživanje treba da se zasniva na etskom (objašnjenju) ili emskom (razumevanju), te u raspravama o tome kako proveriti validnost nalaza dobijenih istraživanjem (u skladu s kojim standardima i s čijom „stvarnošću“) i tako obezbediti eksplanatornost i istinitost antropoloških iskaza, pa time i naučni status discipline (cf. Kulenović 2016; 2017).

Naime, prosvetiteljska nauka počiva na uverenju da postoji jedna objektivna stvarnost koju ljudska bića mogu pojmeti razumom, to jest, na verovanju u harmoniju prirode i razuma. Poimanje nauke na prosvetiteljski način počiva i na ubeđenju da će zakoni uočeni u prošlosti važiti i u budućnosti. Međutim, Dejvid Hjum je još 1739. godine ustvrdio da nauka ne može da dokaže nužnu vezu između uzroka i posledice: iz uočenih pravilnosti u pojavljivanju dva događaja ne sledi zaključak da između tih događaja postoji i kauzalna veza. U pitanju je isključivo naša imaginacija, *navika* i sposobnost uma da stvara asocijacije koje ljude navode da događaje povezuju u kauzalni odnos. Jedino što možemo tvrditi jeste da postoji konstantna *veza* između ta dva događaja ali, smatrao je Hjum, nemamo prava da izvedemo zaključak da je data veza uzročno-posledična, niti da će se ista kombinacija događaja ponoviti i u budućnosti. Dakle, ono što se pod uzrokom i posledicom podrazumeva jeste nešto što um, rukovodeći se navikama, nameće čulnim utiscima (Peri 2000[1993], 252–253).

Obnavljanje hjudovskog skepticizma krajem XVIII veka ocrtalo je obrise problema koji će dovesti do unutrašnje krize prosvjetiteljstva – problema skepticizma i nihilizma,<sup>22</sup> s jedne strane, i naturalizma i materijalizma, s druge strane (Beiser 1987, 3–5; 2005, 18–36). Naime, prosvjeteljska vera u razum oslanjala se na uzdanje u njegovu kritičku moć. Pred ljudima je stajao izbor: racionalni skepticizam ili iracionalni fideizam.

Prva mogućnost je podrazumevala da ljudi budu verni razumu – koji je viđen kao osnov intelektualne i moralne autonomije i jedina odbrana od počasti misticizma i dogmatizma – i da sumnjaju u sva svoja moralna, religijska i politička uverenja. Tu liniju argumentacije slediće prosvjeteljski orijentisani racionalisti u antropologiji – pre svega oni odani Popisu (Gelner, Džarvi) i njegovom projektu kritičkog racionalizma – ali, kako ćemo videti iz daljeg teksta, u praksi nimalo ne sumnjajući u svoja moralna i politička uverenja. Kako sam već pokazala na drugom mestu (Kulenović 2017, 148–179), ako načelo kritičkog racionalizma programski propisuje da sve teorije moraju biti otvorene za kritiku, to ujedno znači i da sama teorija kritičkog racionalizma mora biti podložna kritici (v. Watkins 1969; 1971; cf. Seattle, Jarvie & Agassi 1974). Međutim, pobornici univerzalno primenljive,

---

22 Termin „nihilizam“ je u modernu filozofiju uveo Jakobi. Pod nihilistom je podrazumevao skeptika kojem razum nalaže da sumnja u sve – u spoljni svet, u druge umove, u Boga. Jedina stvarnost čije postojanje nihilista može potvrditi jeste ništavilo. Stoga nihilizam u izvornom smislu podrazumeva navodno solipsističke posledice racionalnog istraživanja i kritike. U kontekstu neoprosvetiteljske kritike neokontraprosvjeteljskih stanovišta u antropologiji, nihilizam je, uz „idealizam“ i „solipsizam“, postao etiketa koja se često upotrebljava da bi se pejorativno označile posledice koje proističu iz hermenutičkih, simboličkih i interpretativnih istraživačkih strategija. Optužbe te vrste su najčešće iznošene na račun interpretativne antropologije i postmodernizma, koji često funkcionišu kao sinonimi pod krovnom odrednicom „iracionalizma“, „subjektivizma“, „nihilizma“ i sl. Stoga, u savremenom antropoloskom polemičkom rečniku, upravo racionalistički orijentisani kritičari, koji su isprva bili proglašavani potencijalnim nihilistima, jesu ti koji pokušavaju da se izbore za to da svoje „iracionalistički“ nastrojene suparnike proglose nihilistima i tako ih diskredituju (cf. Kulenović 2017).

prosvetiteljske antropologije, a iznad svih Popovi učenici – Gelner i Džarvi – odabrali su da načelo kritičkog racionalizma učine imunim na kritike. Naime, u nastojanju da racionalizam ugrađen u zapadnu nauku odbrane kao natkulturan, oni su posezali: za (a) teleološkim argumentima u kojima je odjekivala evolucionistička pretpostavka da je na Zapadu proizvedena ali univerzalna nauka vrhunac civilizacijskog razvoja spram kojeg možemo meriti stupanj „razvoja“ racionalnosti drugih kultura; za (b) metafizičkim tvrdnjama da su iskazi zapadne nauke verni stvarnosti, to jest, za nastojanjem da se raskine veza između teorija i činjenica i učvrsti veza između racionalnosti i objektivne istine koja se od šezdesetih godina snažno dovodi u pitanje; i za (c) sociološkim tvrdnjama na osnovu kojih se „dokazivalo“ da iz činjenice da je zapadna tehnologija proširena na „primitivna“ društva sledi epistemološki zaključak o superiornosti racionalnog pogleda na svet kako ga poima Zapad.

Druga mogućnost je pak podrazumevala da se ljudi drže svojih verovanja i očuvaju osnov moralnosti i društvenog života, ali po cenu odricanja od razuma. Tim putem će krenuti oni antropolozi koji su prigrlili nasleđe kontraprosvetiteljstva, pre svega oni koji su tvrdili da je „sva nauka etnonauka“ (a svekolika racionalnost „etnoracionalnost“).

Ako je izbor pao na razum, taj izbor je podrazumevao da je za svako verovanje trebalo ponuditi dovoljne razloge jer se nijedno verovanje ne može smatrati svetim i otuda zaštićenim od kritike. Izuzev vere u sam razum. Tim je putem krenuo Popovi onda kad je ustvrdio da racionalizam proističe „iz vere – vere u razum“, ali da je *dogmatski* racionalizam moguće izbeći tako što će se „izabrati kritički oblik racionalizma koji iskreno priznaje da njegovo poreklo leži u iracionalnoj odluci“ koja proističe iz „moralne odluke“ (Popper 1985[1945], 36; kurziv N.K.).

Međutim, ako je dužnost razuma da kritikuje *sva* postojeća verovanja, i sam razum mora biti podložan kritici. Da kritičkom projektu ne bi bila upućena kritika da je izneverio sebe samog, to jest, da je nasilno ograničio delokrug kritike

autoritetom i pretvorio se u dogmatsko usvajanje verovanja za čiju odbranu nije potrebno navoditi razloge, taj se projekt morao preobraziti u metakritiku, u kritičko preispitivanje same kritike ili kritičara (cf. Watkins 1969; 1971). Tim putem su, onda kad je, od šezdesetih godina XX veka, zahvaljujući spajanju istorije, sociologije i filozofije nauke, zaista i omogućena istorizacija i kulturalizacija prosvetiteljstva, krenuli neomarksisti, sociolozi naučnog znanja, feministički orijentisani autori, postkolonijalni, poststrukturalni i postmoderni autori, te je, na primer, postalo moguće objaviti knjigu pod naslovom *Čije znanje? Čija nauka?* (Harding 1991). Oni su se nadovezali na vazda prisutnu sumnju u jedno od najbrižljivije negovanih uverenja prosvetiteljstva – na sumnju u to da je razum univerzalan i nepristrasan – tvrdeći da i sam razum, tobož nadistorijski i vankontekstualan, ima istoriju proizvedenu u određenom kontekstu, i to uvek u kontekstu koji je prožet odnosima moći. U eri čvrstog pouzdanja u razum, razum je uživao autoritet jer su njegovi principi smatrani univerzalnim, istinitim za svako ljudsko biće nezavisno od njegove tradicije, obrazovanja ili filozofije kojom se rukovodi. Smatrani su nezavisnim u smislu da je razumom moguće stići do zaključaka nezavisno od – savremenim antropološkim žargonom rečeno – kulture i identiteta onoga ko se njime rukovodi ili čak nasuprot njima. Verovalo se da je razum autonomna sposobnost u smislu da je samoupravljući, da ustanovljuje i sledi sopstvena pravila, nezavisno od ličnih ili grupnih političkih interesa, kulturne tradicije ili želja. Ako, nasuprot tome, pretpostavimo da razum može biti podređen političkim, kulturnim ili nesvesnim uticajima, to bi značilo da nema garancije da su njegovi zaključci univerzalni i nužni – moglo se ispostaviti da su oni zapravo prikriveni izraz političkih, kulturnih ili nesvesnih interesa (Beiser 1987, 8) koji uvek idu naruku jednima, a štete drugima.

Drugi izvor unutrašnje krize prosvetiteljstva proisticao je iz naturalističke paradigme objašnjenja. Da bi bio označen kao podložan mehaničkim i matematičkim zakonima, objekt je morao biti podložan kvantifikaciji i merenju – morao je biti materijalan. Budući da se mehaničko-materijalistički

okvir objašnjenja odnosio samo na materiju, postavilo se pitanje statusa uma.

Jedan odgovor je bio materijalistički. Umu je osporen osoben status, ali je osigurana mogućnost da bude objašnjen mehaničkim zakonima. U kontekstu u kom je, nakon Boasove smrti, nastao raskol između „idealističkih“ i „realističkih“ teorija kulture (Bidney 1942), „realističkim“, to jest, materijalističkim putem je, na primer, krenuo Marvin Haris (v. Kulenović 2016; 2017). Njega je čak i veliki branitelj nauke – Ijan Džarvi – okarakterisao kao predstavnika „scijentizma“. Scijentizam je, uprkos kritikama što ih je na njegov račun još četrdesetih godina XX veka izneo Hajek, „svoje ružno lice u antropologiji pomolio kao Marvin Haris (1968)“ (Jarvie 1985, 176). Tim putem će, opšteuzev, krenuti svi oni koji su nastojali da izbave antropologiju iz ponora „idealizma“ i povrate ugled deduktivno-kauzalne antropologije koja „objašnjava“ na osnovu „nečeg stvarnog“, opipljivog, vidljivog. Cena je bila priklanjanje materijalizmu.

Drugi odgovor je bio dualistički. Dualistička konцепција objašnjenja prihvatala je da mehaničko-matematička objašnjenja zaista i objašnjavaju sve što postoji u prirodi, ali je poricala da je sve što postoji u prirodi zaista i materijalno. Osobenost mentalne supstance je očuvana. Cena je bila to da domen mentalnog nije moguće objasniti naučnim zakonima (cf. Kulenović 2016).

Iz antropološke vizure, Kantov pokušaj spasavanja razuma<sup>23</sup> posebno je važan zbog ključnih pitanja što ih takav

---

23 Kant je nastojao: (a) da pruži čvrst osnov nosećem stubu prosvetiteljstva – razumu i spase kritiku od hijumovskog skeptičističkog sa-mouništenja; (b) da spase naturalizam od materijalizma, to jest, da očuva stanovište da je sve u prirodi moguće objasniti mehaničkim zakonima, ali izbegavajući pritom materijalističku prepostavku da sve što postoji, postoji isključivo u prirodi; (c) da razreši sukob između kritike i naturalizma i stvari kritiku imunu na opasnosti što vrebaju iza materijalističkih stajališta koja relativističkim, istorijskim kontekstualizacijama ugrožavaju autonomnost razuma; i (d) da ustanovi naturalizam koji ne osujećuje skeptička pretinja koja zakone izmešta iz prirode u domen navike. Kant je tvrdio da um ne izvodi pasivno zakone iz sveta prirode. Naprotiv, um je aktivni instrument

pokušaj pokreće: pitanja *univerzalizma i relativizma*. Naime, Kant je pretpostavio da su svi umovi svuda isti. Kako primećuje Gelner (Gellner 1988, 137–138), garancija znanja se, iz te perspektive, nalazi u nama samima, u ustrojstvu našeg vlastitog uma koje je svojstveno čovečanstvu u celini. Prosvjetitelji su gajili nadu da će novi sistem čiji su bili rođonačelnici imati isti autoritet kao i stari, otkriveni kosmos. Iako tim novim sistemom, doduše, neće upravljati kraljevi i sveštenici i iako je zamišljen kao egalitarian, uloga koja mu je dodeljena trebalo je da bude ista – univerzalno oslobođenje čovečanstva. U toj podeli epistemološko-društvenih karata – razumom kao novim sredstvom otkrivenja. Novi poredak uspostavljen na vladavini razuma morao je pretendovati na *univerzalnu* validnost i nepristrasnost, formulisanjem nekog vida pozitivnog programa koji bi obezbedio poverenje u razum, jer bez takve pretenzije ne bi mogao steći legitimitet.

---

koji gradi, organizuje i tumači čulne utiske zahvaljujući svojim inherentnim, apriornim kategorijama. Kant je, s jedne strane, izvršio inverziju uvrežene eksternalističke (korespondencijalne) konцепције istine koja istinu vidi kao sklad između koncepata i objekata po sebi. Predložio je da istinu ne posmatramo kao vernost koncepata objektima po sebi, već kao vernost objekata našim konceptima, univerzalnim i nužnim kategorijama koje određuju formu i strukturu iskustva. Budući da skeptičke sumnje proističu iz mogućnosti da se ne uspostavi korespondencija koncepata objektima po sebi, Kant je mogao da izbegne skeptičke strepnje ustvrdivši da su one neosnovane jer su utemeljene na pogrešnoj konцепцијi istine. Istina je očuvana time što je premeštena u sferu sklada reprezentacija sa univerzalnim i nužnim oblicima svesti. S druge strane, Kant nije poricao da se sve što se događa u prirodi događa prema univerzalnim zakonima. Međutim, porekavši stanovište da su zakoni prirode primenljivi na svet po sebi i ograničivši prirodu na sferu predstava, porekao je materijalizam. No, nisu svi bili sasvim ubedeni da je Kantovo rešenje potpuno uverljivo, niti da je uspeo da se ratosilja Hjumovog skepticizma. Ako isključimo stvari po sebi, ono što ostaje nije ništa više do postojanje kategorija razuma, ništa do skepticizam koji ne ostavlja prostora za verovanje u postojanje bilo čega izvan naših predstava. Ako se spoljni svet svede na predstave, nije jasno kako je moguće izbaviti filozofiju iz ponora skeptičkog idealizma i solipsizma (Beiser 1987, 3–5; Beiser 2005, 18–36). Upravo je to breme što će ga nositi relativisti u antropologiji – breme „idealizma“ koji, kako u nauci tako i u društvenom životu, vodi u solipsizam, nihilizam, i sl.

Međutim, kako cinično primećuje Gellner, razum možda jeste uništo suparnike prirode – teološki i magijsko-religijski pogled na svet, ali nije mogao da odrbani sopstveni, te se čini da je „stara zapadna briga oko mogućnosti dosezanja spasenja zamenjena sličnom brigom oko mogućnosti dosezanja istine“ (Gellner 1988, 135–136).

Kako će se ispostaviti, problem se prevashodno odnosi na to ko smo ti *mi*. „Mi“ sami i „naš“ vlastiti um je, kako je Kant propustio da primeti, a Haman je više nego primetio da Kant nije primetio, u biti kulminacija jednog osobenog istorijskog perioda. I čovečanstvo i istorija kod Kanta ostaju „u singularu“, a „individualna autonomija i sloboda pritom ostaju odredbeni orientiri liberalne i kosmopolitske građanske države koju Kant smiješta na kraj povijesti“ (Krstić 2014b, 628).<sup>24</sup> Kako ističe Vuković, „Kant se interesovao za prirodne nauke svog doba i za sposobnost ljudskog duha da uspostavi geometrijske i logičke veze između percepcija fizičkih objekata. On je htio da otkrije zašto Njutnova matematička fizika valjano objašnjava predmete ljudskog iskustva, pa je pretpostavio da ona ima osnove u ljudskom duhu, i da ljudski duh oblikuje predmete koja ona proučava. Razvijajući svoju pretpostavku, on je među apriorne forme ljudskog duha uvrstio osnovna prostorna, vremenska i pojmovna određenja kojima barata Njutnova fizika, i time naučnu paradigmu svog vremena i svoje kulture prikazao kao proisteklu iz nadistorijske i

24 Iako je bio antinaturalista, Kant je savetovao filozofe da, u nemogućnosti da se prepostavi bilo kakva „razumna vlastita svrha“ ljudi i njihove istorije, potraže neku „prirodnu svrhu u besmislenom toku ljudske aktivnosti; svrhu koja bi omogućila da stvorena koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju povijest prema određenom planu prirode“. Ta „lukava teleologija“, kako je naziva Krstić (*ibid.*, 626–627), stvara uslove da se namere prirode otkriju kao „građansko društvo kojim će upravljati pravo“. Kao, po Krstićevom mišljenju, „odozgo strukturirana povijest ili jedan, ovdje, nezanesenjački 'hilijazam'“, „povijest ljudske vrste se može u cjelini promatrati kao izvršenje jednog skrivenog plana prirode da ostvari savršeni ustav države... kao jedino stanje u kojem će svi njeni ulozi u čovječanstvo biti isplaćeni“ (*ibid.*). Ako se ova opaska prevede na antropološki jezik, nije teško uočiti sličnosti s Boasovom opaskom da evolucionizam počiva na jednoj „rdavo ustrojenoj teleološkoj komponenti“ (Boas 1904, 515).

univerzalne ljudske prirode“ (Vuković 2009, 100). Kant je zapravo opisao svoj um, intelektualni stil jednog osobenog perioda, prosvećeni um, *pripisavši* njegovo ustrojstvo čitavom čovečanstvu. Kako je pisao Gelner (Gellner 1974, 190):

Kant je morao u sve ovo da veruje jer bi se u suprotnom srušila čitava njegova struktura opravdanja. Da je u pitanju bila samo kontingentna identifikacija, ona koja važi samo za neke ljude i koja obavezuje samo one koji odaberu da se obavežu – onda bi se, za Kanta, sve srušilo. On se nije zanimalo za neobavezna pitanja ukusa i izbora, već za obavezu u punokrvnom smislu, koja obavezuje sve, kako razum to čini. I zaključio je da se čovek može identifikovati samo s onim što je univerzalno i s onim što mu je nužno, s razumom, a ne sa onim što je kontingenčno i slučajno.

Dakle, zabluda prosvetitelja sastojala se u tome što su brkali sopstvene istine sa istinom uopšte (Bittner 1996, 353). Stoga nije bilo nimalo neočekivano što će kontraprosvetitelji sve glasnije dovoditi u pitanje univerzalne vrednosti prosvetiteljstva, čitajući ih kao lokalno i istorijski uslovljene promenljive. Kako jezgrovito sažima Krstić (2014b, 628–630; kurziv N.K.):

U njemačkom svijetu kasnog osamnaestog stoljeća „moralna svrha“ čovjekovog opstanka uveliko se iz svog sjedišta u kantovskom umu premješta na „duh“, a odatle i na „kulturnu“, a „povijest kulture“ (*Kulturgeschichte*) pojavljuje se uskoro kao žanr ili čak disciplina. Za razliku od „uma“ ili „duha“, „kulturna“ sugerira bogatstvo i raznovrsnost, kontekste i kontingenčije ljudskog iskustva u mijeni vremena, kao i šire okruženje (*Umwelt*), efekte vanjskih „utjecaja“ (*Einflüsse*), te značaj „lokalnog uma“ (*Lokalvernunft*) i „stranih“ – „barbarskih“, „egzotičnih“, „mitskih“, svejedno – oblika društva i mišljenja, koji nisu ne samo istovjetni nego možda ni usporedivi s modelom moderne zapadne racionalnosti. Moglo bi se reći da okret od univerzalne ka kulturnoj povijesti predstavlja okret od velikog božjeg plana k ljudskoj samokreaciji, odnosno od teodiceje k antropologiji. Promijenjena pretpostavka mijenja i smjer pitanja: *umjesto da prosvijećena univerzalna povijest riješi zagonet-*

*ku čovječanstva, kulturna povijest sada pruža odgovor na pitanje ne samo što je čovječanstvo nego i što je (bila) prosvjećenost.* Sada se ohološću smatra prosuđivanje povijesti eternaliziranim metrom razuma: takav, kao i svaki drugi način mišljenja, stavlja se pred sud o vlastitoj situiranosti, uvjetovanosti, posebnosti, prolaznosti i, konačno – izuzetnosti (*Sonderweg*). *Raznovrsnost sada sudi univerzalnim vrijednostima*, a ne više univerzalne vrijednosti ljudskoj raznovrsnosti. Vjeru u svevremeni um prosvjetitelja preteklia je zakašnjela metafizika. *Kulturno je uvjetovana i svaka objava bezuvjetnog.* Ta paušalna osuda prosvjetiteljskog (ne)razumijevanja povijesti otad pa do danas tvrdokorno ostaje na snazi: njegova istoriografija boluje od narcizma, temporalnog i etnocentrizma i kulturnog imperijalizma. Ona vidi, ali ne uspijeva razumjeti strane, od nje različite kulture ili epohe, budući da joj *ne polazi za rukom suspenzija svoje pretpostavke* i prenošenje na stajalište internog razumijevanja, suđenja u pojmovima, vrijednostima i idealima samih aktera. Umjesto toga, ona prosuđuje o prošlosti i drugim kulturama *u svjetlosti vlastite*, kao da su vrijednosti njenog vremena univerzalne, vječne i kao da predstavljaju kraj svjetske povijesti. Čovječnost se sada valja unaprijediti upravo obrnutim, induktivnim putem, lokalnim nesvodivim posvećenostima koje se samo kao takve eventualno upisuju u sliku cjelokupnog čovječanstva koje uživa razlike bez dominacije.

Problem na relaciji univerzalizam–relativizam nije bio rešen, a XIX stoljeću je ostavljeno u amanet da se sa njim nosi. Onda kad je navodna univerzalnost prosvaćenog uma dovedena u sumnju, s tom se sumnjom rodilo i pitanje – ako je to samo jedno, a ne i istinito viđenje sveta, zašto ga izabratiti? Zašto bi ono bilo obavezujuće za čovečanstvo u celini?

Kontekstualizacija prosvjetiteljskih „navika uma“ lišila ih je pretenzija na univerzalnu validnost i popločala put nastanku relativističkog koncepta kulture. Hamanov i Herderov nglasak na društvenoj i istorijskoj dimenziji razuma postavio je osnov snažnoj relativističkoj tradiciji: ako u obzir uzmem prostu tvrdnju deskriptivnog relativizma, to jest, činjenicu da se jezici i običaji međusobno razlikuju ili suprostavljaju i

ako, pritom, „obrnemo smer pitanja“ i prepostavimo da jezik i kulturni običaji određuju kriterijume razuma, imamo li osnova da prepostavimo i postojanje jedinstvenog, univerzalnog razuma koji bi stajao izvan i iznad kultura i prosuđivao o racionalnosti svake od njih?<sup>25</sup>

---

25 Ovo je ujedno i pitanje koje će u vekovima što će uslediti proganjati antropologiju i koje će pokrenuti interdisciplinarnu raspravu o racionalnosti. Reč je o jednoj od najvatrenijih rasprava o objektivnosti u društvenim naukama u kojoj su na jednoj strani stajali odgovori univerzalista/racionalista, a na drugoj, partikularista/relativista (v. Wilson 1970; Hollis & Lukes 1982; Kulenović 2017, 107–181).

## V KULTURA „U MNOŽINI“ ILI ŠTA SE DOGAĐA KAD KULTURA POSTANE TEORIJSKI ENTITET?

*Devetnaesti vek je istorizovao sve. Biblija je dobila istoriju, Zemlja je dobila istoriju – dobili su je i insekti, životinje, biljke, čak je i Homo sapiens dobio istoriju. Naravno, i jezik je istorizovan; činilo se da ništa nije otporno na promene tokom vremena. Iznenadjujuće, kako je tvrdio Niče, sama moralnost ne svedoči o transcendentnom dobrom, već je rezultat ovozemaljskih borbi za vlast i legitimnost. Istorizam je tvrdio da ne može biti bega iz istorije, a istorija je bila promenljivo more u kojem je sve plivalo. Istorizam, onako kako se poima od Hegela naovamo, ne ostavlja prostora filozofiji da stvari razreši pozivanjem na univerzalne i nepromenljive principe.*

Galison (2008, 122)

*Emil Dirkem je tvrdio da konceptualna prinuda ne počiva u pojedinačnom umu, već da je u nas usaćena zahvaljujući društvu, pre svega putem rituala. [...] Evropska kultura opisala je pun krug: od Dekarta koji je želeo da nas osloboди kulture do Dirkema koji je tvrdio da mislimo onako kako mislimo zahvaljujući kulturi.*

Buhovski (Buchowski 1994, 363–364)

*Verovatno nije preterano reći da nijedan koncept nije ključni – je razmatran u antropologiji XX veka od koncepta kulture. [...] Kultura je nesumnjivo jedan od osnovnih holističkih pojmove u antropologiji, iako priroda celina na koje ona navodno referiše drastično varira od autora do autora i od jedne teorijske tradicije do druge.*

Oto i Babant (Otto & Bubandt 2010, 89)

*Koncept kulture se tokom XX veka izmenio iz jednine u množini i postao ključni koncept antropologije.*

Han (Hann 2002, 271)

Kakve je promene „revolucija“ koju su izveli Boas i Malinovski unela u antropologiju? Kako je koncept kulture promenio eksplanatorni mehanizam antropologije i kakve je to posledice imalo? Šta se događa kad se kultura, iz individualističke, „atomistički-univerzalističke“ tradicije u kojoj predstavlja empirijski opipljiv spisak obeležja koja je moguće teorijski neutralno pobrojati, opisati, zapisati ili uporediti, rekontekstualizuje u „komunalno-kulturalnu“ tradiciju i uzdigne na ravan teorijskog entiteta koji postaje osnov objašnjenja?

Prosvetitelji, a sa njima i evolucionisti u antropologiji, praktično su obožavali nauku, verujući da će napredak znanja obezbediti i materijalni i moralni napredak. Ta vrsta obožavanja može se tumačiti i kao sekularizovana verzija milenarističke vere hrišćana u duhovni razvoj čovečanstva koji će kulminirati povratakom Hrista (Peri 2000[1993], 209–210). Izvorno francusko – a u okviru antropološkog evolucionizma temeljno prihvaćeno – stanovište koje civilizaciju vidi kao celinu koja obuhvata naučnu i tehnološku, ali i političku, religijsku, moralnu i društvenu sferu, sabira sva mišljenja što ih je Zapad gajio o sebi u protekla dva ili tri veka, a čije suštinsko obeležje čini ideja o sopstvenoj superiornosti u odnosu na „primitivnija“ društva (Kuper 1999, 30).

Kako primećuje Gellner, „naša tekuća ideološka uzne-mirenda ne proizlaze iz smrti Boga, nego iz *smrti surogata za Boga XIX veka*“ (Gellner 1988, 144; kurziv N.K.). Smrti antropoloških surogata za Boga XIX veka umnogome je do-prinela „komunalno-kulturalna“ tradicija koja je u idejnem smislu crpla iz kontraprosvetiteljskog rezervoara, dok je u društvenom smislu bila uperena protiv metodoloških osnova, ali i političko-ideoloških temelja i implikacija evolucionističke misli. Odajmo poštovanje Džarvijevom ciničnom humoru koji se uvek nekako prokrade u njegov tekst kad se povede diskusija o relativizmu: „Kao što je svima poznato, neumerenost i naivnost su osuđenile evolucionizam i kritička reakcija

je, bez sumnje, bila očekivana. Ipak, tužno je primetiti da ga je ubila obnova beživotne i odvratne male ideje zvane 'relativizam' (Jarvie 1985, 106).

Municija za ubistvo Božjih surogata stvorena je upravo zahvaljujući konceptu kulture, a taj je koncept bilo nužno semantički pročistiti od poistovećivanja sa civilizacijom. Džordž Stoking je naglasio da je tek (Stocking 1963, 796; kurziv u originalu):

zahvaljujući potonjoj reakciji *protiv* pozitivizma i *njegove civilizacije*, tek u umovima ljudi koji su osećali otuđenje slično onom romantičara, mogao da nastane potpuni antropolopški relativizam. U to vreme je razvoj antropološke teorije i prakse stvorio osnov savremenom konceptu kulture. Nije neočekivano što formulacija koncepta ima da zahvali radu antropologa koji su bili u bližem dodiru s ne-mačkom tradicijom nego Tajlor.

Dok su se prosvetitelji u svojoj političkoj i intelektualnoj bitki borili pod zastavama razuma, revolucije i nauke, a protiv vere, tradicije i poetske subjektivnosti, u novouspostavljenim društvenim naukama postojale su dve tendencije. S jedne strane, da se odbaci „metafizika“, a s druge, da se dualizmom poništi radikalni materijalizam i naglasi neprimenljivost metoda prirodnih nauka na proučavanje istorije, književnosti i umetnosti.

Oni koji su odbacivali metafiziku protivili su se gomilaju apstraktnih teorija koje gube dodir sa „stvarnim životom“. Protivili su se pre svega „velikim“ teorijama koje su ljudsku sudbinu pokušavale da povežu s nekakvom apriornom teleološkom dinamikom. Omiljene metafizičke mete koje je, pre svega u ranoj istoriografiji druge polovine XIX veka, trebalo pogoditi i tako ukloniti sa spiska validnih istorijskih objašnjenja bile su Hegelove duhovne forme, marksistički ekonomski determinizam i darvinizam. U antropologiji se krajem XIX i početkom XX veka na meti našao evolucionizam, koji je, kako je Boas primetio, počivao na „rđavo ustrojenoj teleološkoj komponenti“ (Boas 1904, 515). Kao što je o tome već bilo reči u domaćim radovima posvećenim istoriji antropoloških

teorija i metoda (Milenković 2003, 104; 116–118; Kulenović 2015), Boasova kritika je bila uperena protiv onoga što je evolucionizam podržavao u društvenom životu (pre svega, rasizam). Međutim, njegova kritika je morala biti ustanovljena kao naučna, vrednosno neutralna, metodološka kritika.

Oni koji su se isprva suprotstavili težnji da se metodi prirodnih nauka primene na oblast istorije i društvenih nauka tvrdili su da su ti metodi neprikladni za proučavanje subjektivnog ljudskog uma. Um ne treba sagledavati kao jedan u nizu primera funkcionalanja univerzalnog ljudskog uma, već ga, tvrdili su oni, treba sagledati kao „um u množini“. Raspravi o eventualnim metodološkim razlikama između prirodnih i društveno-humanističkih nauka već je posvećena pažnja u jednoj od mojih prethodnih monografija (Kulenović 2016, 25–128). Na ovom mestu dovoljno je ukratko se podsetiti da su u Nemačkoj, u kontekstu uverenja da shvatanje o racionalnoj, univerzalnoj civilizaciji ugrožava jedinstveni karakter *Volk-a*, idealističke i romantičarske ideje uticale na pokušaj specifičnog metodološkog fundiranja novouspostavljenih društveno-humanističkih ili kulturnih nauka, pokušaj proistekao iz dualističke kritike materijalizma. Naučni materijalizam viđen je kao najpodmukliji pomoćnik imperijalističke ideje civilizacije. Iz te perspektive, *Geist* nije trebalo smatrati delom prirode, te otud ni nauku o duhu nije trebalo smatrati delom prirodnih nauka. Osamdesetih godina XIX veka, Vilhelm Diltaj je, na tragu Hegelove ideje o „objektivnom duhu“, držao da se kolektivni duh otelovljuje u jeziku, te da ga je stoga moguće i podvrgnuti proučavanju. Međutim, to se proučavanje nije moglo zasnivati na metodima prirodnih nauka, već isključivo na subjektivnim metodima koji bi bili prilagođeni predmetu proučavanja „duhovnih nauka“.

Usredsređenost na ideje, s druge strane, imaće značajnog odjeka u neokantovskim školama koje su prihvatile Kantovo stanovište da um nije *tabula rasa* koja pasivno prima čulne utiske iz spoljnog sveta, već „organ“ koji poseduje apriornu sposobnost da konstruiše mentalne kategorije koje znanje čine mogućim. Međutim, neokantovci nisu te kategorije sma-

trali urođenim i univerzalnim – ono što je urođeno i univerzalno jeste traganje za kategorijama u koje bi se smestio svet, dok je konceptualna shema koja specifičuje te kategorije promenljiva.<sup>26</sup> Neokantovski uticaj na Boasa već je prepoznat na više mesta, kao što je prepoznat i značaj neokantovske idejne zaleđine koja je obezbedila osnovu za izgradnju savremenog – relativističkog i holističkog – koncepta kulture (Lowie 1956, 1006–1008; Harris 1968, 267–273; Stocking 1996; Bunzl 1996; Wolf 1999, 35–40; Lewis 2001a; Patterson 2001, 45–46;

- 
- 26 Kantovom filozofijom otpočinje era autorefleksije prosvetiteljstva, koja je posebno prisutna u nemačkom kontekstu. Francusko prosvetiteljstvo je, s druge strane, počivalo na moralno motivisanoj društvenoj kritici koja oblikuje i logiku pozitivnih zahteva: ako je kritika nužna da bi se utvrdilo šta je pogrešno, onda ono što je ispravno mora biti otporno na kritiku. Kantova filozofija je počela preispitivati kako te normativne pretpostavke tako i ulogu filozofa kao kritičara. Kant je stoga nastojao da utvrdi granice uma, postavljajući pitanja: „Šta mogu da znam? Šta treba da radim? Čemu mogu da se nadam? Šta je čovek?“. Kako bi na ta pitanja i odgovorila, i sama filozofija je morala postati prosvećena, tj. morala je prosvetiti sebe o vlastitim domašajima (Krstić 2014c, 49–51). S druge strane, počev od Dirkema i Mosa, koji su smatrali da je sklonost ka klasifikaciji jedno od osnovnih obeležja ljudske prirode, sistemi klasifikacije su stalani predmet interesovanja društvenih nauka, i to pre svega u proučavanju odnosa kategorija i društva. Kad je reč o poretku kategorija, postoje, grubo rečeno, dve oprečne pozicije. Jedna je racionalistička i u antropologiji je svojstvena strukturalizmu. Ta tradicija, slično Kantu, drži da postoje jedna temeljna, nesvesna struktura kategorijalnih koncepata koja je zajednička svim kulturama (v. Schmaus 2007, 429–454). Druga je kognitivnorelativistička, a njena se genealogija u antropologiji može pratiti od Dirkema, preko Boasa, Sapir-Vorfove hipoteze do etnonauke i simboličke/interpretativne antropologije. Toj tradiciji je svojstveno shvatanje kategorija kao kulturno konstruisanih, koje u svojoj radikalnoj varijanti za posledicu ima kulturno nesamerljive perceptivne stvarnosti. Za razliku od Kanta i strukturalista, a slično Dirkemu, boasovci, kognitivni antropolozi i simbolički/interpretativni antropolozi su, na neokantovskom tragu, smatrali da se odgovor na pitanja koja je postavio Kant može pronaći ne u apriornim kategorijama razuma, već u kulturno generisanim kognitivnim kategorijama. Pitanja koja je postavio Kant postaće posebno relevantna u kontekstu u kom je eksternalističko/autorefleksivno sagledavanje nauke kao jedne od etnoepistemološki generisanih kultura podstaklo obnavljanje rasprave između prosvetitelja i kontraprosvetitelja.

Lee & O'Brien 2004; cf. Kulenović 2015). Izgradnja koncepta kulture legitimizovana je legitimizovanjem istorijskog, „kosmografskog“, pristupa onom području stvarnosti koje proučavaju društveno-humanističke discipline. Naime, Boas je na temelju neokantovskog nasleđa uspostavio distinkciju između prirodnih i društveno-humanističkih nauka, to jest, između pristupa fizike koji je orijentisan ka otkrivanju opštih zakona i pristupa „kosmografije“/istorije koji je orijentisan ka istraživanju fenomena po sebi, nezavisno od toga da li oni predstavljaju primer nekog opšteg zakona (Boas 1887). U antropologiji je „kosmografski“ pristup isprva služio kao metodološko oruđe u suprotstavljanju evolucionističkim težnjama ka pronalaženju obrasca univerzalnog razvoja ljudskog roda kao celine i uvođenju nekakve maglovite kategorije poput „psihičkog jedinstva čovečanstva“. Kako naglašava Wolf, takva stanovišta u antropologiji popločala su put „mentalističkom zaokretu“ koji je naglašavao raznolikost istorijski i kulturno konstruisanih „umova“ (Wolf 1999, 37).

Dok su američki antropolozi pokušavali da odbrane legitimnost istorijskog pristupa u društveno-humanističkim naukama, funkcionalisti su bili prezentistički orijentisani. Malinovski je, poput Boasa, odbacio evolucionističko stanovište da je „prežitke“ moguće izolovati od konteksta u kom su nastali i u kom funkcionišu, kao što je u staro gvožđe bacio i ideju da su ti „prežici“ relevantni za objašnjenje prošlosti. Kako je sažeо Bidni, „priroda ili suština artefakta je određena njegovim funkcijama u datom društvu ili značenjima koja za dato društvo ima, te se stoga ne može reći da je neki predmet isti ako su se njegove kulturne funkcije promenile, čak ni ako su njegove opažljive forme ostale iste. To objašnjava zašto su funkcionalisti bili naklonjeniji opisivanju međuzavisnosti kulturnih institucija nego praćenju istorije običaja ili difuzije“ (Bidney 1944, 36–37). S druge strane, Malinovski je tvrdio da „ništa ne može da bude objektivno što nije pristupačno posmatranju“ (Malinovski 1970[1944], 312). Nepoverenje prema spekulativnoj istoriji, to jest, prema istoriji koja se ne može rekonstruisati, poduprlo je funkcionalistički sinhronizam,

dok je biologističko viđenje kulture poduprlo holistički pogled na kulturu. Objašnjenje neke pojave podrazumevalo je da se ona sagledava kao funkcija<sup>27</sup> održanja biološke ili društvene celine. Kako tvrdi Gelner, Malinovski je spojio Mahove epistemološke postavke – pozitivističku orijentaciju koju je Malinovski, za potrebe tumačenja za antropologiju relevantnih pojava, pročitao u antiistorijskom ključu (cf. Leach 1957)<sup>28</sup> – i organsko viđenje funkcionalne povezanosti delova društva (v. Gellner 1987, 47–75). Dalje, on je „uspevao da bude romantičarski pozitivist ili holistički sinhronista; iskoristio je pozitivizam kako bi izvršio egzorcizam nad prošlošću i pragmatizam kako bi sadašnjosti dao živu, organsku međupovezanost. Time je promešao karte na koje se igralo u fundamentalnoj evropskoj raspravi između Razuma i Zajednice. [...] Ova osobena kombinacija bila je posebno primenljiva na složeno zapetljana etnografsku građu kojoj nedostaje istorijska dubina“ (ibid., 71–72).

Naime, ključna prepostavka funkcionalizma podrazumevala je ontološku tezu o prirodi društva. Funkcionalisti su, na tragu naturalistički orijentisane ideje jedinstva nauke, prihvatili opšti redukcionistički, biologistički okvir za posmatranje i objašnjenje načina na koji funkcioniše društvo. Pošli su od prepostavke o društвима, pogotovo onim „jednostavnim“, kao stabilnim, samoodržavajućim entitetima koji teže homeostatskoj ravnoteži. Shvatanje društva kao integrisanog

- 
- 27 Funkcionalisti su na različite načine koristili termin „funkcija“, te nije uvek sasvim jasno da li on označava odnos (uzajamne) zavisnosti, korisnost, skup dejstava koja neki entitet ima na drugi entitet, zadovoljenje (individualnih ili društvenih) potreba, doprinos koji neki entitet daje održanju nekog svojstva ili uslova sistema kojem pripada, itd. V. Nejgel 1974, 462–476; Firth 1955.
- 28 Dok Lič smatra da ideje Malinovskog baštine tradiciju koja potiče od Viljema Džejmsa, Gelner smatra da ideje Malinovskog duguju Ernestu Mahu. Zainteresovanom čitaocu toplo preporučujem obe istorijske rekonstrukcije, s posebnim naglaskom na Gelnerovu preciznu logičko-epistemološku analizu osnovnih postavki Malinovskog, u gelnerovskom maniru duhovito nazvanu „Zenon Krakovski ili Revolucija u Nemiju ili Poljska osveta: drama u tri čina“.

organizma koji teži homeostazi svakako je odstupalo od liberalnog, „atomističko-univerzalističkog“ modela društva koji je stajao u središtu evolucionističke misli. Društvo više nije shvatano, pogotovo u delu Redklif-Brauna, kao skup ili agregat atomizovanih pojedinaca, već kao čvrsto objedinjena celina koja teži ravnoteži, stabilnosti ili stanju društvenog zdravlja (v. Redklif-Braun 1982[1952/1935], 248–261).<sup>29</sup> Ontološka teza o prirodi društva za sobom je povlačila i osobno eksplanatorno ustrojstvo funkcionalizma. Budući da u „društvima bez pisma“ nema pisanih izvora koji bi omogućili uvid u društvenu dinamiku (ili, preciznije rečeno, društvenu statiku), objašnjenje savremenih ustanova na osnovu evolucionističkih spekulacija o prošlosti bilo bi podjednako spekulativno i nenaučno.

Evolucionistička objašnjenja su bila manjkava utoliko što su se navodni dokazi za evolucionističku teoriju prokrustovski prekrajali kako bi je potkreplili, a navodne sile ili zakoni koji su navodno bili odgovorni za „skok“ s jednog na drugi evolutivni stupanj nisu bili jasno obrazloženi. Izlaz iz te situacije pronađen je u dobro oprobanoj formuli što ju je dvadesetih godina XX veka nudio pozitivizam, koji je tada bio u usponu. Prema toj formuli, ne samo što je opis druge kulture bio neposredan, pročišćen od uticaja posmatrača koji bi svojim kategorijama mogao „inficirati“ opažene činjenice već su i, usled pozitivističkog svođenja polja naučnog istraživanja isključivo na fenomene koje je moguće neposredno posmatrati, neopažljivi entiteti isključeni iz legitimnog područja istraživanja (cf. Hacking 1983, 32–43). Mahovo stanovište sa stojalo se u tome da neopažljive entitete – to jest, one entitete koji se nalaze izvan čovekovog posmatračkog domaćaja – valja sagledati kroz prizmu njihovih navodnih manifestacija, to jest, kroz prizmu njihovog uticaja na one entitete koje možemo neposredno opaziti. Budući da je prošlost shvaćena kao samo jedan osoben vid neopažljivih entiteta, funkcionalistička optika je kroz svoju prizmu prelamala isključivo onu proš-

29 O tome kako su se vladajuće političke teorije u Britaniji odražavale u antropološkoj misli i konceptualizaciji kulture, v. više u Kuklick 1984.

lost čije su navodne manifestacije smatrane relevantnim u sadašnjosti zato što, u trenutku kad ih funkcionalista posmatra, ispunjavaju neku funkciju ili služe zadovoljenju neke potrebe. Ukratko formulisano, „za razumevanje funkcionisanja društva istraživaču nije potrebno da zna išta o njegovoj istoriji, baš kao što ni fiziolog ne mora znati istoriju jednog организма da bi ga razumeo“ (Evans-Pričard 1983[1962], 51).

Funkcionalistička filozofija istorije je, dakle, bila prezentistička: samo ona prošlost koja odjekuje u sadašnjosti, zadowoljavajući neku potrebu ili ispunjavajući neku funkciju, jeste „stvarna prošlost“ čije je proučavanje prihvatljivo funkcionalisti kao dobro obučenom empiristu. Isto tako, smatralo se da sadržaj mentalnih kategorija za koje su boasovci prepostavljali da stoje u temelju kognitivne organizacije sveta pripadnikâ neke kulture i upravljuju njihovim ponašanjem, nije dostupan posmatranju, te su „drugi umovi“ shvaćeni kao vidljivi obrazac ponašanja ljudi za koji se prepostavljalo da nastaje kao odgovor na unapred prepostavljeni, univerzalni stimulus. Malinovski je tvrdio da „mi shvatamo ponašanje jedne osobe kad možemo da objasnimo motive njenog ponašanja, njene nagone, njene običaje, tj. celokupnu reakciju na uslove u kojima se nalazi“ (Malinovski 1970[1944], 314). Međutim, motivi koji nagone čoveka na delanje nisu bili podložni posmatranju. Budući da je Malinovski „kao princip metoda u istraživanju na terenu istakao bihevioristički prilaz, jer nam on omogućava da opišemo činjenice koje se mogu posmatrati“ (ibid.), sadržaj motiva se morao dedukovati iz nekakvog „očiglednog algoritma“. Taj algoritam je Malinovski pronašao u univerzalnim ljudskim potrebama za koje je prepostavio da stimulišu kulturom uslovljeno opažljivo ponašanje.

Uprkos mnogobrojnim razlikama, među nosiocima „revolucije“ u antropologiji bilo je i mnogo sličnosti. U evolucionističkom eksplanatornom aparatu, osnovno sredstvo otkrića je bio prežitak. Evolucionističko objašnjenje se sastojalo u pronalaženju obeležja koja potiču iz prošlosti, a u sadašnjosti više ne vrše svoju izvornu funkciju. S druge strane, prežitak je bio ne samo sredstvo za „otkrivanje“ prošlosti već i impli-

citno sredstvo za evaluaciju: ako neko obeležje nije preživelo u svom izvornom obliku, to znači da nije bilo sposobno da preživi (Gellner 1987, 52–53). Ako se, blagodareći britkom humoru koji svakako nikad ne manjka Džarviju – koji i sam priznaje da je „sklon poroku sarkazma“ (Jarvie 2006, 304) – i Gellneru, poigramo i primenimo evolucionističku analizu na samu istoriju antropologije, mogli bismo reći da je smrt Dž. Dž. Frejzera, poslednjeg „prežitka“ klasične britanske antropologije, simbolizovala kraj jedne epohe. „Ako je Kralj mrtav, ne može se sumnjati u identitet novog Kralja. Sasvim očigledno, Malinovski je sopstvenu vezu s Frejzerom zamislio kao naslednu vezu sveštenika u Nemiju, kako je Ijan Džarvi davno primetio. Ako je frejzerovski režim stradao s Frejzerom, onda je identitet novog kralja-sveštenika bio očigledan“ (Gellner 1987, 52–53).

Bilo da je novi „kralj-sveštenik“ bio Malinovski ili Boas, imela koja je ubila prethodnog sveštenika antropološke šume bila je ista. U osnovnu nit koja je povezivala nastajuću britansku i američku antropologiju utkana je ideja da kulturna obeležja nije moguće proučavati izolovano. Sa smrću evolucionističkih kraljeva-sveštenika, kako u britanskoj tako i u američkoj antropologiji, stradala je i noseća ideja evolucijskih eksplanatornih aparata, kao i filozofija istorije na kojoj je evolucionizam počivao. Kako je sažeo Evans-Pričard (1983[1962], 46), iako je evolucionistima:

uporedni metod omogućavao da razluče opšte od posebnog i tako klasifikuju društvene pojave, njihova objašnjenja tih pojava jedva [da su] bila nešto više od hipotetične lestvice napretka na čiji su jedan kraj stavljeni oblici ustanova i verovanja koji su postajali u Evropi i Americi devetnaestog veka, a na drugi njihove suprotnosti. Potom je obrazovan redosled stupnjeva koji je trebalo da pokaže kakva je, logički, mogla biti istorija razvoja s kraja na kraj lestvice. Preostalo je samo da se krene u lov po etnološkoj literaturi, na primere kojim će se ilustrovati svaki od tih stupnjeva. Očigledno je da takve konstrukcije ne samo što podrazumevaju moralne sudove već moraju uvek biti proizvoljne. [...] I pored sveg nastojanja na empirizmu u

proučavanju društvenih ustanova, antropolozi devetnaestog veka bili su gotovo isto toliko dijalektični, spekulativni i dogmatični koliko i filozofi-moralisti iz prethodnog stoljeća, mada su bar osetili potrebu – filozofi-moralisti jedva da su je osećali – da svoje konstrukcije podupru obiljem činjeničnog materijala...

Na proučavana verovanja i običaje nije se više mogla primeniti pojednostavljena vrednosna ili evolutivna skala: oni više nisu sagledavani kao iracionalni u kontradistinkciji s aršinom koji nameće „racionalna civilizacija“, niti su više mogli da se smatraju izopačenostima „primitivnog“ načina života koje će iščeznuti s razvitkom civilizacije. Verovanje ili običaj se više nisu mogli svesti na prežitak hipotetičke prošlosti, već je bilo nužno „činjenični materijal“ pronaći na drugom mestu. Nužno ih je bilo posmatrati u odnosu na sveukupnost društva čiji su deo – nužno ih je bilo posmatrati u *kontekstu* u kom nastaju i funkcionišu.

Kako piše Johanes Fabijan, „u antropologiji, na kontekst se poziva kako bi se ukazalo na nedostatke i zablude koji se rađaju onda kad analitičar [...] prodaje generalizacije kao kulturne univerzalije“ (Fabian 1995, 42). Onda kad su antropolozi prestali da prodaju sopstvene generalizacije kao kulturne univerzalije, antropologija je postala *holistička* nauka koja počiva na snažnom kontekstualizmu, a njen cilj je postao opisivanje društava i kultura kao integrisanih celina (Eriksen & Nielsen 2001, 51). Kako sažima Dili, „koncept kulture postao je definišuće obeležje socijalne antropologije nakon Malinovskog, a on je počeo da predstavlja ono što je lokalno, posebno i osobeno, u poređenju s onim što je globalno, opšte i zajedničko“ (Dilley 2002, 449). Kad je reč o interpretaciji istraživačkih nalaza, evolucionističke spekulacije o mestu verovanja ili običaja u nekakvoj grandioznoj razvojnoj shemi valjalo je izbegavati u širokom luku. Evolucionistička objašnjenja označena su kao odveć spekulativna, te su antropolozi morali boraviti na terenu i uživo posmatrati predmet svog proučavanja u što dužem vremenskom periodu. Kad je reč o metodologiji, razvoj holističke antropologije je doveo do ko-

renitih proceduralnih promena budući da etnografi više nisu mogli biti kabinetски istraživači ili putnici u prolazu. Bilo je nužno provesti dovoljno vremena među proučavanimi kako bi se naučio lokalni jezik, kako bi se proniklo u pogled na svet proučavanih i kako bi se razumelo kako su mnogobrojni kulturni elementi međusobno povezani.

Kako piše Zorica Ivanović (2005, 127):

Kao poseban antropološki metod, terensko istraživanje je razvijeno između 1880. i 1915. godine, zahvaljujući, između ostalih, Francu Boasu i posebno Bronislavu Malinovskom, koji je, iako možda nije bio prvi koji ga je primenio, bio prvi koji je ukazao na njegov opšti značaj za disciplinu i razvio metod posmatranja sa učestvovanjem. Cilj Malinovskog je bio da dopre do „domorodačkog“ shvatanja sveta, njihovog razumevanja realnosti što je, kako je smatrao, moguće samo ako se bude *in situ*, ako se nauči lokalni jezik i uključi u život lokalne zajednice.

Kako je to jezgrovito formulisao Milenković (2010, 34; 36):

Rana koncepcija kulturnog relativizma, fokusirana prevašodno na konceptualne i lingvističke aspekte antropološke teorije i etnografske prakse, podrazumevala je metodološki holizam, dugotrajno i minuciozno terensko istraživanje uz obavezno učenje jezika proučavanih, insistiranje na međupovezanosti elemenata kulture u kulturni sistem, kao i opšti smisao postojanja antropologije kao nauke koja nastoji da otkrije, razume i objasni pogled na svet proučavanih „iznutra“, odn. sa stanovišta proučavane kulture, u skladu sa njoj stvojstvenim kategorijama, klasifikacijama, logikom, racionalnošću, itd. Ovakav zaokret imao je jasan političko-ideološki motiv u koncepciji *komparativne objektivnosti*. [...] Ova značajna naučna revolucija u antropologiji podrazumevala je da su isključivo teorijska istraživanja devetnaestovekovnih evolucionista, difuzionista i drugih akademskih ili „kabinetskih“ istoričara i teoretičara kulture nepotpuna, irelevantna, zasnovana na „tipično zapadnim“ interpretativnim modelima, koji elemente kulturne stvarnosti proučavanih izmeštaju iz „njima svojstvenog“

konteksta u pokušaju da kreiraju globalne evolutivne i difuzione šeme, obrasce i tipologije. Tako antropološku relativističku intervenciju u istoriju ideja treba razumeti kao snažno pluralističko suprotstavljanje konceptu kulture kao kultivacije duha, racionalnosti i kreativnosti, kao univerzalne evolucije ljudskih sposobnosti koja kulminira civilizacijom nasuprot tradiciji, tehnološkom i imaginativnom superiornošću nauke nasuprot magiji i sujeverju.

Ono što će biti od suštinske važnosti za dalji metodološki razvoj antropologije jeste to što se u prvim decenijama XX veka na obema stranama Atlantika počela rađati ideja da bi kultura mogla biti *teorijski entitet*. Kultura, dakle, nije više bila isključivo spisak obeležja koja će idealni etnograf popisati i potom predati u ruke idealnom analitičaru koji bi ih iz udobnosti svoje fotelje poslagao na zamišljenoj evolutivnoj skali. Kultura je, naprotiv, postala eksplanatorni entitet koji stoji iza empirijski opažljivih entiteta i koji zapravo može pomoci da taj skup objasnimо i da odgovorimo na pitanja zašto se neka obeležja zadržavaju, a neka odbacuju, zašto jedna zajednica ima baš ta, a ne neka druga obeležja i zašto se pojedinci ponašaju onako kako se ponašaju, a ne nekako drugačije. Za razliku od evolucionističke teorije, teorija etnografije XX veka razvila je prepostavku da je kultura nešto što je zajedničko određenoj grupi: pojedinac se rađa u nekoj kulturi, usvaja je enkulturacijom i prenosi je svom potomstvu. Međutim, s uzdizanjem kulture na status teorijskog entiteta, rodilo se i pitanje kako kulturu definisati (v. Risjord 2007, 404–405). S tim pitanjem, nit koja je premoćivala Atlantik počinje da se grana u nekoliko pravaca.

Na jednoj strani Atlantika, Malinovski je smatrao da kultura zadovoljava osnovne ljudske potrebe za koje je verovao da su univerzalne, to jest, koje je moguće dedukovati iz ne-kakvog „očiglednog“ algoritma. Međutim, čini se da nisu svi antropolozi bili potpuno uvereni u to da je taj algoritam baš tako očigledan. Kako je još ranih tridesetih godina XX veka u Americi tvrdio jedan od najtalentovanijih Boasovih učenika, Sapir, „u opšte mesto da svekolika kultura potiče iz potreba svojstvenih čitavom čovečanstvu veruju svi antropolozi, ali

u njihovom radu to nije demonstrirano“ (Sapir 1949[1933], 595). Negde u vreme kad je Sapir napisao ove redove, na scenu Londonske ekonomski škole je stupio Rejmond Firt. Nešto kasnije je, pišući o svom učitelju Malinovskom, ustvrdio da su antropolozi skloni da svoje lične vrednosti poistovete s izvankulturalnim normama i da se osnov za njihove tvrdnje retko može izvesti iz etnografske građe (Firth 1953, 151). Jedna od tvrdnji koja se takođe ne može izvesti iz etnografske građe, smatrao je Firt, jeste ta da su društva, kao homeostatski ekvilibrijumi, stabilna, to jest, da se ne menjaju. Postalo je jasno da se proučavana društva menjaju zahvaljujući trgovini, političkim interesima ili misionarskoj delatnosti, i da je *promena*, a ne stabilnost, suštinsko svojstvo ljudskog društva (Firth 1944, 20). Kako objasniti promenu? Na temelju metodološkog individualizma, smatrao je Firt.

Firt, po obrazovanju ekonomista, a potom i ekonomski antropolog, tvrdio je da postoji relativno trajno, stabilno ustrojstvo društva (društvena struktura) kojem u antropološkom vokabularu odgovaraju sistematski, vrlo apstraktni termini. S druge strane, postoji znatno „stvarniji“ tok društvenog života (društvena organizacija) koji uključuje čitav spektar izbora što ih pojedinci mogu učiniti u svakodnevnom životu. Firt je verovao da ključ za objašnjenje društvenih promena ne leži u proučavanju apstraktnih principa koji navodno upravljavaju društvenim životom, već, naprotiv, u proučavanju taktičke igre pragmatično nastrojenih *pojedinaca<sup>30</sup>* koji imaju svoje interese i vrednosti, koji prave kompromise ili se međusobno sukobljavaju (Firth 1953; 1975).<sup>31</sup>

- 
- 30 Za kontinuitet Firtove teze u savremenoj antropologiji u delu autora poput, na primer, Štuhlika, da pojedinci nisu „roboti koji slede zadate kulturne obrascе“, već ih valja pojmiti kao „potencijalne nekonformiste“ čije ponašanje može odstupati od društvenih normi, a da pritom te norme ne razara, kao i za kontinuitet teze da objašnjenje delanja treba tražiti u strateškom izboru pojedinaca, v. Ignjatović i Bošković 2018, 23–25; 30–31.
- 31 Trebalo bi napomenuti da je Firt pripadao tzv. formalističkoj školi ekonomski antropologije (v. Eriksen & Nielsen 2001, 83–85). Naime, počev pre svega od pedesetih godina XX veka, ekonomski antropolozi, istoričari i sami ekonomisti počeli su da se dele na formaliste i

Firtov individualistički udarac poljuljaо je do tada go-to neupitnu, ontološku i metodološku, holističku osnovu funkcionalizma. S druge strane, Evans-Pričard, koji je 1946. godine nasledio Redklif-Brauna na Oksfordu, funkcionalistička je zamerala to što čitava funkcionalistička građevina počiva na „pukoj pretpostavci da su ljudska društva onakvi sistemi kakvi se tvrdi da jesu“ (Evans-Pričard 1983[1962], 52). Funkcionalistička teorija Malinovskog, tvrdio je on, „smatra da nijedan deo društvenog života ne bi mogao da bude drugačiji nego što je i da svaki običaj ima društvenu vrednost, čime uvećava svoj naivni determinizam i grubi teleologizam i pragmatičnost“ (ibid.). Evans-Pričard je Malinovskom prigovarao zbog nečega „što liči na staru doktrinarnu filozofiju doba prosvećenosti i teatralnih antropologa devetnaestog veka“, to jest, zbog toga što se prilikom konstruisanja sopstvenog predmeta proučavanja i sopstvenih metodoloških modela ugleda na prirodne nauke (ibid., 53; 64; kurziv N.K.):

Svesno ili nesvesno, od nastanka svoje discipline, pod uticajem pozitivističke filozofije, socijalni antropolozi nastojali su izričito ili prečutno, i uglavnom još *nastoje da dokazu* – jer na to se stvar svodi – *kako je čovek automat*, i da otkriju socioške *zakone* pomoću kojih se njegovi postupci, ideje i verovanja mogu objasniti i na osnovu kojih se mogu *predvideti i kontrolisati*. Ovaj pristup podrazumeva da su ljudska društva prirodni sistemi koji se mogu svesti na promenljive veličine. Zato su antropolozi uzimali za uzor neku od prirodnih nauka i okretali leđa istoriji, koja čoveka posmatra drugačije i, poučena iskustvom, *izbegava*

---

supstantiviste. Formalisti su tvrdili da se pojedinci uvek i svuda poнашају racionalno. Nezavisno od toga da li je u pitanju ekonomska transakcija ili neki drugi vid društvene interakcije, pojedinci, prema formalistima, nastoje da uvećaju sopstvenu korist, te se ekonomija može posmatrati kao univerzalno svojstvo ljudskog ponašanja, a maksimizacija kao jedini vid ekonomske racionalnog ponašanja. S druge strane, supstantivisti su tvrdili da taj vid ekonomskog ponašanja, za koji formalisti tvrde da je univerzalan, jeste zapravo samo jedan vid ekonomskog ponašanja koji varira shodno istorijski promenljivom društvenom ustrojstvu proizvodnje, razmene i potrošnje. Nije teško uočiti da je spor između formalista i supstantivista samo produžetak *Methodenstreit-a* započetog u XIX veku (v. Kulenović 2014).

*sve krute formulacije.* [...] Pozitivizam lako vodi u pogrešnu etiku, malokrvni naučni humanizam ili – kao dobar primer služe Sen Simon i Kont – u erzac-religiju.

Cilj antropologije pre se sastoji u tome da jedan oblik kulture prevede na drugi, smatrao je Evans-Pričard. Pritom, društvenu strukturu (ili kulturu) ne treba shvatiti kao empirijski entitet koji valja otkriti u etnografskoj „stvarnosti“: umesto toga, ona je nevidljivi entitet koji leži iza opažljive stvarnosti, ona je selektivna, „maštovita sinteza samog antropologa“ (ibid., 56–58).

Ključne optužbe na račun funkcionalizma takođe su i ključne tačke individualističko-holističkog spora koji se u britanskoj antropologiji vodio od kasnih tridesetih godina. Nai-me, postavilo se pitanje koje će se, podgrejano političko-ideološkom raspravom, razbuktati šezdesetih godina XX veka: šta je zapravo ono za čim se traga u objašnjenju – da li tragati za uzrocima kontinuiteta i *stabilnosti* ili za uzrocima *promene* i diskontinuiteta? Da li, pritom, stabilnost objasniti delovanjem nekakve „apstraktne logike društva“ koja bi objasnila njegovu samoregulaciju, stabilnost i samoreprodukciјu ili pak promenu objasniti verovanjima/delanjem, ili čak sukobima, mnogobrojnih *pojedinaca* koji u tom društvu veruju i delaju? Isto tako, postavilo se pitanje ko, i iz koje pozicije (moći), „izmišlja“ kulture i kakve implikacije takve „maštovite sinteze samog antropologa“ imaju u stvarnosti? Pritom valja naglasiti da se individualističko-holistički spor u ovoj inkarnaciji odvijao u izrazito kritički nastrojenoj atmosferi koja počinje šezdesetih godina XX veka – atmosferi sveprožimajućeg nezadovoljstva koje je pratilo puls nezadovoljstva Vijetnamskim ratom, borbe za građanska prava i prava žena, studentskih protesta, demontiranja kolonijalnih carstava, prepletenih s učenjima inspirisanim Marksom, ženskim, postrukturalnim i postkolonijalnim studijama i drugim kritički nastrojenim školama. U tom ambijentu, isprva usmerena na zapadno (kolonijalističko, kapitalističko) društvo, kritika je proširena na prosvjetiteljstvo, nauku i modernizam kao potporne stubove u legitimizovanju i perpetuiranju sveprisutne nejednakosti

i odnosa subordinacije i dominacije, na antropologiju i na njen ključni koncept – kulturu (v. Milenković 2007c, 2009a; Lewis 1998; cf. Kulenović 2016, 58).

Dok je Malinovski odabrao da se usredsredi na stabilnost, Firt je odabrao da se usredsredi na promenu. Tvrđio je da odluke koje *pojedinci* donose imaju „društvene posledice – društveni odnosi se stvaraju ili menjaju ili prilagođavaju kao rezultat učinjenih izbora“ (Firth 1953, 146). Objasniti stabilnost (ili promenu) društva kao proizvod volje ili name-re pojedinaca nije nikakav problem – naprotiv, taj tip objašnjenja jeste cilj individualističkih eksplanatornih strategija. Međutim, objašnjenje stabilnosti koje se poziva na nekakvu apstraktну logiku, volju ili namere nekakvog metaentiteta kao što je društvo, koje iz perspektive individualista bilo ne postoji ili ne može imati delatnu moć, veliki je problem. Poslužimo li se ilustrativnim primerom, uočićemo da poštovanje istih ili sličnih božićnih običaja podrazumeva da neki *ljudi* u januaru ili decembru rade iste ili slične stvari i da je potrebno *objasniti zašto ti ljudi* svakog januara ili decembra obavljuju iste ili slične rituale. Drugim rečima, „stabilnost zahteva objašnjenje, ona je dostignuće, a ne dar prirode“, te je, shodno tome, funkcionalistička doktrina stabilnosti, „ako je uopšte empirijska“, „u najboljem slučaju poluistinita“, dok je stabilnost problem koji zahteva objašnjenje (Gellner 1987, 67–68).<sup>32</sup>

Kako ocenjuje Džarvi, funkcionalizam je obećavao da će antropologiji podariti nov, moćan metod i – mada su „transformacija i poboljšanje antropološke prakse bili do-bri“, „nova pseudoteorijska dogma je bila loša“ (Jarvie 2000, 253). Naime, Džarvi tvrdi da funkcionalizam postaje upitan onda kad funkcionalisti „*obrću* ono što Popper naziva *nena-meravanim* posledicama delanja“ (Jarvie 1961, 11). „Opasni teleološki obrt“ nastupa onda kad se nenameravane posledice delanja pojedinaca sagledaju kao da je „*funkcija datog*

32 Za eksplanatorne domete i prednosti metodološkog individualizma u antropologiji u okviru domaće naučne produkcije v. Ignatović i Bošković 2018.

*institucionalizovanog delanja da izazove date (nenameravane) posledice“ jer „korišćenje ‘funkcije’ u tom smislu implicira da su posledice tog delanja nameravane; a to što su nameravane znači da ih je namerio neko ili nešto, što dalje implicira postojanje nekakvog natpojedinca čije su ih pobude, svrhe ili namere izazvale.* To prkosi metafizičkoj teoriji,<sup>33</sup> koja je potkrepljena čvrstim dokazima, da su *pojedinci jedini delatni akteri društva*“ (ibid., 12). Teleologija i tautologija funkcionalizma postajale su sve očiglednije. Navodni funkcionalistički zakoni postali su upitni, a uporedo s tim su upitni postali i temelji na kojima je izgrađen funkcionalistički ideal naučnosti. Pritom je teza da se društva samoreprodukuju imala smisla samo pod uslovom da se proučavana društva ne menjaju. Međutim, bivalo je sve jasnije da se proučavana društva ne-prekidno menjaju.

Na drugoj strani Atlantika, Boas razrađuje holističku ideju da se pojedinačni kulturni elementi mogu razumeti samo u kontekstu kulture čiji su deo. Značaj i značenje pojedinačnog kulturnog obeležja određeno je kontekstom koji tvore ostali elementi date kulture. Centralno pitanje koje je Boas, pod neokantovskim uticajem, postavio bilo je pitanje kako strukturišemo znanje o svetu koji nas okružuje. Ustvrdio je da je „apsolutno neophodno proučavati ljudski um u svim njegovim različitim istorijskim i, šire govoreći, etničkim okruženjima“ (prema Stocking 1968, 160). Suprotstavljujući se rasi kao eksplanatornom konceptu, Boas je tvrdio da se razlike u ponašanju pripadnika različitih zajednica mogu objasniti kulturnim razlikama. Pojedinci se ponašaju slično jer dele određen, kulturom generisan skup ideja. Za razliku od funkcionalista koji su u središte svog istraživanja stavljali neposredno opažljivo ponašanje, Boas je ponašanje video kao kulturom generisane ideje na delu. Polazeći od prepostavke da se neko kulturno obeležje može razumeti samo u

33 Džarvi je, naravno, svestan da se metafizičke teorije ne mogu opovrgnuti. On ih „kritički razmatra“ (ibid.), braneći svoje teze ontološkim individualističkim postavkama Hajeka, Popera i Votkinsa (v. nap. 3 u njegovom tekstu).

sklopu veće skupine kulturnih obeležja kao i prepostavke da kultura uslovjava ponašanje, Boas je konceptu kulture počeo pridavati eksplanatornu moć (v. Risjord 2007, 404–405). On je, naime, govoreći o „važnom problemu odnosa pojedinca i društva“, tvrdio: „Delanje pojedinca u velikoj je meri determinisano njegovim društvenim okruženjem, ali i njegove aktivnosti utiču na društvo u kome živi i mogu podstaći promene njegove forme. Ovo je očigledno jedan od najvažnijih problema kojima se treba pozabaviti prilikom proučavanja kulturnih promena“ (Boas 1940, 285).

Međutim, Boas nikad nije izgradio sistematsku teoriju kulture. Njegovo poimanje kulture bilo je obeleženo „trajnim dvojstvom“ (Stocking 1968, 214): osciliralo je između viđenja kulture kao nasumično nagomilanog skupa pojedinačnih elemenata i kulture koju je, na Herderovom tragu, razumeo kao „duh“ naroda koji te elemente objedinjuje u jedinstven „duhovni totalitet“ (Handler 1983, 208–209).

Budući da je misao „papa Boasa“ o ovom pitanju nedovoljno precizna, istorijska rekonstrukcija njegovog stava o prirodi odnosa kulture i pojedinca i danas je lišena šireg konsenzusa.<sup>34</sup> Na primer, zalažući se za „neoboasovsku“ antropologiju, Luis i Orta tvrde da Boas, uprkos svom uverenju da kultura uslovjava način mišljenja i ponašanja onih koji joj pripadaju, kulturu *nije* smatrao nadorganskim entitetom koji natkriljuje pojedinca, kao i da je bio svestan uloge koju u objašnjenju kulturnih promena treba pripisati *pojedincu* (Lewis 2001a; Orta 2004). S druge strane, Verdon tvrdi da pomnije čitanje Boasovih radova – koje neki istoričari discipline smatraju prvim holističkim manifestom u oblasti proučavanja kulture – otkriva da je taj holizam samo deklarativan (Verdon 2006). Naime, on iznosi tezu da Boasov pristup odlikuje „atomistički transcendentalni kulturalizam“ (*ibid.*, 298), to jest, neka vrsta aistorijske antropologije na tragu prirodne istorije lineovskog tipa, u kojoj se kulturni atomi kreću i spašaju bez ikakvog reda i gde *nema mesta za pojedince* koji bi

34 Ta vrsta neslaganja veoma ilustrativno potkrepljuje tezu da je i sama istorija antropologije antropološki problem.

svojim osećanjima, mišljenjima ili interesima uticali na kulturne promene. I sami Boasovi učenici imaju sukobljene poglede na *ontološki status kulture, na prirodu odnosa kulture i pojedinca, kao i na eksplanatorne mehanizme discipline*.

Pritom je, kako ističe Haris, Boasu i njegovim učenicima bila svojstvena političko-ideološka orientacija karakteristična za liberalizam levog centra: verovali su u demokratiju, maksimalnu slobodu pojedinca i otvorenost društva i istorije (Harris 1968, 298–299). Međutim, koncept kulture – koji je bio od suštinske važnosti za podrivanje rasizma – prkosio je toj orientaciji zbog svojih determinističkih i antidemokratskih implikacija, što je paradoks koji će burno izbiti na površinu šezdesetih godina XX veka, a posebno u njegovim poslednjim decenijama, kada na scenu stupa kritika esencijalizujućeg, homogenog, statičnog koncepta kulture. Ako enkulturacija određuje kako će pojedinac misliti i živeti, ostaje li mesta za slobodu pojedinca?<sup>35</sup> Kako revolucija ne bi pojela svoju decu i kako bi se izbegla ista ona antidemokratska i deterministička zatvorenost protiv koje je koncept kulture prvobitno i stvoren, moguće je bilo:

- (a) naglasiti kreativnu ulogu pojedinca, kao aktivnu silu koja utiče na kulturnu promenu ili
- (b) naglasiti da se pojedinci ne moraju nužno držati vladajućih kulturnih obrazaca.

35 Osim stereotipne slike o Boasu kao analitički jalovom sakupljaču recepata za pripremu jela od bobica naroda Kvakijutl, postoji i stereotipna slika o Boasovom integracionističkom, uniformističkom, esencijalističkom poimanju kulture koje iz vidokruga izostavlja pojedince, njihove međusobne razlike i interakciju pojedinaca i društva/kulture. Nastojanje da se kao empirijski neutemeljeno odbaci zapažanje da je „neobično što je jedan tako liberalan čovek imao tako malo razumevanja za pojedinca“, a da se odbrani tvrdnja da je Boas čak bio „opsednut“ pojedincem, pojedinačnošću, varijacijama i međudejstvom pojedinaca i njihovih društava/kultura, može se pronaći kod Herberta Luisa (Lewis 2015). Luisovu interpretaciju možda najvernije ilustruje sledeći Boasov stav: „Običaj da pojedinca poistovećujemo s nekom klasom, zbog njegovog telesnog izgleda, jezika ili manira uvek mi se činio prežitkom varvarskog, ili bolje rečeno, primitivnog načina mišljenja“ (ibid., 30).

U razdoblju između 1920. i 1950. godine, u američkoj antropologiji je nastalo ni manje ni više nego 157 definicija kulture (Kuper 1999, 57).

Kako ističe Darnelova: „Ako je ikad postojalo jedno opšte obeležje boasovske paradigme, bio je to koncept kulture. Taj je koncept svakako bio sredstvo legitimizovanja autonomije discipline. [...] Rezultat se ogledao u izbegavanju širokih teorijskih sinteza u korist jasnog predmeta proučavanja antropologije – kulture“ (Darnell 1998, 274–276; 289). Međutim, rasprava koju su vodili Boasovi sledbenici može se posmatrati kao test saglasja boasovske „paradigme“ oko pitanja:

- (a) Kako bi „kosmografski“ ili istorijski pristup trebalo da izgleda?
- (b) Na šta bi taj pristup trebalo da referiše, to jest, da li je kultura fenomen *sui generis* ili je pak proizvod ideja i ponašanja pojedinaca?
- (c) Da li, posledično, znanje o kulturi zavisi od znanja o pojedincima?
- (d) Da li su kulture osobene celine ili su pak proizvod etnografske analize?

Na jednoj strani su se našli holisti poput Alfreda Krebera, dok su se na drugoj našli individualisti poput Edvarda Sapira, Pola Radina i Aleksandra Goldenvajzera.

Najsnažnija ontološka odbrana kulture kao entiteta koji poseduje vlasititi metafizički status svakako je slavni esej *The Superorganic* Alfreda Krebera (Kroeber 1917), jednog od prvih Boasovih doktoranada na Kolumbiji. Kreber je nastojao da uspostavi antropologiju kao legitimnu društvenu nauku i da joj obezbedi konceptualnu autonomiju. Baštinio je Boasovu ideju o značaju kulture u oblikovanju mišljenja i delanja njenih pripadnika, ali je tu poziciju radikalizovao do tačke kulturnog determinizma (v. Goldenweiser 1917).<sup>36</sup>

36 Kreber je tu poziciju ublažio tridesetak godina kasnije. S jedne strane, verovatno pod uticajem kritika koje će na njegov račun najpre uputiti Sapir (1917), a s druge strane, verovatno zato što je kulturni determinizam bio nespojiv s njegovim idejama o kreativnosti pojedinaca.

Kako je u domaćoj analizi Kreberove genealogije ideja već istakao Škorić (2016, 91), Kreber je:

[...] upravo preko koncepta superorganskog želeo da po-kaže kako je to razlog postojanja antropologije kao nauke. Ukoliko ne postoji domen stvarnosti koji možemo označiti kao superorganski i pronaći neke njegove specifičnosti, antropologija nema razlog svog postojanja jer se ne razlikuje od biologije. [...] Hereditizam je doživeo svoj vrhunac, na-ročito teorijom hromozoma, i do 1917. godine jedina pre-ostala strategija odbrane antropologa od biološkog deter-minizma bila je proglašenje potpune nezavisnosti kulturne antropologije od biologije.

Iako je bio evolucionistički raspoložen kad je reč o biološkoj evoluciji, Kreber je bio protivnik redukcionističkog preslikavanja bioloških objašnjenja na sociokulturalni domen. Kako bi izbegao biološki redukcionizam, razvio je teoriju istorije koja je zasnovana na osobenosti „nadorganskih“ dimen-zija prirode. Tvrđio je da su evolucionisti svoja stanovišta te-meljili na pogrešnoj analogiji između organskog i društvenog nasleđivanja. Kreber je, nasuprot evolucionistima, smatrao da je jaz između organskog i društvenog podjednako veliki kao i jaz između organskih i neorganskih aspekata prirode. Iz njegove perspektive, proučavanje organskih aspekata čoveka jeste zadatak biologije i psihologije koje proučavaju pojedin-ce *kao pojedince*. S druge strane, domen proučavanja antro-pologije, shvaćene kao istorijska disciplina, jeste proučavanje civilizacijskih obrazaca koji postoje na nadorganskom nivou, nezavisno od pojedinaca koji te obrasce prenose.

Kreber se – podstaknut prevashodno politikom uspo-stavljanja autonomije discipline tako što će se omeđiti osobe-ni deo „stvarnosti“ koji bi antropologija proučavala – držao

---

Naime, dok je Kreber isprva tvrdio da velike izume u istoriji ne treba objašnjavati kao izume pojedinaca, već kao kulturne događaje, kasni-je je tvrdio da ljudi poseduju sposobnost da se izdignu iznad kulture, da utiču na nju i kreativno je poboljšavaju (v. Hač 1979, 125–153). Kreber je jednom prilikom privatno ustvrdio da mu je muka od priče o nadorganskom i naglas je poželeo da nikad ništa o tome nije ni napisao (Rolston 2003, 8).

ontološkog holizma. Smatrao je, naime, da je kultura fenomen u potpunosti *sui generis*, nesvodiv na nivo pojedinca. Na temelju *ontološkog* holizma, izveo je zaključak metodološke prirode o validnom tipu *objašnjenja* u antropologiji – metodološki holizam. Zastupajući dualizam karakterističan za kritiku prosvjetiteljskog objašnjenja mehaničkim zakonima, tvrdio je da je, budući da kultura poseduje osoben metafizički status, nužno upotrebiti i osobene metode za njeno objašnjenje. Kreber je tu osobenost razumeo kao liniju razgraničenja između prirodnih i „istorijskih“ nauka (Kroeber 1917, 207–208):

Mehanička nauka je za kratko vreme postigla čuda sve kruće se držeći svojih osobenih metoda, ne videći granice primeni tih metoda. Međutim, iako je to sredstvo poslužilo svrsi, to ne umanjuje vrednost drugih svrha ili primenljivost drugih sredstava za te druge svrhe. [...] Društveno je naučno svodivo, ali je svodivo kroz pojedinca – organskog i psihičkog pojedinca. Istorija se bavi društvenim svodeći ga na društveno bez posredovanja pojedinca. [...] Pošto, dakle, postoje dva puta intelektualnog pregnuća u istoriji i u nauci, svaki sa svojim zasebnim ciljevima i skupovima metoda; i pošto samo njihovo međusobno brkanje dovodi do sterilnog poricanja; stoga se moraju priznati dve različite evolucije: evolucija supstance koju nazivamo organskom i supstance koju nazivamo društvenom.

Kultura je, iz Kreberove vizure, ključno obeležje „nadruganskog“ domena, a taj domen iziskuje osobene metode analize. Naime, objašnjenje kulture i društvenog ne može se redukovati na biološka, rasna i psihološka objašnjenja, već se kultura, tvrdi Kreber, može objasniti isključivo putem sebe same, to jest, putem drugih kulturnih elemenata. „*Omnis cultura ex cultura*“, nadovezao bi se Robert Louvi. S druge strane, proučavanje pojedinca *ne spada* u delokrug proučavanja antropologije, već psihologije, koju je video kao proučavanje izdvojenog pojedinca. Iako je društvo proizvod ljudske intelektualne aktivnosti, ono ne funkcioniše na nivou pojedinca (ibid., 200–201):

Otkriće kiseonika pripisuje se i Pristliju i Šeleu; [...] Lajbnic je 1684, a Njutn 1687, formulisao infinitezimalni račun. [...] Čak se i do Južnog pola, na koji nikad ranije nije stupila ljudska noga, stiglo dvaput za jedno leto. Čitava bi se knjiga mogla napisati, za samo nekoliko godina truda, puna beskrajno ponavljane ali svagda nove akumulacije takvih slučajeva. Kad prestanemo da izum ili otkriće posmatramo kao neku mističnu, urođenu sposobnost pojedinačnog uma koji je soubina nasumično bacila u vreme i prostor; kad pažnju usmerimo na jednostavniji odnos između jednog takvog iskoraka i ostalih; kad se, ukratko, težište interesovanja sa biografskih podataka o pojedincu koji mogu biti izrazito umetnički, moralno-didaktički ili psihološki razumljivi svesrdno prenesti na društveno, dokazi za ovaj stav postaju nebrojeni, a prisustvo veličanstvenog reda koji prožima civilizaciju neodoljivo jasno.

Mada je Kreber najveći deo svoga rada o „nadorganском“ posvetio neprimenljivosti metoda biološke ili organske evolucije na proučavanje društvenih fenomena, njegovo stanovište o kulturi kao „nadorganskoj“ naći će se u središtu uzavrelog spora koji će, mada pod drugim imenima, potresati antropologiju i tokom sledećeg veka (cf. Hanson 2004).

Kreberov „jeretički“ esej – kako ga je nazvao Haris (Harris 1968, 327) – koji je kulturu sagledao kao jedini izvor antropološkog objašnjenja, pobudio je izravnu reakciju Sapira, Radina i Goldenvajzera koji su nastojali da razviju teoriju kulture u kojoj središnju ulogu i pokretačku silu čini *pojedinač*. Sapir se, iste godine kad je izašao Kreberov esej o „nadorganskoj“ prirodi kulture, zapitao „Da li nam je potrebno nadorgansko?“ (Sapir, 1917). Sapirovi odgovori su bio – nije. On se jeste složio s Kreberom da je metodološko uobičavanje društveno-humanističkih nauka prema modelu prirodnih nauka neopravdano jer (ibid., 441):

Istraživača kulture ništa ne nervira više nego to da mu se, kao lek protiv njegovih navodno aljkavih metoda, na nos nabijaju metodi egzaktnih nauka. On veruje da se bavi potpuno drugaćijim poretkom stvari i da se direktno poređenje dveju grupa disciplina ne može uzeti u obzir. Izgleda

da je takva iznerviranost bila emotivni podsticaj za veoma zanimljivu raspravu dr Krebera o „superorganskom“.

Ali, iako se Sapir slagao s Kreberom da je domen stvarnosti koji proučavaju društveno-humanističke nauke osobeni te da je, stoga, nužno stati u odbranu metodološkog pluralizma, saglasje između ove dvojice predstavnika Boasove škole počinje da čili onda kad se postavilo ontološko pitanje *kako je konstituisana ista ta stvarnost na koju antropologija kao istorijska disciplina treba da referiše. Posledično, postavljeno je pitanje kome pripisati delatnu moć – pojedincu ili društvu?* Kreber i Sapir su se, shodno odgovoru na prethodno pitanje koje pripada domenu ontologije, radikalno razlikovali u odgovoru na pitanje koje pripada domenu metodologije: šta bi trebalo postaviti kao eksplanatori fokus discipline? Sapir je tvrdio da je Kreber otišao dalje nego što je potrebno, zbog čega je prevideo značajan doprinos *pojedinaca* kulturnim procesima (ibid., 442, 443):

Tačno je da je sadržaj pojedinačnog uma tako nadmoćno oblikovan društvenim tradicijama koje baštini da se čisto pojedinačni doprinos čak i izrazito originalnih umova može učiniti utopljenim u celinu kulture. [...] Samo je pojedinac taj koji zaista misli i dela i sanja i buni se. [...] Uza sve dužno poštovanje prema društvenim naukama, neću oklevati da kažem da značajan deo kulturnog razvoja ili tendencije, pre svega u religijskoj i estetskoj sferi, u krajnjoj analizi jeste delom proizvod ili daleka posledica osobnosti neke značajne ličnosti. [...] Dovoljno je da samo ozbiljno razmislimo šta ljudi poput Aristotela, Isusa, Muhameda, Šekspira, Getea, Betovena znače za istoriju kulture pa da odustanemo od toga da se bez oklevanja posvetimo neindividualističkim objašnjenjima. Ne mogu ni na trenutak da poverujem da su te ličnosti samo marionete opštih kulturnih strujanja. [...] Ako takvo tumačenje značaja pojedinka uvodi u istoriju kulture odvratni element „slučajnosti“, tim gore po društvene naučnike koji se pribojavaju „slučajnosti“.

Sapir se protivio Kreberovim stanovištima koja „konzerviraju“ kulturu kao statičnu datost (Bishop 2000, 35). Nje-

govo previđanje dopinosa pojedinca kulturnim procesima okarakterisao je, u drugom tekstu, kao „apstrakcionistički fetišizam“ koji počiva na „dogmatizmu i klimavoj metafizici“ (Sapir prema Darnell 1997, 46).

Za razliku od Krebera, Sapir se držao antiesencijalističke pozicije tvrdeći da *društvo i kultura ne postoje* kao ontološki objektivni fenomeni u stvarnosti nezavisnoj od pojedinca, te da, sledstveno, ne mogu imati delatnu moć. Naprotiv, društvo i kultura pripadaju domenu *simboličke* stvarnosti koju kreira ljudska misaona delatnost (Sapir 1917, 444; kurziv u originalu; podvukla N.K.):

Društveno je samo određena, u filozofskom smislu nasumična ali u ljudskom smislu neizmerno značajna, *selekcija* ukupnog skupa fenomena koji se, idealno posmatrano, mogu svesti na neogranske, organske i psihičke procese. Društveno je samo ime za te reakcije ili tipove reakcija čije trajanje zavisi od kumulativne tehnike transfera koji zovemo društveno nasleđivanje. Funkcionisanje te tehnike pak ne zavisi od neke naročito nove „sile“. [...] Stoga, društvene aktivnosti koje definišem kao određenu grupu reakcija u krajnjoj analizi zavisnih od povećanja samosvesti, ne proističu iz stvaranja jednog novog, objektivnog principa postojanja. Diferencijalna karakteristika društvene nauke stoga u potpunosti leži u sferi vrednosti, a ne u pristupanju nerešivo osobenog predmeta proučavanja.

U istom tekstu Sapir je odao dužno priznanje neokantovskom filozofu Hajnrihu Rikertu i oslonio se – doduše, samo implicitno – na Boasov tekst (1887) o razlici između pristupa fizike i pristupa kosmografije. Oslanjanje na neokantovsku epistemološku poziciju, koja tvori osnov i Boasovog teksta, Sapiru je omogućilo da ustvrdi da Kreberova distinkcija između pojedinca i istorije, s jedne strane, i organskog i društvenog, s druge strane, *ne počiva na ontološkoj razlici* inherentnoj prirodi po sebi, već na razlici koja proističe iz interesovanja istraživača i kognitivnih vrednosti koje on pripisuje određenom tipu istraživanja.

Neokantovska epistemološka pozicija stoji u temelju kritike postvarenog koncepta kulture kakav je zastupao Kreber, u osnovi Sapirovo razumevanja uloge istraživača u konstrukciji predmeta proučavanja istorijskih nauka, kao i u osnovi njegovog insistiranja na proučavanju pojedinaca i njihovog iskustva kao predmeta antropološke analize. Priroda kulture ne leži, dakle, u nekom izvan pojedinca postojećem ontološkom domenu, već u njenom simboličkom ustrojstvu koje treba da zadovolji kognitivne, estetske i ekspresivne potrebe pojedinca. Iz Sapirove antiesencijalističke perspektive, koja hronološki prethodi Poperovom antiesencijalizmu,<sup>37</sup> kulturne celine nisu ništa drugo do *analitičke konstrukcije istraživača* koje, izvan uma antropologa, nemaju ni ontološko utemeljenje, niti postoje kao celine, niti nešto autonomno „čine“ u svetu fenomena. Kada antropolozi govore o kulturi, tvrdi Sapir, oni zapravo govore o analitičkim modelima koje *sami konstruišu* na osnovu opažene ljudske interakcije, a za potrebe analize. Međutim, kad antropolozi, poput Krebera, iznose stanovište da kulture, kao nadorganske celine, postoje iznad i izvan pojedinaca, oni *postvaruju sopstveni analitički*

37 Poper koristi termin „esencijalizam“ kao zamenu za ono što se obično naziva nominalizmom, smatrući da nominalizam/esencijalizam, koji se mahom odnosi na klasičan problem univerzalija u filozofiji, zapravo krije kvalitativno isti metodološki problem univerzalnih zakona i njihove istinitosti. Otud i sintagma „metodološki esencijalizam“ (v. Poper 1991[1976], 23–39). Naime, budući da problem univerzalija ima implikacije u metodologiji, Poper drži da su holisti nužno metodološki esencijalisti koji, kako bi objasnili fenomene, nastoje da prodru do suštine stvari, postavljajući pitanja poput „šta je materija?“, „šta je pravda?“ i sl. Oni veruju da će na taj način otkriti stvarnu suštinu fenomena, koja se smatra preduslovom istraživanja budući da se (neosnovano) veruje da, kako bismo uopšte bili kadri da govorimo o promeni ili o razvoju (društva, nacija, države, itd.), moramo pretpostaviti nepromenljivu suštinu, neku vrstu identiteta u promenljivim stvarima. S druge strane, metodološki nominalisti (kao što je Poper) smatraju da su pitanja tipa „šta je (nešto)?“ zapravo pseudopitanja i umesto toga postavljaju pitanja tipa „kako?“ i „zašto?“, poput: „kako se ponaša ovo parče materije?“ (Poper 2009[1957], 37–44).

*model tretirajući ga kao ontološki postojeću stvarnost koja se potom koristi da objasni iste one ljudske interakcije na osnovu kojih je model kao analitička konstrukcija i izgrađen.* Upravo ta greška, po Sapirovi mišljenju, omogućava antropoložima da entitetu kulture suprotstave entitetima pojedinaca i da usvoje pogrešno stanovište da kultura upravlja pojedincem i primorava ga da se ponaša na društveno prihvatljiv način (v. Preston 1966; Handler 1983; 1988). Drugim rečima, postalo je jasno da postuliranjem *kulture* kao ontološki stvarnog entiteta koji poseduje sopstvenu logiku, logiku koja ujedno čini i ključ za antropološko objašnjenje, pojedinac postaje „rob sopstvenih kreacija“ i, pritom, „svoje ropstvo pravda hipostatiziranjem kulture i postuliranjem nepersonalnog, kulturnog determinizma kome se mora povinovati i potčiniti“ (Bidney 1942, 457).

S druge strane, Sapir je ne samo izvršio napad na ontološki holizam i – zahvaljujući tom napadu – na metodološki holizam, nego je i anticipirao kasniji, prevashodno sociopolitičkim i etičkim činiocima motivisan, napad na holistički, statični, omeđeni, homogenizujući koncept kulture koji su, počev od šezdesetih godina XX veka, vršile kritička, feministička, scijentistička, neomarksistička, postkolonijalna, postmoderna i, konačno, postkulturna antropologija. Naime, ontološki holizam je, iz Sapirove perspektive, bio nedopustiv ne samo zbog toga što društva „ne postoje“ te, samim tim, ne mogu imati delatnu moć, već i zbog toga što postvarivanje društva ili kulture *esencijalizuje* njene pripadnike. Sapir je doveo u pitanje pretpostavku da postoji „tipični“ predstavnik određene zajednice. Stoga je postvarivanje kulture vodilo *zamagljivanju varijabilnosti* pojedinačnih interpretacija kulturnih simbola. Antropologija se ne bavi (Sapir 1949[1931/1938], 104; 579; kurziv N.K.):

[...] ni društvom, ni uzorcima primitivnih ljudi, ni po-prečnim presekom istorije primitivne kulture, nego ograničenim, iako 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 koja, 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 veoma zapetljana mreža delimičnog ili potpunog razumevanja među članovima svake organizacione jedinice različite veličine i kompleksnosti [...] Ono je *samo prividno statičan* skup društvenih ustanova; njega zapravo svakodnevno *oživljavaju i kreativno reaffirmišu* određeni činovi komunikacije koji se odvijaju između pojedinaca koji u njima učestvuju. Stoga, *nije moguće reći da Republikanska stranka postoji* kao takva, već da postoji samo u meri u kojoj se ona gradi i potvrđuje jednostavnim komunikacijskim činovima poput onih kad Pera Perić glasa za republikance, prenoseći na taj način određenu poruku, ili kad se nekoliko pojedinaca nađe na određenom mestu u određeno vreme kako bi jedni drugima preneli ideje i utvrdili stvarni ili zamišljeni nacionalni interes, koji će se pojaviti mnogo meseci kasnije u diskusiji na skupu članova stranke.

Na Sapirovu kritiku esencijalizujućih svojstava kulture nadovezao se tridesetih godina XX veka, znatno pre „krize“ savremenog koncepta kulture, Pol Radin, smatrajući da treba izbjeći grešku koja se sastoji u brkanju antropoloških koncepata i kategorija sa stvarnim događajima i ljudima (Radin 1933, prema Harris 1968, 299–230):

Mi se bavimo specifičnim, a ne uopštenim muškarcima i ženama, i specifičnim, a ne uopštenim događajima. Prepoznavanje specifičnih muškaraca i žena za sobom bi trebalo da povlači i shvatanje da postoje razne vrste pojedinaca i da nije, na primer, Krou Indijanac rekao to i to ili izgovorio tu i tu molitvu, nego određeni Krou Indijanac. Upravo ta distinkcija jeste suština svekolike istorije i upravo je to etnologija dosad previđala.

Ako opisuje „uopštene“ muškarce i žene, tvrdio je Radin, antropologija ostaje šuplja apstrakcija lišena empirij-

skog utemeljenja. Radinovo delo nikad nije ostvarilo uticaj kakav su imali radovi drugih Boasovih učenika, poput Krebera, Sapira, Louvija – o Margaret Mid i Rut Benedikt da i ne govorimo. Međutim, na talasu „refleksivnog zaokretna“ i sve glasnije kritike homogenizujućeg koncepta kulture od šezdesetih, a posebno od osamdesetih godina XX veka, Radinove tvrdnje da smo „mi uvek deo kulturnih činjenica koje opisujemo“ i da je nužno otkriti subjektivna značenja koja pojedinačni (ali nikako i „tipični“) predstavnici kulture pripisuju svetu što ih okružuje počele su da zauzimaju sve značajnije mesto u udžbenicima posvećenim istoriji antropološke teorije kao preteče autorefleksivne, dijaloške, više-glasne antropologije (v. Eriksen & Nielsen 2001, 58; Lowrie & Boyer 2013, 681–685).

Kako sažima Hendler, Boas, razapet između elementa i celine, nikad nije razvio koherentnu teoriju kulture, ali je na dnevni red stavio pitanja na koja će pokušati da odgovori antropologija XX veka: „Kontrast između elementa i celine za sobom povlači pitanje ontološkog statusa obrasca ili strukture u ljudskom domenu. Da li su društvenonaučni zakoni samo analitičke konstrukcije ili pak opisuju entitete stvarnog sveta? Kakav je ontološki status kulturnih artefakata – da li kulturne celine postoje (bilo kao stvari ili kao skup odnosa) ili postoje samo kulturni elementi u stalno promenljivim odnosima? Konačno, kako antropolog može razumeti kulturne fenomene? Da li bi trebalo da gradi opšte zakone ljudske istorije ili da se ’afektivno’ pozabavi stvarima po sebi? U svakom slučaju, kako bi trebalo da proučava kulturu koja se, kao neposredno opažljiva ili kao proizvod subjektivnosti posmatrača, svakako tiče ljudske subjektivnosti na jednoj široj, kolektivnoj ravni?“ (Handler 1983, 209–210).

U narednim decenijama, niti je razapetost između dela i celine razrešena, niti je pitanje da li celine „postoje“ prestalo da bude aktuelno, niti su te nedoumice zadavale glavobolju samo antropolozima. Naime, pitanje da li kulturne celine „postoje“, to jest, ontološka dimenzija rasprave o ho-

lizmu, zadržala je aktuelnost i nakon izvornog neslaganja između Krebera i Sapira, kako u antropološkim krugovima tako i u širim krugovima društvenih naučnika i teoretičara naučnog znanja.



## VI PROTIV KULTURE „U MNOŽINI“ ILI KULTURNIH SILA KOJE „NEUMOLJIVO RILJAJU PUT KA SVOM SUDBINSKOM CILJU“

*Jedan duh progoni ljudsku misao: relativizam. Ako istina ima mnoga lica, onda nijedno ne zaslужuje poverenje ili poštovanje. Srećom, postoji lek: ljudske univerzalije. One su sveta vodica kojom se može izvršiti egzorcizam nad tim duhom. Ali, naravno, pre nego što dođemo u priliku da iskoristimo ljudske univerzalije kako bismo odagnali pretnju kognitivne anarhije koja bi nas u tom slučaju progutala, najpre ih moramo pronaći. I, stoga, nova potraga za svetim gralom je u toku.*

Gelner (Gellner 1982, 181)

U širim krugovima teoretičara naučnog znanja, jedan od najsnažnijih i najuticajnijih napada na ontološki i metodološki holizam izvršio je Karl Popper. Zbog uticaja koji je Popper imao na filozofiju, filozofiju nauke i filozofiju društvenih nauka, metodološki individualizam se često gotovo automatski povezuje s njegovim učenjem, te čemo mu posvetiti nešto bližu pažnju.<sup>38</sup>

Zastupajući ontološki individualizam na tragu liberalnih političkih teoretičara XVII i XVIII veka, čija su stanovišta preuzeli teoretičari neoklasične mikroekonomiske teorije i Maks Veber (Bunge 1996, 531–532), Popper je smatrao da društva nisu ništa više do skup pojedinaca i njihovih namera budući da kolektivni entiteti ne poseduju um, volju, nameće itd. (ontološka teza).<sup>39</sup> Popper, kao i Veber, staje na stranu

38 Deo ovog poglavlja objavljen je u Kulenović 2014.

39 U pitanju je kritika koja počiva na istim temeljima s kojih polazi i kritika funkcionalističkih objašnjenja analizirana u prethodnom

onoga što se, kad je reč o naučnim teorijama, obično zove konvencionalizam. I Popper i Veber, koji se može smatrati najzaslužnijim za prenošenje metodološkog individualizma iz ekonomskе teorije u sociologiju i antropologiju, slažu se da ljudsko delanje proističe iz ciljeva i motiva ljudi koji delaju onako kako smatraju da je prikladno, u situacijama onakvim kakvima ih sami poimaju (v. Jacobs 1990).<sup>40</sup> Pošto su namere pojedinaca neopažljive, neopažljive su i društvene celine koje pojedinci obrazuju i ispoljavaju se, smatrao je Popper, samo u vidu teorija ili teorijski konstruisanih *modela* o tome kako su

---

poglavlju, a koja se, kao teleološka i tautološka, pozivaju na neku apstraktну „logiku društva“.

- 40 Za razliku od Popera koji je programski isključivao razumevanje i, poput svojih kolega (neo)pozitivista, svodio ga na empatiju, Veber je držao da bi u obzir trebalo uzeti subjektivno značenje koje pojedinci pripisuju situaciji, te je, stoga, razumevanje smatrao preduslovom objašnjenja: „Kao 'kulturne nauke', odredili smo one discipline koje analiziraju životne fenomene preko njihovog kulturnog značenja. Značenje je sklop kulturnih fenomena, a osnov tog značenja pak ne može biti razumljiv preko sistema analitičkih zakona, koliko god oni savršeni bili, budući da značenje kulturnih dogadaja pretpostavlja vrednosnu orijentaciju prema tim događajima. Koncept kulture je vrednosni koncept. Empirijska stvarnost za nas postaje 'kultura' zbog toga što je, i u meri u kojoj je, povezujemo s vrednosnim idejama. Ona uključuje one i samo one segmente stvarnosti koji su nam postali značajni zbog svog vrednosnog značenja. Samo mali postotak postojeće stvarnosti obojen je našim vrednosno uslovljenim interesovanjem i samo nam je on značajan. Značajan nam je zato što otkriva veze koje su nam važne zbog svoje povezanosti s našim vrednostima [...] Pa ipak, mi ne možemo otkriti šta nam je značajno istraživanjem empirijskog materijala koje je 'lišeno pretpostavki'. Naprotiv, posmatranje onoga šta je značajno jeste pretpostavka za to da ona [kulturna] postane predmet istraživanja“ (v. Weber 1949[1904], 76). Vebera nije zanimala priroda stvarnosti „po sebi“. Ono što je njega zanimalo pre je uobličavanje interpretativne sociologije koja bi bila zasnovana na posmatranju pojedinaca i njihovog delanja kao osnovne eksploratorne jedinice. Veberov metodološki individualizam proizlazi iz subjektivizma njegove interpretativne sociologije koja nastoji da kauzalno objasni društvene fenomene: budući da društvenu „stvarnost“ čine verovanja i delanje pojedinaca koji pripisuju određena značenja kako svom tako i tuđem delanju, interpretativna sociologija nastoji da objasni društvene fenomene tako što će u prvom koraku analize razumeti upravo ta subjektivna značenja što ih pojedinci pripisuju svom i tuđem delanju.

pojedinci povezani. Osim toga, kolektivni entiteti, kao ontološki nepostojeći, ne poseduju delatnu moć, niti postoji nešto put „logike društva“ koja određuje pravac istorijskog razvoja.

Pop er je držao da su zakoni u društvenim naukama, ako uopšte postoje, u toj meri trivijalni da nisu vredni pomena. Shodno tome, društvene nauke ne mogu da predvide tok do- gađaja. Budući da ne postoje zakoni koji upravljuju istorijskim razvojem i da su društva otvoreni sistemi u kojima se ljudsko znanje neprekidno uvećava, to znanje će ispisivati istoriju u sasvim nepredvidljivom pravcu. Otud je, usled tzv. „Edipovog efekta“, logički nemoguće danas predvideti šta ćemo sutra zna- ti (Pop er 2009[1957], 9–11, 23–28, 46–63, 111–134). Istorističke ideje,<sup>41</sup> naime, Pop er smatra reliktom drevnog prazno- verja – ideje kojih se držao Kont ili kojih se držao Marks, koji ih je, pak, nasledio od Hegela, a kojih su se pak još u antičko vreme držali Platon, Heraklit i Hesiod (Pop er 2002[1963], 480). Pop er, slično Evans-Pričardu, označava istorističke ideje kao scijentističko stanovište zasnovano na „metodološki naiv- nom gledištu da društvene nauke mogu da preuzmu od fizike metod generalizacije [što] dovodi do pogrešne i opasno zbu- njujuće sociološke teorije, kakva poriče, upravo, da se društvo razvija ili pak da se ono uopšte menja. Kao i da društvene promene, ako ih uopšte ima, mogu da utiču na osnovne za- konitosti društvenog života“ (Pop er 2009[1957], 18–19). Po- per nije verovao u istorijske zakone,<sup>42</sup> istorijsko prorokovanje

- 
- 41 Valjalo bi napomenuti da Pop er na sasvim specifičan način određuje istorizam. Ukratko, Pop er definiše istorizam kao „pristup društvenim naukama koji nalazi da je njihov glavni zadatak u istorijskom pred- viđanju, kao i [pristup koji] uzima da je ono ostvarljivo putem otkri- vanja ‘ritmova’, ‘obrazaca’ i ‘zakona’, ili tendencija koje leže u osnovi istorijskog razvoja“ (Pop er 2009[1957], 15). Više je nego očigledno da su tezu sličnu Pop erovoju zastupali oni filozofi istorije koji su se u istoriografskim raspravama u poznom XIX veku bunili protiv poziti- vističkih zakona, kao i Boas onda kad je ustajao protiv „rdavo zasno- vane teleološke komponente“ evolucionizma.
  - 42 Pop erovo odbacivanje istorizma može se uporediti s Hempelovim odbacivanjem objašnjenja koja se pozivaju na maglovite eksplanator- ne mehanizme poput „istorijske misije“ ili „sudbinskog predodređe- nja“ koje Hempel smatra neodređenim i metafizičkim metaforama lišenim empirijskog sadržaja. Pop er i ostalih metodoloških

video je kao vid „šarlatanstva“ (2002[1963], 515), a istoriju kao „nizanje jedne proklete stvari za drugom, kombinovano s moralnom i intelektualnom dužnošću prema optimizmu“ (Jarvie 2006, 303).

Dakle, u sopstvenoj verziji metodološkog individualizma, Popper u prvom koraku delegitimizuje holizam tako što delegitimizuje ontološku tezu da društva „postoje“. Naime, iz Poperev vizure, društva, s jedne strane, „postoje“ samo kao epifenomeni nastali u umovima ljudi, kojima služe kao putokaz za ponašanje i, s druge strane, u kreativnoj imaginaciji naučnika, koji nastoje da ih opišu i objasne putem teorijski konstruisanih modela. Holizam se u drugom koraku delegitimizuje drugom tezom: društva kao teorijski postulirani entiteti ne mogu imati kauzalnu moć, te tako ni služiti kao eksplanans. S te pozicije se napada ontološki holizam, a iz njegove delegitimizacije sledi i delegitimizacija metodološkog holizma. „Naivna“ teorija društvenih celina na temelju koje se iznosi tvrdnja da su kolektivni entiteti (grupe, nacije, klase, društva, civilizacije, itd.) *empirijski objekti* koje društvene nauke proučavaju isto kao što, na primer, biologija posmatra organizme (Popper 2002[1963], 483–485), mora biti odbačena zato što (*ibid.*, 484–485):

previđa činjenicu da su te takozvane društvene celine najvećim delom pre *postulati* popularnih *društvenih teorija* nego empirijski objekti [...] Takvi pojmovi „pokrivaju“ neku vrstu idealnih objekata čije postojanje zavisi od teorijskih prepostavki. Shodno tome, verovanje u empirijsko postojanje društvenih celina ili kolektiva, koje može biti opisano kao *naivni kolektivizam*, treba zameniti zahtevom da se društveni fenomeni, uključujući kolektive, analiziraju u smislu pojedinaca i njihovih delatnosti i odnosa.<sup>43</sup>

---

individualista, Hempel je izneo ontološku tezu da „postoje samo pojedinci“, da kolektivni entiteti ne postoje i da, samim tim, ne mogu imati nikakvu uzročnu, pa ni eksplanatornu moć. Relevantnost Hempelovog deduktivno-kauzalnog modela objašnjenja u antropologiji predočena je u Kulenović 2016.

43 Dakle, Popper određuje holizam kao postulat da se „društvene grupe ne smeju ni na koji način uzimati kao prost agregat različitih osoba. Društvena grupa je nešto više od proste sume svojih članova kao i

Ono što je posve očigledno u prirodnim naukama, smatra Poper, biva još očiglednije u društvenim naukama: činjenica da *naučnici konstruišu* teorijski postulirane, svesno *selektivne modele* kako bi stvarnost redukovali na one elemente koji se smatraju značajnim za objašnjenje stvarnosti. Holistička greška se prema Popervom mišljenju, koje je umnogome slično Sapirovom – a to je pitanje iz istorije antropoloških ideja koje je vredno temeljnijeg proučavanja – sastoji u tome što holisti svoj teorijski konstruisani *model*, koji se ne odnosi ni na šta u objektivnoj stvarnosti, *brkaju sa stvarnošću* (Popov 2009[1957], 138–139):

U društvenim naukama je čak očiglednije, no u prirodnim, da ne možemo posmatrati svoje predmete pre no što smo o njima razmišljali. Jer su mnogi predmeti društvenih nauka, ako ne i svi oni, apstraktni objekti kao, ustvari, *teorijske konstrukcije* (čak su i „rat“ ili „armija“ apstraktni pojmovi). Ono što je konkretno, to su ljudi koji su ubijeni [...]. Ti predmeti, te teorijske konstrukcije korišćene pri interpretaciji našeg iskustva, rezultat su izgradnje izvesnih *modela* (naročito institucija) radi objašnjenja izvesnih iskustava – što je uobičajen teorijski metod u prirodnim naukama (gde konstruišemo modele atoma, molekula, čvrstih i tečnih tela, itd.). On je deo metoda objašnjenja putem redukcije, ili dedukcije iz hipoteza. Mi smo veoma često nesvesni činjenice da operišemo s hipotezama ili teorijama i da pogrešno uzimamo svoje teorijske modele kao konkretne stvari.

Šta bi antropolozi saznali da su, kako su to želeli Raport i Overingova, više čitali Popera koji je svoj individualistički program (ili, preciznije rečeno, kritiku holističkog programa) iznosio od sredine tridesetih godina XX veka, a naročito posle Drugog svetskog rata (v. Popov 2009[1957]; 2002[1963], 477–492; Popper 1996[1963], 1985[1936], 289–304; 1985[1967], 357–366)? Čitajući Popereve kritike „postvarivanja“ kulture, kritike objašnjenja koje kulturu vidi kao eksplanans, kao i

---

više od proste sume uzajamnih odnosa koji postoje u bilo kom momentu među bilo kojim članovima“ (Popov 2009[1957], 28), upućujući mu primedbe na antiesencijalističkim temeljima.

kritike scijentizma, zapravo ne bi saznali ništa novo u odnosu na ono što su im u samoj disciplini prvi poručili Boas, Sapir ili Evans-Pričard, a potom promovisale kritička, interpretativna i postmoderna/postkulturna antropologija.

Saznali bi, međutim, dosta o društvu u kom živimo, o pokušajima da se društvo ustroji prema prosvjetiteljskim idealima, kao i o tome da su metodološke rasprave neodvojive od sociopolitičkih i etičkih rasprava. I još jednom bi se uverili u relevantnost antropologije antropologije i antropologije nauke za razumevanje društva u kom živimo.

Poper je, naime, verovao u jedinstvo metoda prirodnih i društvenih nauka (metodološki monizam), smatrajući pri-tom da je naučni metod (kritički racionalizam) podjednako moguće (i sasvim poželjno) primeniti i na probleme koji se javljaju u društvenoj sferi (Poper 2002[1963], 478–479). Ono što, prema rečima njegovog vernog sledbenika među antropolozima, Džarvija, možemo usvojiti iz Poperove filozofije kao poučne smernice jeste „izbegavati esencijalizam i istorizam, uzimati probleme kao polaznu tačku i gajiti kritički stav u falibilističkom smislu, slediti *via negativa* u pogledu saznanja, usvajati jedinstvo metoda i metodološki individualizam“ (Jarvie 2006, 303). Dobar deo svoje akademske karijere Poper je posvetio nastojanju da ustanovi kriterijum za razgraničenje nauke i pseudonauke, ali i da diskredituje relativizam i da, s pozicije političkog liberalizma, odbrani kritički racionalizam kao osnov ljudske slobode. Značaj Poperovih knjiga *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*,<sup>44</sup> *Beda istoricizma, Prepostavke i pobijanja* i *Logika naučnog otkrića* umnogome proizlazi iz činjenice da one predstavljaju doprinos prosvjetiteljstvu XVIII veka – pre svega njegovoj osnovnoj ideji da ćemo, učeći iz onoga što se postiže naučnim napretkom, doprineti društvenom napretku koji vodi ka prosvaćenom svetu (Maxwell 2017, 291–325).

44 O razmerama uticaja Poperove političke filozofije verno svedoči činjenica da je Gelner Poperovo *Otvoreno društvo*, uz Hajekov *Put u ropsstvo*, smatrao ključnom knjigom liberalizma XX veka.

Popper je smatrao da ni prirodne ni društvene nauke svoja istraživanja ne započinju neposredovanim posmatranjem, već polaze od nekog teorijski ustanovljenog okvira. Budući da „takozvani predmet nauke nije ništa drugo do konglomerat problema i predloženih rešenja, razdvojenih na veštački način“ i da „ono što stvarno postoji jesu problemi i rešenja i naučne tradicije“ (Popper 1977[1961], 91–92), teorijske je prirode i sama granica između „prirodnog“ i „društvenog“. Stoga svaka disciplina, bila ona prirodnoučna ili društveno-humanistička, svoja istraživanja započinje od problema koje pokušava da reši metodom pokušaja i pogreške (ili metodom prepostavki i pobijanja). Kako bi bile naučne, teorije iznedrene u svim disciplinama moraju biti opovrgljive. Jednostavno govoreći, metod je uvek deduktivno-kauzalni i dokle god su dedukovane teorije ili hipoteze podložne opovrgavanju u kontekstu opravdanja jednim te istim metodom, one su naučne (ili empirijske, a ne metafizičke, pseudonaučne ili nenaučne).<sup>45</sup>

Kako, dakle, glasi Popperov predlog koji bi trebalo da sledi svaka društvena nauka koja pretendeuje na to da bude eksplanatorna?<sup>46</sup> Budući da je svaki vid psihologizma i redukcije društvenih nauka na psihologiju odbačen (v. Popper 2009[1957], 154–161), Popper kao alternativu psihologizmu predlaže metodologiju zasnovanu na onome što na raznim mestima označava raznim terminima, kao „logiku situacije“,

- 
- 45 Isto ovo stanovište verno je sledio Džarvi, potežući ga, u antropologiji, kao argument za diskvalifikaciju metodološke utemeljenosti tvrdnji „razumevača“ (v. Kulenović 2016).
- 46 Ukratko, Popper smatra da se objašnjenje sastoji u opisivanju pojedinačne situacije, tj. opisivanju nečijih verovanja i ciljeva, i ustanovljanju prikladnosti određene vrste delanja u dатој situaciji, pri čemu se, u skladu s principom racionalnosti, dedukuje šta je pojedinac uradio ili šta će tek uraditi. Formalizovan, Popperov predlog bi izgledao ovako (Koertrge 1979, 87):
1. Opis situacije: pojedinac A je u situaciji tipa C.
  2. Analiza situacije: u situaciji tipa C, prikladno je uraditi X.
  3. Princip racionalnosti: pojedinci uvek delaju u skladu sa svojom situacijom.
  4. Eksplanandum: (Stoga) A je učinio (ili će učiniti) X.

„nulti metod“ ili „princip racionalnosti“. Svoje metodološke postulate Popper elementarno skicira u *Bedi istoricizma* (Popper 2009[1957], 154–162), a nešto podrobnije razvija u predavanju *Modeli, instrumenti i istina* (Popper, 1996[1963]). Popper sledi opšte mesto da očekivano ponašanje često proizvodi nenameravane posledice. Kako bi te nenameravene posledice i objasnio, Popper iz neoklasične ekonomski teorije<sup>47</sup> preuzima jedno sasvim specifično čitanje metodološkog individualizma i uopštava ga kao normativ koji objašnjenje u društvenim naukama mora zadovoljiti (Popper 1996[1963], 170–171). Poperv program za društvene nauke glasi: „glavni zadatak teorijskih društvenih nauka [...] je praćenje nenameravanih posledica nameravanog ponašanja“ (Popper 2002[1963], 484–485; 197):

U svim društvenim situacijama imamo individue koje čine određene stvari; žele stvari; teže izvesnim ciljevima. Sve dok oni delaju na način na koji žele i realizuju ciljeve koje namejavaju da realizuju, za društvene nauke se nikakav problem i ne postavlja (osim da li njihove želje i ciljevi mogu biti društveno objasnjeni, na primer, na osnovu određene tradicije). Problemi karakteristični za društvene nauke pojavljuju se samo iz naše želje da saznamo nenameravane posledice, još specifičnije, neželjene posledice koje mogu nastati ako činimo određene stvari [...] Zadatak društvenih nauka je objašnjenje onih događaja koje zapravo niko nije želeo.

Poperv, naime, tvrdi da ono što nam je potrebno da bismo objasnili pojedinačne događaje, kako u prirodnim tako i u društvenim naukama, jesu univerzalni zakon i početni uslovi. Ako se bavimo određenom klasom ili tipom događaja, kako bismo ih objasnili, konstruišemo *model* – grubu teoriju aproksimaciju koja *ne* pretenduje na to da korespondi-

47 Poperv u svojoj autobiografiji (1991[1976], 150) ističe da je metod situacione analize pokušaj da se uopšti teorija marginalne utilitarnosti tako da bude primenljiva na ostale društvene nauke. Teoriju marginalne utilitarnosti, u XIX veku razvija austrijski ekonomista Karl Menger, da bi je potom dalje razradivali Fon Mizes i Hajek. Popervova teorija verovatno najviše duguje Hajeku, koga je Poperv upoznao na Londonskoj ekonomskoj školi 1935. godine (Jacobs 1990, 559–560).

ra stvarnosti – koji odgovara početnim uslovima. Model se sastoji od određenih elemenata koji su postavljeni u svoje *tipične* odnose. Ti odnosi se smatraju tipičnim na osnovu teorijskih pretpostavki što leže iza konstrukcije modela, koji objašnjavaju više „u načelu“ nego što to čine „u pojedinosti-ma“ (Popper 1996[1963], 154–166). Kad je o društvenim naukama reč, ono što, prema Popovom mišljenju, odgovara početnim uslovima u modelu jeste tipična, a ne pojedinačna društvena situacija, „kao osnovna kategorija metodologije društvenih nauka“, ili ono što Popper naziva „logikom situacije“. Logika situacije bi trebalo da pod opštu ili tipičnu kategoriju podvede čitav niz različitih ali strukturno istih društvenih događaja. Početni uslovi u modelu se redukuju na svoje teorijski postulirane tipične karakteristike zato što „samo tako možemo objasniti i razumeti društveni događaj, samo tako jer nikad ne možemo imati na raspolaganju dovoljno zaka-na i početnih uslova“ (ibid., 168). Drugi potreban sastojak je univerzalni zakon. Ono što odgovara univerzalnom zakonu jeste princip racionalnosti. Princip racionalnosti, prema Popovom mišljenju, nije hipoteza koja je podložna proveri, niti je empirijski ili psihološki iskaz, već je u pitanju *metodološki princip* koji nije podložan proveri iz prostog razloga što čitav model predstavlja grubo pojednostavljivanje koje ne odgovara stvarnosti (ibid., 165–173).<sup>48</sup> Međutim, Popper predlaže da se princip racionalnosti zadrži (ibid., 177; 178):

kao smislena metodološka politika [na osnovu koje se odlu-čuje da u situaciji testa] krivicu ne svalimo na princip raci-onalnosti nego na ostatak teorije [...]. Takođe, čini se da po-kušaj da se princip racionalnost zameni nekim drugim vodi u potpunu proizvoljnost prilikom konstruisanja modela.

---

48 Popper je smatrao da je pogrešno prepostavljati da individualistički metod implicira i psihologistički metod. On je pre svega imao na umu Milov psihologizam, koji postulira da su sve društvene nauke zasnovane na ljudskoj prirodi ili na logici mišljenja. Ta verzija me-todološkog individualizma, dakle, podrazumeva ideju da je moguće utvrditi empirijske zakone koji makrofеномене opisuju kauzalno u odnosu na univerzalne psihološke mehanizme (v. Popper 2009[1957], 154–161, cf. Agassi 1960, 248–261).

Sam princip racionalnosti, shvaćen kao „prikladno po-našanje“ pojedinca u nekoj situaciji, Popov je određivao po-sve nedosledno kao:

- (a) skoro ispražnjen od empirijskog sadržaja;
- (b) netačan (u tom smislu, netačan na osnovu *nekakvog* empirijskog sadržaja);
- (c) aproksimativno istinit;
- (d) sastavni deo svake društvene teorije i ključ za objaš-njenje individualnog ponašanja koje objašnjava društvene činjenice (Bunge 1996, 531; cf. Jacobs 1990, 567–568).

Ako je (a) ispražnjen od empirijskog sadržaja, princip racionalnosti ne može biti (b) netačan jer, u skladu s filozofijom koju zastupa sam Popov, u odsustvu empirijskog sadržaja uopšte nije opovrgljiv. Samim tim, on ne može biti ni (c) aproksimativno istinit, pa ni (d) sastavni deo svake eksplana-torne društvene teorije.

Postavlja se pitanje zašto Popov uopšte uvodi metodološki individualizam koji, uprkos njegovom metodološkom monizmu, društvenim naukama postavlja dodatni zahtev koji nema svoj pandan u prirodnim naukama – zabranu koriše-nja određenih (to jest, holističkih) entiteta u eksplanansu?<sup>49</sup>

49 Ono što možda može biti prepreka razumevanju Popovih stanovišta jeste činjenica što svoja gledišta o metodološkom individualizmu nikad nije sistematično i koherentno izneo na jednom mestu, već su ona razbacana u raznim studijama, tekstovima i predavanjima, pri čemu nije potpuno jasno da li je uvek bio sasvim dosledan. Važno je napomenuti da Popov u tekstu u kom je poslednji put pisao o me-tođološkom individualizmu modifikuje svoju poziciju, pokušavajući da pomiri metodološki individualizam i institucionalizam. Za razliku od svojeg ranijeg stanovišta da kolektivni entiteti koji su postulirani modelima ne korespondiraju ničemu u objektivnoj stvarnosti, već da su u pitanju putokazi za ponašanje u umovima ljudi ili proizvodi kreativne imaginacije naučnika, Popov je ustvrdio da: „institucije ne de-laju, [već] samo pojedinci delaju kroz institucije ili u ime institucija. Opšta logika situacije ovih institucija biće teorija *kvazidelanja institu-cija*“ (Popov 1977[1961], 103–104; kurziv N.K.). Na istom mestu on kaže da „društvene institucije u izvesnoj meri *odgovaraju stvarima u*

Smatrao je da ni prirodne ni društvene nauke ne počinju neposredovanim posmatranjem, već da polaze od nekog teorijski ustanovljenog okvira, da i jedne i druge polaze od problema pokušavajući da ih reše postupkom pokušaja i pogreške (ili pretpostavki i pobijanja), te da teorije i jednih i drugih, kako bi bile naučne, moraju biti opovrgljive. Jednostavno govoreći, metod je uvek deduktivno-kauzalni i dokle god su dedukovane teorije ili hipoteze podložne opovrgavanju u kontekstu opravdanja jednim te istim metodom, one su naučne (ili empirijske, a ne metafizičke ili nenaučne). Utoliko, opovrgljivost je *formalni* kriterijum koji *niti nalaže niti zabranjuje* određenu vrstu ili klasu *entiteta* koji se mogu naći u *eksplanansu*. Međutim, Popper, budući da je metodološki individualista (ili bolje rečeno, budući da *nije* metodološki holista) – držeći se tog stanovišta bez ikakvog jasnog internalističkog razloga (v. Koertrge 1972, 198) – i to u snažnijoj verziji metodološkog individualizma koji se smatra nužnim metodom društvenih nauka, postavlja dodatno ograničenje društvenim naukama: zabranu korišćenja kolektivnih entiteta u eksplanansu. Zašto?

Kako je ocenio Gelner (Gellner 2003[1973], 1):

Problem objašnjenja u društvenim naukama ujedno je problem prirode društvene nauke koji, zavisno od polazišnog stanovišta, za sobom povlači moralne i političke posledice. Ako je moguće otkriti opštеваžeće društveno-istorijske zakone, ne ostaje suviše prostora za odgovornost pojedinca. Oni mislioci koji nisu skloni prihvatanju ovakvih implika-

---

*fizičkom svetu*“ (ibid., kurziv N.K.). Popper je na ovom mestu nastojao da pomeša ulje i vodu, to jest, da pomiri metodološki individualizam i institucionalizam koji su, onako kako ih je on koncipirao, jednostavno nepomirljivi. Imajući u vidu tu nepomirljivost, neki autori čak iznose uverenje da je, shvativši sve implikacije sopstvenog usvajanja institucionalizma, Popper tiho napustio temu (Udehn 2001, 210). Poparov program su potom nastojali da razrade njegovi sledbenici, srvrstani u „psihološke“ i „institucionalne“ individualiste koji su se i sami predomišljali i s vremenom modifikovali svoje pozicije o ovim pitanjima (v. npr. Watkins 1952a; 1952b; 1955; 1957; Goldstein 1958; Agassi 1960; 1972; 1987).

cija nastoje da podriju njihove osnovne premise, bilo ukaživanjem na to da istorijski zakoni još uvek nisu otkriveni ili tvrdeći da takvi zakoni ne mogu ni postojati.

Poper nije krio da iza kritike metodološkog holizma i iza posledične odbrane metodološkog individualizma, kao nužnog metodološkog aksioma za objašnjenje društvenih fenomena, stoje eksplisitno *vannaučni* (sociopolitički i etički) motivi prepleteni s njegovim doživotnim antiesencijalističkim stanovištima. Naime, Poper u svojoj intelektualnoj autobiografiji piše (Poper 1991[1976], 146–147):

*Beda i Otvoreno društvo* bili su moj ratni angažman. Smatrao sam da sloboda ponovo može postati središnji problem, pogotovo pod obnovljenim uticajem marksizma i ideje „generalnog planiranja“ ili („dirigizma“); tako sam ove knjige smatrao odbranom slobode od totalitarnih i autoritarnih ideja i upozorenjem na opasnosti istoricističkog sujeverja. Obe knjige moguće je opisati kao [...] knjige iz oblasti filozofije politike.

Dakle, *Bedu istoricizma*, koja je napisana „u spomen onom bezbroju ljudi, žena i dece, svih vera i naroda, koji padaju kao žrtve fašističkog i komunističkog verovanja u ‘neumoljive zakone istorijske sudbine’“, sasvim je moguće čitati kao društvenu ili sociopolitičku i etičku raspravu koja je smeštena u registar metodologije društvenih nauka, odakle bi trebalo da se prelije nazad u društvenu sferu. Njen osnovni cilj je borba protiv totalitarizma, fatalizma i neslobode pojedinca. U pitanju su iste one liberalne vrednosti do kojih su držali boasovci, vrednosti koje nije lako bilo pomiriti sa determinišućim karakterom kulture, koja je pak isprva stvorena kako bi se diskreditovao evolucionizam i njegove društvene implikacije (v. Milenković 2003).

Međutim, postavlja se pitanje da li je ova Poperova kombinacija metafizičkih, sociopolitičkih i etičkih razloga dovoljna da se *metodološkom* individualizmu dodeli status normativnog eksplanatornog okvira? Postavlja se pitanje zašto je metodološki individualizam neophodan?

## Zašto je Popov model nespojiv s antropologijom zasnovanom na etnografiji?<sup>50</sup>

Možemo pretpostaviti da eksplanatorne teorije koje se u objašnjenju oslanjaju isključivo na pojedince imaju više empirijskog sadržaja (Popov ideal) od onih koje se oslanjaju na kolektivne entitete. Međutim, nije sasvim jasno kako bismo mogli da izmerimo količinu empirijskog sadržaja ako nismo u prilici da svaku pojedinačnu teoriju proverimo u praksi. Čini se da takvo nešto ne možemo ni učiniti jer Popov – zarad konstruisanja modela – redukuje sve strukturno iste društvene situacije na jednu *tipičnu* situaciju, „uvek redukujući pojedinca na ‘svakog’ ko se može naći u istoj situaciji i redukujući njegove lične ciljeve i znanje na elemente *tipičnog modela situacije*“ (Popov 1996[1963], 168), što ishodi metodološkim individualizmom bez individua. Ono što je problem jeste to što se situacija redukuje na „tipičnu“, a pojedinačna „svakog“ u skladu s prethodnim razumevanjem toga šta je to „tipično“ i kakav/ko je taj „svako“.

Problem u društvenim naukama, a posebno u komparativnoj antropologiji koja ima posla s verovanjima ili praksama koji se, barem na površini, čine nerazumljivim, jeste to što su svi apriorizmi empirijski šuplje ljuštare koje mogu ishoditi etnocentrizmom i, u krajnjoj liniji, neobjektivnim etnografijskim. Iz „razumevačke“ perspektive, verovanja i prakse valja razumeti, a ne apriorno postulirati kao temelj „univerzalnog“, „istinitog“, „stvarnog“, itd. eksplanansa (cf. Kulenović 2016). Nužno je imati u vidu to da antropolozi (osim ako nisu predstavnici kontinentalne etnologije) imaju posla s različitim verovanjima koja nije moguće izravno razumeti, kao i to da se znatan deo antropoloških metodoloških rasprava, i to veoma često onih koje se bave naučnim statusom discipline, vrti oko pitanja *kako* najbolje opisati, razumeti ili objasniti verovanja koja se etnografu na prvi pogled mogu činiti glupim, iracio-

50 Na formulaciji ovog podnaslova zahvalna sam prof. dr Milošu Milenkoviću koji pronicljivo primećuje da je u Popovom programu zapravo reč o metodološkom individualizmu bez individua.

nalnim, odbojnim. Upravo ta pitanja i leže u osnovi antropologije, a na njih se odgovaralo na dva nepomirljiva načina – na primer, u interdisciplinarnoj debati o racionalnosti (v. Wilson 1970; cf. Hollis and Lukes 1982). Ono što je problem nije objasniti zašto se pojedinci koji se drže određenih verovanja ponašaju na ovaj ili onaj način. U većini situacija, kad su verovanja i ciljevi spoznati, ponašanje koje sledi sasvim je lako objasniti u svetlu polaznih verovanja i ciljeva (cf. Hedström et al. 1998, 357).<sup>51</sup> Međutim, ono što jeste pitanje o kojem antropološka metodologija raspravlja već decenijama jeste *kako* dopreti do onih verovanja koja određeno ponašanje čine smislenim, razumljivim? Odgovor na njega određuje problemsku situaciju, eksplanatorni fokus, eksplanatorne domete, kao i liniju razgraničenja između nomotetskog i idio-grafskog, objašnjenja i razumevanja, i nauke i nenauke (antinauke, metafizike, umetnosti). S jedne strane, Popper, kao i oni (neo)pozitivistički „objašnjavači“ koji delegitimizuju razumevanje, redukujući ga na empatičko razumevanje, eksplisitno odbacuje razumevanje (*Verstehen*) kao nenaučnu strategiju, smatrajući da nema načina da se „uđe u glavu“ proučavanih, onako kako su to, na primer, želeti etnonaučnici (v. Kulenović 2017, 21–106; cf. Žikić 2008). Jedini način da se „uđe u nečiju glavu“ jeste posredan – rekonstrukcijom situacije pod (empirijski praznom? netačnom? aproksimativnom?) pretpostavkom da pojedinci delaju racionalno. Time se potpuno gubi iz vida mogućnost da se razumevanje semantički ustroji. Ako se usvoji princip racionalnosti, to jest, glavna premisa u objašnjenju koja nije podložna opovrgavanju, teško je razlučiti naučna objašnjenja od onih koja nudi pseudonauka ili metafizika, kao što je to slučaj i sa deduktivno izvedenim objašnjenjima koja postaju empirijski neosetljiva

51 Upravo je ovo imao na umu i Piter Vinč kad je, zalažući se za metodološki pluralizam, kritikovao Popерov metodološki monizam i metodološki individualizam. Smatrao je, naime, da se ne može daleko stići u specifikovanju namera, očekivanja i odnosa pojedinaca ako se ne uzmu u obzir društveni koncepti koji ustanovljuju te namere, očekivanja i odnose i čije se značenje svakako ne može objasniti preko delanja pojedinaca (Winch 1970, 11–12).

(ili, iz Popereve vizure – nenaučna). Antropolozi bi u tom slučaju možda bili etnocentrični i, u krajnjoj liniji, proizveli neobjektivne etnografije, ali bi bili dobri racionalisti. U daljem tekstu ćemo videti i zašto.

Otkad je snažna teza o naučnoj racionalnosti ublažena, kontekst otkrića može biti i dremež pokraj kamina u kojem Kekule dolazi do otkrića benzenskog prstena (cf. Schickore & Steinle (eds.), 2006). Međutim, u kontekstu opravdanja, prema Poperevom mišljenju, kriterijum za razgraničenje između naučnih i nenaučnih (metafizičkih) iskaza jeste mogućnost opovrgavanja ili podložnost kritičkom razmatranju.<sup>52</sup> Ono što iznad svega pobuđuje čuđenje – a što je veoma relevantno u kontekstu antropologije, imajući u vidu Poperev uticaj na težnju da se i antropologija metodološki normira kao eksplanatorno plodna nauka na osnovu njegovih postulata<sup>53</sup> – jeste to što je Popere, kao veliki falsifikacionista, odabrao da njegov princip racionalnosti ispunjava funkciju zakona koji nije podložan proveri, čime direktno protivreči sopstvenom programu.<sup>54</sup> Popere uvodi princip racionalnosti kao apriorni zakon koji *nije* podložan kritičkom razmatranju – pa tako ni opovrgavanju niti se, posledično, može kvalifikovati za ulazak u domen nauke – zato što bi „pokušaj da se princip racionalnosti zameni nekim drugim vodio potpunoj proizvoljnosti u konstruisanju modela“ (Popere 1996[1963], 178).

- 
- 52 Ovog stanovišta se Popere, dosledno svom životnom programu, drži i u *Bedi istoricizma*: „Pitanje ‘kako ste otkrili svoju teoriju?’ tiče se, tako reči, nečeg sasvim ličnog, za razliku od pitanja ‘kako ste proverili svoju teoriju?’ koje je jedino od naučne važnosti“ (Popere 2009[1957], 138).
- 53 O tome kako je – kao deo šireg (naivnog) pokušaja da se antropologija ponovo zasnuje kao naučno traganje za istinom – na primer, Derek Friman, u skladu sa sopstvenim, selektivnim i na etnografiju neprimenljivim tumačenjem Poperevih preporuka, „opovrgavao“ etnografiju Samoe koju je ponudila Margaret Mid, v. Milenković 2003, naročito poglavlje „Struktura Frimanove greške, ili šta Popere ne bi radio na Samoi?“.
- 54 Princip racionalnosti može biti ekvivalentan Poperevom predlogu da se kao metodološki princip u prirodnim naukama zadrži princip univerzalne uzročnosti, uprkos tome što smo uvereni u validnost indeterminizma (Frederick 2013, 63–64).

Imajući na umu Popervovo mišljenje da u osnovi nauke ne postoji ništa poput u stvarnosti utemeljenog, arhimedovskog uporišta te da nijedan osnovni iskaz nije ništa drugo do konvencija naučne zajednice koja je po svojoj prirodi sasvim proizvoljna i na snagu stupa konsenzusom, postavlja se pitanje zašto bi zamena jednog prozvoljnog principa (racionalnosti), koji je postuliran kao univerzalno primenljiv temelj metoda svih društvenih nauka,<sup>55</sup> bila išta manje proizvoljna od neke druge proizvoljnosti koja je unapred programski isključena? Takvo bi se programsko isključivanje eventualno moglo pravdati ako bi Poperv smatrao da su društvene nauke već otkrile sve važne osnovne zakone te da sve što naučnici treba da urade jeste da te zakone primene na skup početnih uslova (v. Koertrge 1972, 199). Međutim, čini se da društveni naučnici, a pogotovo antropolozi, nisu otkrili sve važne osnovne zakone (za koje je, pritom, sam Poperv verovao da bilo ne postoje ili su toliko banalni da nisu vredni pomena).

Budući da je Poperv smatrao da je princip racionalnosti univerzalni zakon, jedino što ostaje tako podešenom eksploratornom okviru jeste istraživanje koje bi trebalo da otkrije ciljeve i verovanja pojedinaca u problemskoj situaciji. Poperv pak tvrdi da bi, ma koliko nam neko ponašanje moglo delovati iracionalno, bilo *proizvoljno* zaključiti da princip racionalnosti nije validan. Međutim, čini se da ono zbog čega se

55 Poperv je, na primer, Talesovu teoriju prema kojoj Zemlja pluta na vodi kritikovao zato što vodi u beskonačnu regresiju i zato što „[se na taj način] traži potpora okeana, a onda potpora ove potpore. Ovaj metod objašnjenja nije zadovoljavajući; prvo, zato što rešavamo naš problem time što stvaramo problem analogan prethodnom; takođe, i iz jednog manje formalnog, a više intuitivnog razloga, jer u takvom sistemu potpora ili uporišta, neuspeh da osiguramo bilo koje od nižih uporišta mora odvesti do propasti cele građevine“ (Poperv 2002[1963], 216). Koliko je taj temelj siguran i da li može da drži čitavu građevinu, upravo je predmet jedne od rasprava koje imaju središnji značaj u antropologiji – rasprave o racionalnosti, a u širem smislu postaje aktuelan kad god se razmatra pitanje eksplanatornog uporišta, kalibriranog u skladu s određenom slikom nauke. Kao što je već razmotreno u prethodnim monografijama (Kulenović 2016; 2017), ono što monistima služi kao eksplanans upravo je ono što po mišljenju pluralista valja objasniti.

princip racionalnosti postulira kao nepodložan opovrgavanju ne leži u sferi metodologije.

Kada je pisao da „Napredak u nauci zavisi od slobodne konkurenčije mišljenja, pa onda i, na kraju krajeva, od političke slobode“ (Popper 2009[1957], 97; cf. Jarvie 2001; Wilson 2004, 17), Popper je, poput Boasa, verovao da se nauka (u Poperoj koncepciji nauke – kritički racionalizam) i slobodno (otvoreno, nedogmatsko) društvo međusobno podupiru i da ne mogu funkcionisati jedno bez drugog (Popper 2002[1963], 529):<sup>56</sup>

Verujem da su [...] kritički racionalizam i, iznad svega, ova vera u autoritet objektivne istine<sup>57</sup> neophodni za slobodno 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 shvatnaja kao što su relativizam i iracionalizam koji su razumljivi rezultat razočaranja u dogmatizam i autoritarnost.)

Ako sumiramo kako je Popper zamišljao plodan odnos između „dobrog“ društva, „dobrog“ građanina i „dobre“ nauke, videćemo da je dobar građanin otvorenog društva racionalista koji sluša kritičke argumente i uči iz iskustva. On se ponaša slično naučniku – on uči na osnovu pokušaja i pogrešaka. Takav odnos prema sebi, drugima i društvu u celi ni nužan je za mir jer je razum jedina poznata raspoloživa alternativa nasilju. Za razliku od kritičkog racionaliste gra-

56 Ili: „Nauka, a posebno, napredak u nauci, nisu rezultat izolovanih napora, već slobodne konkurenčije misli. Jer nauka zahteva sve više konkurenčije između hipoteza i sve veću strogost pri proverama, dok konkurenčke hipoteze traže lične predstavnike, takoreći, porotu, pa čak i javnost. To lično predstavništvo mora biti organizovano institucionalno, ako mislimo da obezbedimo da ono funkcioniše. A institucije treba plaćati i štititi zakonom. Najzad, progres u velikoj meri zavisi od političkih faktora, političkih institucija koje čuvaju slobodu misli: demokratiju“ (Popper 2009[1957],157).

57 Popper je ovde na umu imao jednu prosvetiteljski shvaćenu istinu. Naime, na umu je imao „poštovanje prema autoritetu istine: jedne bezlične, nadlične, objektivne istine, koju treba da pronađemo i u odnosu na koju nemamo moć da je po našem ukusu menjamo ili interpretiramo“ (ibid., 528).

đanina-naučnika, građanin koji živi u diktaturi mora slepo verovati zapovestima koje izdaje autoritet, što je situacija koju prosvetitelji po svaku cenu nastoje da izbegnu i pohrane u istoriju. Ukratko, racionalnost je nužni preduslov za slobodu, demokratiju, pravdu i napredak (v. Bunge 1996, 529–530). Dakle, iako je, prema Gelnerovim rečima, Popper bio sasvim svestan toga da je „čovek, u kognitivnom pogledu, zavisnik od kukavičluka“ (Gellner 1974, 171), u Popovim stanovištima, koja pre predstavljaju preskripciju načina na koji nauka treba da funkcioniše nego deskripciju stvarne ljudske kognitivne prakse, sasvim jasno odjekuju prosvetiteljski ideali: usudi se misliti, usudi se znati, usudi se osloniti se na sopstveni razum, usudi se na temelju razuma kritički se suprotstaviti autoritetu tradicije, kulture ili bilo kojoj drugoj vrsti spolja nametnutog autoriteta, razvijaj institucije koje će negovati razvoj razuma.<sup>58</sup> Džarvi je tvrdio da je Popper insistirao na tome da „plodna društvena nauka nastaje iz pokušaja da se reše praktični problemi društvenog života“ i da takva koncepcija nauke podrazumeva da je u društvenu nauku „ugrađen i metodološki zahtev i moralni zahtev“ (Jarvie 1996, 366), dok je za sebe tvrdio da se služi Popovom filozofijom kako bi rešio probleme društvene misli (Jarvie 1986, xvi). Taj metodološki i moralni zahtev jeste sloboda (u smislu negativne slobode, slobode *od* dogmatizma): naučna sloboda, koja iziskuje otvorenu, kritičku raspravu, i društvena sloboda, koja iziskuje liberalne, demokratske institucije koje obezbeđuju osnov za slobodu misli i izražavanja. Pošto je opisao Popovo viđenje nauke, Džarvi u fusnoti iznosi stav da je Gelner uverljivo tvrdio da je metodologija normativna,<sup>59</sup> sa čime bi se, tvr-

58 Nema sumnje da je moguće povući mnogobrojne paralele između Popera i Kanta (v. Krstić 2014a, 115–116; 119). Kant je verovao da prosvećenost može da uspe samo kao zajednički, solidarni projekat. Popper je smatrao da je pojedinac i ontološka i kognitivna i moralna jedinica društva, ali da je nužno postojanje društvenih i naučnih ustanova koje bi obezbedile uslove za kritičku razmenu i učenje.

59 Džarvi na umu pre svega ima Gelnerov esej *An Ethic of Cognition* (1976) u kojem je autor nastojao da odbrani empirizam koji, iako je aprioran, cirkularan i iako svakako nije lišen inherentnih protivrečnosti, jeste prema mišljenju samog Gelnera, „dobra doktrina“ koja

di Džarvi, Popov složio (ibid., 378). Međutim, ako – sasvim suprotno prosvjetiteljskim idealima – metod nije izmešten iz sociopolitičkog i etičkog konteksta i ako su vrednosti istraživača ugrađene u samu njegovu srž, čemu metod duguje svoj normativni karakter?

Odgovor je jednostavan i nimalo metodološki. Naime, normativni karakter kritičkog racionalizma leži u nemetodološkoj – *moralnoj odluci*. Popov je priznao da, za razliku od „nekritičkog“ racionalizma koji se temelji na veri – veri u razum (Popov 1985[1945], 36; 39–40; 43–44; kurziv u originalu; podvukla N.K.):

kritički racionalizam iskreno priznaje da njegovo poreklo leži u *iracionalnoj odluci* (i u toj meri dopušta izvenski primat iracionalizma). Izbor koji se nalazi pred nama nije samo intelektualno pitanje ili pitanje ukusa. U pitanju je *moralna odluka* [...] utiče na čitavo naše ophođenje prema drugim ljudima i prema problemima društvenog života. Racionalizam je blisko povezan s verovanjem u jedinstvo čovečanstva. [...] Kao što sam naveo ranije (u V poglavljju knjige *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*) i ponovio u svojoj analizi nekriticke verzije racionalizma, *argumenti ne mogu odlučiti u prilog tako suštinske moralne odluke*. Ali to ne znači da nam nikakvi argumenti ne mogu *pomoći* da donešemo odluku. Naprotiv, kad smo suočeni s apstraktnijim moralnim odlukama, od najveće pomoći je pažljiva analiza *posledica* koje će verovatno proizaći iz alternativa između kojih biramo. [...] Razmotrimo najpre posledice iracionalizma. Iracionalista instistira na tome da su, umesto razuma, emocije i strasti glavni pokretač ljudskog delanja. [...] Čvrsto sam ubedjen u to da ovaj iracionalni naglasak na emociji i strasti naposletku vodi u ono što označavam kao zločin [...] u pozivanje na nasilje i golu silu kao konačni arbitar bilo kog sporu. [...] 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 neprijate-

---

treba da figurira kao „normativna epistemologija“, „kognitivna etika“ i „intelektualno vladanje“.

lje; 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 neprevodiv jezik naših sopstvenih emocija i strasti i one čiji jezik nije naš jezik. Jednom kad smo učinili ovaj korak, politički egalitarizam postaje gotovo nemoguć. [...] Usvajanje racionalizma podrazumeva da postoji zajednički medij komunikacije, *zajednički jezik razuma*; on ustanavljuje nešto *poput moralne obaveze prema tom jeziku* [...] I podrazumeva priznanje da je *čovečanstvo ujedinjeno činjenicom da se naši različiti maternji jezici, u meri u kojoj su racionalni, mogu prevesti jedan na drugi*.

Dakle, Popov racionalizam je utemeljen na „iracionalnoj“, „moralnoj“ odluci. Racionalizam jeste voljnost da sva stanovišta budu izložena sudu kritike, da ne budu od nje zaštićena spolja nametnutim autoritetom (tradicije, kulture i slično), verom ili iracionalnom posvećenošću. Racionalizam u društvenom i naučnom životu zahteva društvene vrednosti: moralni zahtev da se tuđi argumenti saslušaju i poštuju, da se uvide sopstvene greške i spremnost da se iz njih nešto nauči (v. Gattei 2002).

Međutim, ako se na trenutak prisetimo razloga zbog kojih je u XVIII veku došlo do unutrašnje krize prosvjetiteljstva, prisetićemo se i da je razum uživao autoritet zbog svoje moći kritike – kritike svih tradicionalnih, moralnih, političkih ili religijskih uverenja. Da se kritičkom potencijalu razuma ne bi na teret stavila optužba da je izneverio sebe samog i dogmatskim autoritetom ograničio područje kritike i privilegovan isključivo sebe stavivši se izvan područja kritike, njegova kritika je morala postati metakritika. Popov je, očekivano, bio potpuno svestan te opasnosti (Popov 2002[1963], 503; 505; kurziv u originalu, podvukla N.K.):

Danas gajim čak i više nade nego pre da nasilje može biti poraženo. To je naša jedina nada [...] da nasilje *može* biti smanjeno i dovedeno pod kontrolu razuma. Verovatno je to razlog što ja, kao i mnogi drugi, verujem u razum; što sebe zovem racionalistom. Racionalista sam zato što u stazu razboritosti vidim jedinu alternativu nasilju. [...] Moj

racionalizam nije dogmatski. U potpunosti prihvatom da nisam u stanju da to racionalno dokažem. 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 samoutemljen, već počiva na iracionalnoj veri u stav razboritosti. Ne vidim da van toga možemo ići. [...] Istinski racionalista uvek zna koliko malo zna i biće svestan jednostavne činjenice da je, bez obzira na kakvu vlastitu kritičku sposobnost posedovao, baštinik intelektualnog saobraćanja sa drugima. Stoga će biti sklon da ljude smatra suštinski jednakima, a ljudski razum vezom koja ih ujedinjuje. Za njega je razum upravo nešto suprotno od oruđa moći i nasilja: on ga vidi kao sredstvo pomoću koga oni mogu biti ukroćeni.

Iako je racionalnost izjednačio s otvorenosću za kritički dijalog koji (bi trebalo da) postoji u naučnoj zajednici (i „otvorenom društvu“), krećući se ka eksternalističkoj poziciji koja nauku vidi kao konsenzusnu,<sup>60</sup> Pop er je smatrao da su „otvorenost“ i „racionalnost“ nužni, a da su radi demokratije i „dobrog“ društva i jedini poželjni.<sup>61</sup> U pitanju je moralna *odluka*, a ne teorija koju treba proveriti.

- 
- 60 Otuda ne čudi previše što su Popera, „kuma“ racionalističkog i univerzalističkog pristupa, tvrdokorni racionalisti optuživali da je „iracionalistima“ učinio suviše ustupaka (Buchowski 1997, 27).
  - 61 Kako su u zborniku objavljenom povodom pedesetogodišnjice objavljivanja *Otvorenog društva* istakli priređivači: „samo je blago preterivanje reći da je Pop er filozofska ikona liberala Evropske unije. Podjednako važan, iako manje očigledan, bio je Pop erov uticaj u evropskim totalitarnim zemljama. Od Španije i Portugalije, preko Istočne Evrope do SSSR-a i Kine, njegovi radovi su se, prevedeni i objavljeni kao samizdati, širili kao tačka oslonca intelektualnog otpora vladajućoj ideologiji. Posle pada sovjetske istočnoevropske imperije 1989., u zemljama bivšeg sovjetskog bloka bilo je potrebno izgraditi slobodne demokratske institucije i ponovo uvesti pojmove slobode misli, kritičkog mišljenja i intelektualnog istraživanja. Pop er je bio jedan od retkih zapadnih filozofa čije su ideje imale dovoljan opseg i dubinu da bi se mogle primeniti na povezivanje slobodnog istraživanja, slobodne komunikacije, slobode ulaska i izlaska, sa otvorenosću i slobodom u politici. Džordž Soros, američki milijarder mađarskog porekla, koji se s Pop erovim idejama sreo tokom studija na LSE, u ovim oblastima je izgradio mrežu filantropskih institucija, prigodno

\*\*\*

Ako se vratimo antropologiji i raspravi o nadorganskoj prirodi kulture, što je front na kojem je u približno isto vreme vođena glavna rasprava o primatu holističkih ili individualističkih objašnjenja, uočićemo da je Bidni četrdesetih godina zastupao poziciju sličnu Popovoj i, prethodno, Sapirovoj. Naime, Bidni je tvrdio da je Kreberova pozicija „kulturnodeterministička i [da predstavlja] antitezu humanističkom, individualističkom stanovištu da čovek *stvara* svoju kulturu i da je sposoban da utiče na tok svog istorijskog razvoja“ (Bidney 1944, 43; kurziv N.K.). Ono što je Bidni naslutio četrdesetih godina XX veka, Dejvidu Kaplanu biće sasvim jasno polovinom šezdesetih, u vreme kad su debate o statusu kulture počele da se zahuktavaju. Kaplan je tvrdio da dobar deo kritike upućene na račun nadorganskog shvatanja kulture nema nikakve veze ni sa „naukom ni sa metodologijom, već sa moralom“. Naime, pokušaj da se kulturni fenomeni objasne drugim kulturnim fenomenima, tvrde kritičari tog pokušaja, implicira determinizam i „nedostatak brige za čovečanstvo“, „pretvaranje čoveka u mehaničke robote“ jer će „ma šta čovek radio, kulturne sile neumoljivo riljati put ka svom sudbinskom cilju“ (Kaplan 1965, 961; 971).

U gotovo isto vreme kad je Popov u *Bedi istoricizma* pokušavao da delegitimizuje validnost holističkih objašnjenja i da, na metodološko-moralnoj osnovi, odbrani nužnost metodološkog individualizma, Leon Goldstajn je pokušao da razdvoji ontološku i metodološku dimenziju rasprave o „nadorganskom“ i da odbrani legitimnost metodološkog holizma

---

nazvanu 'Fondacija za otvoreno društvo' – kako bi stavio u pogon Popovove ideje, osnažujući kritičko mišljenje u obrazovanju i dopri-noseći razvoju aktivnog, živog građanskog društva. Pritom, Soros je ustanovio Centralnoevropski univerzitet (CEU) u Pragu i Budimpešti [danas u Beču – prim. N.K.], kako bi, između ostalog, tim idejama pružio intelektualnu osnovu. Jedan od profesora osnivača CEU bio je i Ernest Gelner, koji je iz Kembridža specijalno dolazio u Prag kako bi tamo osnovao svoj Centar za proučavanje nacionalizma“ (Jarvie & Pralong 1999, 7).

ne oslanjajući se na ontološki holizam. Goldstajn je tvrdio da stanovište da „se kultura objašnjava kulturom ne znači prihvatanje postojanja nečeg samouzrokovanog što je sposobno da utiče na ljudsko postojanje“, nego prihvatanje *metodološke* orientacije na osnovu koje se tvrdi da „se od antropoloških teorija može očekivati da objasne kulturne fenomene putem drugih kulturnih fenomena“ (Goldstein 1959, 294). Ovako pozicioniran „metodološki nadorganizam ne zahteva postojanje samostalnih kulturnih entiteta“ (ibid., 293) baš kao što ni, na poperovskom antiesencijalističkom tragu, u fizičkoj teoriji nije relevantno da li elektroni „postoje“, ali je relevantna eksplanatorna moć (fizičke ili antropološke, svejedno) teorije (cf. Goldstein 1957).

Kaplan je, sredinom šezdesetih godina XX veka, nastavio putem kojim je krenuo Goldstajn. Smatrao je da se neslaganja u pogledu teorije kulture svode na metafizički spor oko ontološkog statusa kulture, te je nastojao da dijalog preusmeri s „poroznog tla metafizike ka domenu naučne metodologije kojem čitavo pitanje i pripada“ (Kaplan 1965, 959), to jest, da metodološka i epistemološka pitanja odvoji od ontoloških. Po njegovom mišljenju, najčešće optužbe na račun nadorganiske koncepcije kulture iznose se na temelju ontološke tvrdnje da fenomeni društva i kulture ne postoje kao ontološki autonomne celine. Kritičari holizma tvrde da kulture, pošto ne postoje kao fenomeni objektivne stvarnosti, ne mogu ni imati kauzalnu moć, te da samim tim nije legitimno ni u objašnjenju se pozivati na delatnu moć kolektivnih entiteta (ibid., 961; 971; kurziv N.K.):

Mnogim antropolozima, onima koji kulturu shvataju kao puku „apstrakciju“ ili „logički konstrukt“, stanovište da kulturni fenomeni mogu objasniti ili uzrokovati bilo šta (osim sebe samih) deluje kao očigledna besmislica. [...] Ovaj tip filozofije je u navedenom citatu<sup>62</sup> označen kao *metafizika „prsta i palca“* – stanovište da je „neka stvar

62 Misli se na Redklif-Braunovu izjavu da je stanovište da kulturni obrasci utiču na pojedinca podjednako absurdno kao i stanovište da kvadratna jednačina može da izvrši samoubistvo.

stvarna ili da postoji samo ako se načelno može držati između prsta i palca“. [...] Oni ističu da kulturni obrasci, pošto su konstruisani (ili apstrahovani) iz zbrke opservacija, *nisu po sebi direktno opažljivi – implikacija je da ih to čini nekako manje stvarnim i kauzalno relevantnim* od, na primer, osoba ili konkretnih stvari. [...] Malo je konceptualnih entiteta u nauci koji su neposredno opažljivi ili za koje se može reći da su fizički stvarni u smislu u kom su stvarne konkretnе stvari. [...] Čitav problem ontološkog statusa teorijskih entiteta pobudio je poslednjih dece-nija mnoge rasprave u fizici usled konceptualnih teškoća koje su proistekle iz subatomske fizike. [...] „*kaste*“, „*tržišta*“, „*loze*“ jesu podjednako stvarni i mogu biti podjednako kauzalno relevantni u naučnom objašnjenju kao i „*atomi*“, „*geni*“ i „*gravitaciona polja*“ [...]. Ovde je poenta u tome da se *koncept loze*, iako se njegova korisnost može provjeriti posmatranjem pojedinaca koji stupaju u interakciju u društvenim situacijama, nije samo apstrakcija na osnovu posmatranja. Umesto toga, on je „*izmišljen*“ upravo da bi se *tom opaženom ponašanju dao smisao*.<sup>63</sup>

Međutim, u godinama nakon Drugog svetskog rata, ontološka i metodološka dimenzija rasprave individualizam : holizam, začete u radu Krebera i Sapira, bivaju sve teže odvojive od sociopolitičkih i etičkih posledica koje proističu iz usvajanja jednog ili drugog stanovišta ili sociopolitičkih i etičkih pobuda koje utiču na usvajanje jednog ili drugog stanovišta. Izvorna rasprava između Krebera i Sapira o tome da li se kultura odnosi na nešto „stvarno“, da li „zaista postoji“ i da li se „kultura objašnjava kulturom“, ili je pak u pitanju analitički model koji „izmišlja“ antropolog, iznova je oživljena ne samo kao vrlo važno metafizičko i metodološko već i kao goruće sociopolitičko i etičko pitanje. Postavilo se pitanje *ko* „izmišlja“ *kulture*, s koje pozicije, s kakvim ciljem, rukovođen kojim interesima, kakav smisao da bi im pružio, kome će sve to ići naruku, a kome će štetiti?

63 U domaćoj antropološkoj produkciji slično tvrdi i Kovačević (2008, 62): „Kao da je ikada iko tvrdio da su apstraktne strukture objektivne u novovekovnom naučnom poimanju pojmovra. Iz nemogućnosti da se apstraktni pojmovi objektivizuju, dodirnu, opipaju, pojedu, gradi se kritika pojmovnog aparata nauke uopšte, pa samim tim i antropologije.“

Rasprava individualizam : holizam preplela se, pre svega od šezdesetih godina XX veka, s raspravama realizam : anti-realizam, etsko : emsko, nomotetsko : idiografsko, objašnjenje : razumevanje, univerzalno : partikularno, racionalizam : relativizam, i to u kontekstu šire rasprave internalizam : eks-ternalizam (v. Milenković 2003, 17–19), kad je istorizacija prosvjetiteljstva zaista i postala moguća. Kao jedan od gorućih problema, ponovo se javio odnos *univerzalizma* i *relativizma*, prisutan u prosvjetiteljsko-kontraprosvjetiteljskom sporu. Pitanje koje se postavljalo od šezdesetih godina bilo je da li je metodološka autorefencijalnost kulture nužna i da li ona nužno za sobom povlači i kontraprosvjetelsku sociopolitičku i etičku autoreferencijalnost, to jest, autoreferencijalnost u donošenju odluka koje se tiču nečije „kulture“.<sup>64</sup> Te debate su predstavljale savremeno, političkim problemima opterećeno otelotvorene problema koji su zaokupljali prosvjetiteljstvo i iznadrili kontraprosvjetiteljstvo – problem odnosa između *univerzalizma* i *relativizma*, s jedne strane, i problem statusa *materijalističkih* i *dualističkih (idealističkih)* objašnjenja, s druge strane.

Da bi se stiglo do odgovora na pitanje kako je do tog preplitanja došlo i kakve je to posledice imalo u antropologiji, nužno je napraviti još jedan istorijski osvrt i osvetliti još jednu epizodu u istoriji teorijsko-metodoloških ideja i socio-političkog konteksta u kom su one nastale.

Na ovom mestu umesno je ponoviti zaključak iz jedne od mojih prethodnih monografija (Kulenović 2017, 188–214). Naime, kako je pronicljivo primetio Imre Lakatoš, Kant

64 U tom je ključu moguće čitati i tezu, koju u savremenoj srpskoj antropologiji iznosi Aleksandar Bošković, da je težište na individualizmu neodvojivo od liberalizma. Bošković, naime, individualizam vidi kao antipod kolektivizmu koji je obezbedio pogonsko gorivo kako Staljinovim gulazima, Holokaustu i kineskoj „kulturnoj revoluciji“, tako i savremenom populizmu. Na Raportovom tragu (cf. Rapport 2007; Rapport 2011), on individualizam smatra preduslovom ne samo za antropologiju kao komparativnu disciplinu već i za kosmopolitsko poimanje sveta koje je pak, kako tvrdi, jedina perspektiva iz koje se mogu razumeti suštinska pitanja što zaokupljaju savremeni svet i formulisati odgovori na njih (Bošković 2017, 6–7; 17–18).

je najzaslužniji za ideju da svi živimo i umiremo u svom konceptualnom okviru. Međutim, Kantovu filozofiju je moguće čitati na tri potpuno različita načina. Možemo biti „pesimistični kantovci“ i tvrditi da je svet nemoguće spoznati jer živimo u tamnici sopstvenog konceptualnog okvira. Možemo biti „optimistični kantovci“ i tvrditi da je Bog stvorio konceptualni okvir tako da odgovara stvarnom svetu. Možemo pak biti i „revolucionarni aktivisti“ i tvrditi da smo mi sami tvorci sopstvenih tamnica, te da ih, stoga, možemo i kritički preispitivati i zamenjivati boljima (Lakatos 1970, 104–105). U antropologiji je nastao spor između revolucionarnog i pesimističnog čitanja Kanta, iza kojeg odjekuje echo prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskog spora. Popper je, protiveći se idealizmu, bio nesklon ideji da svi živimo kao zatočenici sopstvenih konceptualnih okvira, držeći da je „mit o okviru glavni bastion iracionalizma“ (Popper 1970, 51). Konceptualni okviri, naprotiv, mogu biti kritički sagledani i zamenjeni novim okvirima, a upravo ta otvorenost za kritiku jeste ono što iz Popereove vizure razlikuje nauku od nenauke koja pak, sa svoje strane, može služiti kao sredstvo za održanje različitih „zatvorenih“, totalitarnih sistema. Idući Popervim tragom, najistaknutija „revolucionarna“ čitanja Kanta u antropologiji potiču iz pera Popetrovih učenika, pre svega Džarvija i Gelnera, koji su sebi stavili u zadatak da odbrane nasleđe prosvjetiteljstva i podriju stanovište da su ljudi bespomoćno utamničeni u konceptualni okvir nametnut kulturom. Međutim, razvoj antropologije posle Drugog svetskog rata, a pre svega od pedesetih godina XX veka, išao je u prilog pesimističnom čitanju Kanta.

Naime, od sredine XX veka, na interdisciplinarnoj sceni zbivala se naučna revolucija koja je podsticala zaokret ka proučavanju sistema ideja (v. D'Andrade 1995, 9–15) i dualističku koncepciju objašnjenja. Dvadesetih godina XX veka introspekcionizam je zamenjen biheviorizmom koji je služio kao korektiv introspekcionističkog subjektivizma. Međutim, biheviorizam je, kao izrazito pozitivistička paradigma, bio usredsređen na posmatranje i merenje isključivo neposredno opažljivih reakcija na stimulus „u nečijem umu“, koji pak

nije bilo moguće posmatrati. Kognitivna revolucija, koja se odvijala od sredine pedesetih godina i koja umnogome ima da zahvali Noamu Čomskom, na videlo je iznela činjenicu da je – kako bi bilo moguće govoriti neki jezik – nužno naučiti gramatiku, to jest, skup pravila prema kojima se generišu rečenice koje se u nekom jeziku smatraju gramatički ispravnim. Gramatika, dakle, nije podrazumevala učenje beskonačnog niza reči što slede jedna za drugom, već skup pravila što funkcionišu na *mentalnom* nivou koji nije direktno opažljiv. U vreme kad se u psihologiji i lingvistici odvijala kognitivna revolucija, antropologija je – zahvaljujući uticaju Evans-Pričarda u Britaniji, Levi-Strosa u Francuskoj i, u Americi, genealogiji Boas-Sapir-etnonauka i, potom, interpretativna antropologija – već počela da se kreće u pravcu proučavanja sistema ideja, sistema simbola i, opšteuzev, sfere mentalnog. Dakle, u pravcu dualističke koncepcije objašnjenja, to jest, u pravcu koji će materijalistički kritičari tako ustrojenog eksplanatornog okvira pejorativno označavati pojmom „idealizam“,<sup>65</sup> a koji će pesimistično čitanje Kanta.

Lingvistika, u to vreme uzor naučnosti društveno-humanističkih nauka, nudila je metodološki model za antropologiju usredsređenu na proučavanje simbola. Sapir je krajem dvadesetih godina XX veka pisao da je „vrednost lingvistike za antropologiju i kulturnu istoriju davno prepoznata“ (Sapir 1949[1928/1929], 161). Jedno od središnjih stanovišta lingvistike jeste to da simboli nisu ogledalo prepostojeće, od istraživača i istraživanog subjekta nezavisne stvarnosti koju idealni etnograf treba da prevede u niz opservacionih iskaza, kao i to da se značenje simbola može otkriti isključivo istraživanjem njihovih odnosa s drugim simbolima datog simboličkog sistema. Sapir je tvrdio da (ibid., 161–162; kurziv N.K.):

Jezik postaje sve dragoceniji kao vodič u naučnom proučavanju neke kulture. [...] Jezik je vodič za „društvenu stvarnost“. Iako među istraživačima u društvenim naukama obično nije bilo suštinskog interesovanja za jezik, on

---

65 Najreprezentativniji kritičar „idealizma“ u ovoj fazi svakako je Haris (v. Harris 1968).

temeljno uslovljava sve naše mišljenje o društvenim problemima i procesima. Ljudska bića ne žive samo u objektivnom svetu, niti samo u svetu društvenih aktivnosti, onakvih kakvim se one obično shvataju [...] Činjenica je da je „stvarni svet“ umnogome nesvesno izgrađen na jezičkim navikama date grupe. Nijedna dva jezika nikad nisu toliko slična da izražavaju istu društvenu stvarnost. Svetovi u kojima različita društva žive jesu *različiti svetovi*, a ne tek isti svetovi kojima su prikačene različite etikete.

S izuzetkom Levi-Strosa u Francuskoj koji je, u svom racionalističkom univerzalizmu, sledio Kanta,<sup>66</sup> lingvistika je dala vetar u leđa ideji da je kultura samosvojni, zatvoreni, autoreferentni sistem poput jezika. To je, s jedne strane, osnažilo dualističku konцепцију objašnjenja, s druge strane, ideju da je „stvarnost“ izgrađena na kulturno osobenim navikama određene zajednice i, s treće strane, metodološki holizam. Antropolozi koji su se okrenuli jeziku kao metodološkom modelu, naglašavali su značaj kulture u oblikovanju svekolikog mišljenja i znanja, koji su pak viđeni kao objašnjenje opažljivog delanja, što je antropologiju poguralo u pravcu pesimističnog čitanja Kanta. Kantovsko-hamanovski spor dobio je, dakle, pedesetih godina XX veka u antropologiji svoje savremeno otelovljenje, prevagnuvši u korist Hamana. Gelner je već slikovito opisao stanje u antropologiji s kraja pedesetih godina (Gellner 1974[1958], 1–2; kurziv u originalu):

Kao što je dobro poznato, Dekart se, ispitujući haos pret-hodnih grešaka i primećujući da je i u najveće apsurde ponекo verovao, ponadao da će se razum sam probiti kroz život i oslobođiti se svih mogućih grešaka. Ali, da bi se to učinilo, moralo se početi iz početka. No, ako želiš da počneš iz početka, glavna teškoća sastoji se u pronalaženju početka; pronalaženju one čvrste tačke sa koje je moguće učiniti nov, ali bezbedan korak. Ovde se na dnevnom redu

66 O analogijama između Kantovog transcendentalnog idealizma i Levi-Strosovog strukturalizma, kao i o tome koliko je opravdana Rikerova odrednica strukturalizma kao „kantovskog transcendentalizma bez transcendentalnog subjekta“ v. Vuković 2009.

pojavljuje *prepostavka* o đavolu. Prepostavite postojanje zlog i svemoćnog đavola čiji je cilj da vas osujeti i, nadasve, da vas osujeti u pokušajima da saznote nešto o svetu. Sada pokušajte, ali zaista ozbiljno pokušajte, da pođete od te prepostavke i vidite koja će od vaših uverenja ostati čvrsta: veoma malo njih, ako i jedno. [...] Posle Kanta, ređe se uzmalo zdravo za gotovo da se um istovetno manifestuje kod svih ljudi. A izvor sistematskih grešaka nije više pronalažen u mehanici uma, nego u istoriji, u privremenom, geografskom, u društvenoj osnovi znanja. [...] Istorijski đavo danas nije ni izbliza mrtav. Međutim, iako je doktrina da je čovek zarobljenik istorije i dalje živa i zdrava, ona danas više nije preovlađujuća. Demon koji danas vlada, barem u ovoj zemlji [Velikoj Britaniji], jeste *jezik*.

Ako se prisetimo izvora unutrašnje krize prosvetiteljstva, prisetićemo se i da su osnovni pokretači te krize proisticali iz:

- (a) sukoba između materijalističke i dualističke/„idealističke“ konцепције objašnjenja i
- (b) odnosa između razuma i prirode, univerzalizma i relativizma, razuma i tradicije.

Proces deuniverzalizacije navodno univerzalnih, prosvetiteljskih kognitivnih formula u antropologiji isprva je, oslanjajući se na koncept kulture, započeo Boas. Zahvaljujući zanimanju za kategorije na kojima se zasniva ljudska misao – koje će svoj epistemološki izraz naći u dualističkom primatu koji je, pod neokantovskim uticajem, dao kategorijama misli u odnosu na „svet po sebi“ – Boas je postavio osnove za kritiku (vrednosnih) kategorija kojima je baratao evolucionizam i za kritiku sociopolitičkih i etičkih implikacija evolucionističkih temeljnih kategorija.

Izvorni motiv da se navodno univerzalnim formulama u antropologiji ospori univerzalnost bilo je nastojanje da se prevaziđe etnocentrizam i da se, samim tim, prevaziđe subjektivnost istraživača, da se razdvoje činjenice od teorija i da se proizvede što objektivnija, što „idealnija“ etnografija. S druge strane, dok su za Tajlora i ostale evolucioniste običa-

ji, verovanja i svekolika kultura racionalni proizvod evolucijono shvaćenog ljudskog uma, Boasov pristup je bio potpuno obrnut: kulture (u množini), kao kumulativni proizvod raznovrsnih, složenih istorija, stvaraju okruženje u kom se strukturišu ljudska misao i osećanje. Kultura je poimana u kategorijama tradicijom prenošenih navika koje postaju nesvesne i automatske, a u skladu s kojima pojedinac misli, oseća i dela. Stoga, razlike među pripadnicima različitih kultura nisu samo površinske: u pitanju su temeljne razlike u ponašanju i mišljenju budući da podrazumevaju različite načine na koji se iskustveno obrađuju podaci, grupišu i organizuju čulni utisci, na koji se razume šta objekti jesu, kakve osobine poseduju i kako se međusobno povezuju. Otuda je, kako je primetio Lesser, poimanje *ljudske prirode* radikalno izmenjeno u odnosu na evolucionizam: ne postoji fiksirana i nepromenljiva ljudska priroda, ona postaje proizvod kulture (Lesser 1968, 100–103). Drugim rečima, „u antropološkoj misli i objašnjenju, koncept *prirodnog* zamenjen je konceptom *kulturalnog*“ (Lesser 1939, 355).

Boas i boasovci su, dakle, podrili mogućnost opservacionističkog razgraničenja između teorija i činjenica na koje su se oslanjali i evolucionizam i funkcionalizam. Lingvistička derivacija ove teze nastavljena je kod Sapira kritikom ideje da je svet moguće posmatrati direktno, bez posredstva lingvističkih kategorija koje organizuju, segmentiraju i klasifikuju iskustvo na sebi svojstven način. Ono što će postati poznato kao Sapir-Vorfova hipoteza jeste stanovište da govornici različitih jezika percipiraju svet na međusobno potpuno različite načine i da se, shodno promeni jezika, menjaju i „životni svetovi“ (Vorff 1979[1956]; cf. Milenković 29–53). Dodatno slabljenje ideje da je etnografiju moguće regulisati kao „idealnu“ u smislu korespondencije etnografskoj stvarnosti, a zahvaljujući „pogledu niotkud“ koji ne opterećuje posmatranje u teorijskom/kulturnom/identitetском smislu, može se pripisati etnonauči, koja se u Americi razvija pedesetih godina XX veka. Doduše, etnonauka je, pokušavajući da metodološki formalizuje etniski pristup, i dalje razmatrala tradicionalno metodološ-

ka pitanja o tome kako izbeći kontaminaciju referentnih okvira proučavanih referentnim okvirom istraživača, kako postići teorijsku neutralnost etnografskih opisa i stvoriti antropološku nauku koja bi počivala na intersubjektivno proverljivim, autokorektivnim i, u krajnjoj instanci, istinitim antropološkim iskazima. Međutim, etnonaučnici su u srž svog teorijsko-metodološkog okvira postavili Boasovu i Sapirovu „idealističku“ ideju o kulturi kao samosvojnom, zatvorenom, autoreferentnom, homogenom skupu klasifikacija koje prethode iskustvu o „stvarnosti“. Proučavajući odnos između ljudskog društva i ljudske misli, etnonaučnici su smatrali da je kultura sistem arbitrarnih klasifikacija koji organizuje stvarnost na sebi svojstven način (Tyler 1969), sistem znanja koji deli jedna zajednica (Goodenough 1957), a koji se najočitije manifestuje u jeziku. Nastojali su da izbegnu inficiranje „stvarnosti“ proučavanih referentnim okvirom istraživača, te su pokušali da razviju formalan emski metod koji bi omogućavao da se „uđe u glavu“ proučavanih (Frake 1964, 133) i otkrije neka vrsta „kulturne gramatike“ na kojoj počiva organizacija stvarnosti proučavane zajednice čiji pripadnici, kako se pretpostavljalо, dele istovetne kognitivne obrascе. Međutim, budуći da su i Sapir i etnonaučnici prepostavili da su kulturne klasifikacije koje leže u osnovi kulturne konstrukcije stvarnosti nesvesne, nije bilo načina da se proveri da li rezultat etnonaučne analize zaista i korespondira „stvarnosti“ kulture proučavanih ili je pak u pitanju „hokus-pokus“, tj. neka vrsta vešte maštarije istraživača.<sup>67</sup> Šezdesetih godina se povela rasprava o „psihološkoj

67 Sapir je, sledeći Boasa, smatrao da nije dovoljno osloniti se na etnoeksplikacije o potrebama pojedinaca. Antropolog je neophodan zato što su kulturna značenja nesvesna te, stoga, nisu neposredno opažljiva. Kako bi proverio ispravnost svoje analize, antropolog se mora uveriti da je ona „psihološki stvarna“ za proučavane pojedince (Darnell 1997, 50–51; cf. Preston 1966). Kako je već opisano u Kulenović 2017, kognitivna antropologija baštini upravo tu tradiciju, koja će, kako će se ispustaviti, predstavljati i najveći problem u pogledu proverljivosti, eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa ovako postavljene etnonauke. Ista primedba stoji i kad je reč o proverljivosti strukturalne analize.

stvarnosti“ modela generisanih etnonaučnom analizom (v. npr. Burling 1964).<sup>68</sup> Ta se rasprava odvijala kao unutrašnji, metodološki sukob u okviru jedne antropološke poddiscipline, i dalje usredosređen na tradicionalna metodološka pitanja subjektivnosti i objektivnosti istraživanja, validnosti i proverljivosti iskaza i istinitosti etnografske dokazne građe. Međutim, snažan relativistički naboј koji je bio svojstven etnonauci dovešće do toga da taj sukob u okviru čitave discipline bude pročitan kao internalistički sukob na liniji emsko-etsko, idealizam–materijalizam, partikularno–univerzalno, idiografsko–nomotetsko, nenauka–nauka (v. Harris 1968, 568–604), koji će se nastaviti s usponom interpretativne antropologije. Osim toga, taj etnonauci svojstveni snažni relativistički naboј poslužio je kao podloga za još snažniji relativistički udar na noseće prosvjetiteljske stubove – *univerzalnost ljudske prirode* i *univerzalnost naučnog metoda* – koji će konačno izvršiti interpretativna antropologija.

Ideja o kulturi kao arbitrarnom, autoreferentnom skupu klasifikacija će, u svom hermeneutičkom otelovljenju, nadahnutom učenjem pozognog Vitgenštajna, postati centralna pretpostavka interpretativnih/simboličkih antropologa. Oni će, zbog popularnosti što ju je uživala ključna figura tog antropološkog pravca mišljenja – Kliford Gerc – antropologiju snažno okrenuti ka „pesimističnom“ čitanju Kanta. Interpretativni/simbolički antropolozi su, od šezdesetih i, pre svega,

68 U okviru rasprave „hokus-pokus“ vs. „Božja istina“, Hamel i Kizing su zastupali poziciju sličnu Sapirovoj i Popetrovoj. Tvrđili su, naime, da je pitanje „psihološke stvarnosti“ rezultata generisanih komponentnom analizom potpuno nevažno, to jest, da nije nužno da ti rezultati korespondiraju kulturi „u glavi“ informanata budući da je kulturni model zapravo samo heurističko i eksplanatorno oruđe „u glavi“ antropologa (Hammel 1964; Keesing 1966). U toj miniraspravi – koja se odvijala u okviru jedne prilično specijalizovane, gotovo hermetične poddiscipline – kognitivne antropologije – a vrtela se oko pitanja jesu li etnografski opisi etske konstrukcije etnografa ili emsko podražavanje mentalne strukture proučavanih – treba tražiti klicu potonjih rasprava o tome za koga etnografije treba da budu ispravne i pouzdane. Te su se rasprave rasplamsale posle eksternalizacije, kulturalizacije i politizacije nauke, a kulminirale su u postmodernizmu.

sedamdesetih godina XX veka, tvrdili da su kulture, u množini, samosvojni skupovi simboličkih orijentira koji deli jedna zajednica. Parsonsov đak, Gerc, prihvatio je parsonsovski okvir određenja kulture.

Parsons je od dvadesetih godina XX veka, radeći na Harvardu, pokušavao da pomiri „dve zaraćene strane evropskih teoretičara modernosti, pozitiviste i idealiste, naslednike tradicija prosvjetiteljstva i kontraprosvjetiteljstva“ (Kuper 1999, 48). Pozitivisti u društvenim naukama nasledili su ideju progresivne, racionalne civilizacije, dok su idealisti nasledili ideju kulture. Pozitivisti, kojih je bilo najviše među ekonomistima, tvrdili su da je naučne metode moguće primeniti na sferu ljudskih odnosa i nadali su se da će se jednoga dana otkriti zakonitosti ljudskog ponašanja. Pozitivisti su po pravilu bili atomistički orijentisani individualisti koji su se držali teze da ljudsku motivaciju za delanje tvore racionalni, utilitarni razlozi koji mogu poslužiti kao univerzalno objašnjenje ljudskog delanja. S druge strane, idealisti su tvrdili da ne postoje opšti zakoni koji upravljaju ljudskim ponašanjem i kojima se ponašanje može objasniti. Naprotiv, svako istorijsko razdoblje i svaka kultura na sebi svojstven način oblikuju ljudsko delanje, pri čemu se ideje kojima se ponašanje rukovodi ne mogu svesti na racionalistički shvaćen algoritam. Pozitivisti nisu mogli da objasne zašto pojedinci sebi nameću određene ciljeve, te su bili prinuđeni da u pozitivizam uvedu neke elemente idealizma: morali su da priznaju da ljudi mogu podrediti svoje interesе kolektivnim ciljevima, čak iako su ti ciljevi iz utilitarističke perspektive iracionalni. S druge strane, idealisti nisu mogli da objasne objektivne posledice koje proističu iz izbora sredstava kojima će se ljudi poslužiti da bi svoje ciljeve postigli.

Parsons je tvrdio da postoje fizički, društveni i kulturni objekti. Svaki od tih tipova objekata tvori sistem – sistem biologije i ličnosti, društveni sistem i kulturni sistem. Svaki sistem upravlja izborima pojedinaca, pri čemu nijedan od tih sistema nije podložan redukciji na neki od druga dva sistema. Podeli na fizički, društveni i kulturni sistem odgovara i pode-

la rada u akademskoj zajednici – psihologija bi trebalo da se bavi pojedincem i njegovom prirodom, sociologija društvenim sistemima, a antropologija kulturnim sistemima. Kako bi im bila obezbeđena disciplinarna autonomija, antropolozi su ohrabrivani da prihvate suženu definiciju kulture i da iz svog delokruga isključe biologiju, ličnost, društvene ustanove i istoriju, na koje su, u skladu s novom podelom akademskog rada, monopol polagale druge discipline. Ono što je bila glavna odlika kulturnih sistema, prema Parsonsovom stanovištu koje je, više nego očigledno, nadahnuto nemačkom romantičarskom tradicijom, jesu *ideje/verovanja i vrednosti*. Dok je proučavanje društva ili društvenog sistema podrazumevalo proučavanje sistema interakcije između pojedinaca i kolektiva, nova definicija kulture je za sobom povlačila sužavanje disciplinarne optike na sagledavanje vrednosti, ideja i, opšteuzev, značenja koja oblikuju ljudsku misao i ponašanje. Sistem ideja i vrednosti koje su tvorile ovako definisanu kulturu, moguće je bilo posmatrati indirektno, posredstvom simbola zahvaljujući kojima pripadnici kulture saopštavaju ideje i vrednosti svojstvene sopstvenoj kulturi. Ideje i vrednosti shvaćene su ne kao univerzalne, već kao relativne, to jest, kao zavisne od određene kulture, te je, stoga, za razumevanje vrednosti neke kulture bilo nužno usvojiti relativističku poziciju. Prikladan metod za razumevanje vrednosti neke kulture, prema Parsonsovom stanovištu, jeste metod razumevanja (*Verstehen*) (ibid., 42–72).

Gerc je odbacio etnonaučnu ideju da je kultura „u glavi“, a s njom i komplikovane metode etnonauke, jer je smatrao da je u etnonaučnoj analizi „ekstremni subjektivizam spojen s ekstremnim formalizmom“, što je spoj koji, sasvim očekivano, dovodi do „eksplozije rasprave o tome da li neka analiza [...] osvetljava ono što nativci ‘zaista’ misle ili je u pitanju vešta simulacija“ (Geertz 1973, 11). Gerc je, na tragu učenja pozognog Vitgenštajna, smatrao da je kultura javna jer je značenje javno i, na tragu Pola Rikera, da se kultura može posmatrati slično tekstu, a razumeti metodama hermeneutike (ibid., 3–30), dok je, poput etnonaučnika, kulturu posmatrao

kao autonoman sistem koji valja istraživati iznutra, emski, u njegovim sopstvenim okvirima.

Sedamdesetih godina antropološku zajednicu počinju da polarizuju rasprave o univerzalističkim nasuprot partikularističkim objašnjenjima, čitane kao rasprave između nauke i hermeneutike (nenauke). Kao novi „kralj sveštenik“ (Leach 1989, 137) američke antropologije, Gerc je, svojim već antologijskim iskazima, iznosio stav da je cilj antropologije potraga za značenjima, a ne potraga za zakonima, tumačenje društvene semantike, a ne objašnjenje društvene mehanike (Geertz 1973, 5; 448). Tako se glavni tok američke antropologije još jednom, iznova, našao zaglavljen u život blatu rasprave između prosvetitelja i kontraprosvetitelja s kraja XIX veka, to jest, rasprave o tome da li objašnjenja treba zasnovati na nekakvom *univerzalnom ljudskom svojstvu* i *univerzalnim metodima*, ili pak na razumevanju ljudskih razlika *kao proizvoda ljudskih kultura i osobenim metodima*. Da li je cilj neke nauke, u ovom slučaju antropologije, prosvetiteljsko (naučno) objašnjenje putem univerzalnih mehaničkih zakona (i eventualno normiranje društvenog poretku u skladu s univerzalnim [liberalnim?] istinama), ili pak kontraprosvetiteljsko/romantičarsko (hermeneutičko) razumevanje putem lokalnog konteksta (neopterećeno zahtevom da se utiče na društvenu stvarnost, ili pak motivisano potrebom da se iznaju mnogobrojne istine u skladu s kojima će se normirati isto toliko mnogobrojni društveni poreci)?

Ovo pitanje postalo je naglašeno značajno od sedamdesetih godina. Šeri Ortner je odavno jezgrovito opisala stanje u kom se disciplina našla šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka (Ortner 1984, 138; kurziv u originalu):

Antropologija sedamdesetih je znatno očiglednije i transparentnije nego u prethodnom periodu bila povezana s događajima u stvarnom svetu. Počev od šezdesetih godina, kako u Sjedinjenim Američkim Državama tako i u Francuskoj (a nešto manje u Engleskoj), omasovili su se radikalni društveni pokreti. Prvo se pojavila kontrakultura, zatim antiratni pokret, pa potom, nešto kasnije, ženski pokret; ti

su pokreti ne samo uticali na akademski svet već su iz njega umnogome proizašli. Sve što je bilo deo tekućeg poretku, preispitivano je i kritikovano. U antropologiji, najranije kritike poprimile su oblik osude istorijske veze između antropologije, s jedne strane, i kolonijalizma i imperijalizma, s druge strane. Međutim, to je samo zagrebalo površinu. Pitanje se ubrzo proširilo na dublja pitanja prirode naših teorijskih okvira, a pre svega na pitanje u kojoj meri oni otelovljuju i nastavljaju pretpostavke buržoaske zapadne kulture.

S jedne strane, pitanje *univerzalizma i relativizma* ponovo će odjeknuti kad su se, u poslednjoj četvrtini XX veka, rasprave o naučnom karakteru antropologije preplele s pitanjima *političke filozofije*, to jest, s pitanjima filozofske refleksije o tome kako najbolje urediti kolektivni život, političke ustavove, društvenu praksu, privredni sistem, obrasce porodičnog života. Budući da, kako tvrdi Miler (Miller 1998, 99; kurziv N.K.):

politički filozofi nastoje da uspostave principe koji će, na primer, *opravdati* neki konkretan tip državnog uređenja, pokazati da pojedinci imaju izvesna neotuđiva prava ili nam reći kako pripadnici društva *treba* da dele materijalne resurse, pitanje koje se u vezi s tim odmah javlja jeste da li principe kakve uspostavljaju politički filozofi treba tretirati kao *univerzalno* važeće, ili ih treba posmatrati kao izraz *pretpostavki i vrednosti neke konkretne* političke zajednice. Ovo široko raspravljanje pitanje u savremenoj političkoj filozofiji usko je povezano s pitanjem *ljudske prirode*. S ciljem da *opravda* neki skup kolektivnih angažmana, politička filozofija mora da kaže nešto i o *prirodi ljudskih bića*, o njihovim potrebama, sposobnostima, o tome da li su primarno sebična ili primarno altruistična, i tako dalje. *Ali da li smo u stanju da otkrijemo zajedničke odlike svih ljudskih bića, ili je njihov karakter preovlađujuće uobličen specifičnim kulturama kojima pripadaju?*

Kako je konstatovao Denbi (Denby 2005, 56; kurziv N.K.):

Ideološka protivljenja i saglašavanja o kojima govorimo danas su relativno široko rasprostranjena u političkim,

društvenim i etičkim raspravama. Centralni problem je univerzalizam, prosvjetiteljska vrednost koja se našla na udaru raznih pozicija (komunitarističke, feminističke, postmodernističke) kao hegemonijska i dominatorska. Ove kritike znatno su otežale mogućnost da se tvrdi da postoje izvankulturne vrednosti i da su one utemeljene u nečemu što se zove ljudska priroda. To ima očigledne posledice u pogledu ljudskih prava; i ima ključan uticaj u oblasti multikulturalizma jer su središnje vrednosti liberalizma doveđene u pitanje u ime različitih kultura.

Antropologija je oduvek težila tome da odgovori na pitanje postoji li univerzalna ljudska priroda. Ali, odgovor na to pitanje i dan-danas je predmet uzavrele debate (v. npr. Fuentes *et al.* 2010). Ako bi neko deskriptivno određenje ljudske prirode trebalo da posluži kao sredstvo da se obezbedi legitimitet određenoj političkoj filozofiji koja opravdava određeni tip društvenog ustrojstva, antropološki teorijsko-metodološki aparat se time nepovratno izmešta u domen politike i etike. Kako je to formulisao Džonatan Marks, „ljudska priroda je političko bojno polje. Ne treba shvatati ozbiljno nikoga ko na njemu nešto tvrdi, tvrdeći istovremeno da su njegove tvrdnje odvojene od društva i politike“ (Marks 2010, 513).

Pitanje subjektivnosti/objektivnosti antropoloških iskaza i rasprave o naučnom statusu discipline eksplicitno se izmeštaju u rasprave o etici i politici etnografskog rada što su ih, počev od šezdesetih godina, pokrenule kritika i odbrana Gercovog stanovišta da *ne može* postojati nekakva *univerzalna, istinita teorija kulture* ustanovljena na nekakvom navodno *očiglednom algoritmu* poput ljudske prirode iz prostog razloga što je „ljudska priroda“ proizvod neprestano promenljivih istorijskih i kulturnih okolnosti koje tu „ljudsku prirodu“ transformišu i koje zapravo čine njen sastavni deo. Ako ne postoji nešto što bi se moglo nazvati univerzalnom ljudskom prirodom, onda, sammim tim, ne može biti ni nečeg očiglednog, a ni algoritma (v. Geertz 1973, 33–55). Ova pitanja, čini se, do danas nisu dobila odgovor. Raport i Vordl su pre samo nekoliko godina zaključili sledeće (Rapport & Wardle 2018, 1):

Živimo u doba dalekosežne intelektualne neizvesnosti, ne samo u pogledu socijalne i kulturne antropologije, već i u pogledu društvenog i filozofskog istraživanja uopšte. Pitanje „Kako znamo to što znamo o ljudskom životu?“ postalo je ne samo preče nego ikad već i podstiče sve usitnjenije i divergentnije paradigme i metodološke odgovore. U akademskoj zajednici verovatno nikad nije bilo manje saglasnosti o tome šta znači biti čovek pa čak i kako to pitanje delotvorno formulisati.

S druge strane, počev od šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka, fuzija sociologije, filozofije i istorije nauke otvorila je put eksternalističkom sagledavanju nauke kao kulture, čiji pripadnici, poput svih drugih pripadnika neke kulture, imaju svoje običaje, rituale i vrednosti – odnosno sopstvenu kulturu. U ovom koraku zaista *jeste* omogućena istorizacija prosvjetiteljstva i njegovih nosećih stubova. Jedno političko-filozofska pitanje – da li smo kadri da otkrijemo zajedničke odlike svih ljudi, ili pak njih mahom uobličavaju kulture kojima pripadaju – postalo je neodvojivo od pitanja koje se naglašeno postavlja od šezdestih godina – da li je moguće pronaći univerzalne odlike naučnog metoda koji bi otkrio svojstva „stvarnosti“ (uključujući i „stvarnost“ ljudske prirode), ili su pak prepostavke određene kulture ugrađene u samu srž metoda.

Kako ističe Prole, postoji opšta saglasnost da u Hamanu treba videti rodonačelnika filozofije jezika, što je za filozofiju društvenih nauka, a naročito za filozofiju antropologije, od posebnog značaja (Prole 2004, 178). Hamanova kritika Kanta bila je vesnik kasnijih stanovišta koja će se s velikim polemičkim nabojem razmatrati ne samo u filozofiji već i u antropologiji XX veka. Na primer, uverenja pozognog Vitgenštajna, onda kad je tvrdio da se značenje reči ne može pronaći u nekakvoj esenciji nezavisnoj od njene stvarne upotrebe u svakodnevnom jeziku, ili stanovišta onih autora koji su naglašavali značaj kulturne pozicije ideja i sistema mišljenja (Green 1996, 299). U antropologiji će upravo na temelju tog prosvjetiteljsko-kontraprosvjetiteljskog sukoba biti ispisane nebrojene stranice literature koja polemički obrađuje sledeća pitanja:

- (a) kako je konstituisana „stvarnost“ koju antropolozi treba da opišu, razumeju ili objasne (metafizičko/ontološko pitanje);
- (b) kako konceptualizovati vezu između subjekta i objekta, bilo da je reč o odnosu proučavanih i „nji-hove stvarnosti“ ili o odnosu antropologa posmatrača i posmatranog objekta (epistemološko pitanje);
- (c) gde u „stvarnosti“ koju disciplina nastoji da objasni ili razume smestiti eksplanans, a gde eksplanandum (metodološko pitanje).

Na Hamanove teze u filozofiji jezika će se, zahvaljujući nasleđu koje baštini pozni Vitgenštajn, u interdisciplinarnom prostoru nadovezati Piter Vinč šezdesetih godina XX veka (v. Winch 1970[1964]). On će time pokrenuti lavinu interdisciplinarne rasprave o racionalnosti, u okviru antropologije već započetu prvobitnom relativizacijom pojma racionalnosti koju je započeo funkcionalizam, proslavio rad Evans-Pritcharda (Evans-Pritchard 1976[1937]), a nastavila etnonauka. Dok su učesnici „prve inkarnacije“ rasprave o racionalnosti (v. Wilson 1970), koja se odvijala sredinom šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, vodili bitku oko toga da li verovanja i ponašanja svojih proučavanih objašnjavati putem nečeg univerzalnog ili pak pojedinačnog, relativnog, od kulture zavisnog, učesnici njene „druge inkarnacije“ (v. Hollis & Lukes 1982), osamdesetih godina, bitku su bili oko toga da li istinitost, racionalnost i objektivnost naučnih iskaza objašnjavati univerzalistički ili relativistički, to jest, internalistički ili eksternalistički. Rasprava o racionalnosti sažela je u malom sve probleme antropološkog eksplanatornog aparata koji su potresali disciplinu od njenih početaka, ali su svoju kulminaciju doživeli s pokretanjem debata o naučnom statusu interpretativne antropologije.

Od šezdesetih, a pre svega od sedamdesetih godina XX veka, zahvaljujući sociologizaciji teorije saznanja i politizaciji visokog obrazovanja, metodološki fokus antropologije premešta se sa internalističke, racionalističke potrage za univerzalnom racionalnošću i vrednosno neutralnim jezikom

nauke ka proučavanju referentnih okvira proizvodnje nauke. U tom trenutku zasejana je i klica koja će nići u decenijama što će uslediti, s buđenjem postkolonijalne, feminističke i postmoderne kritike discipline. Naime, u tradicionalnoj metodološkoj produkciji pitanja u vezi sa subjektivnošću/objektivnošću postavljana su kao pitanja odnosa posmatrača i posmatranog, teorija i činjenica, to jest, kao pitanje regulacije procesa istraživanja u nadi da se istraživački metod može formalizovati i da se, zahvaljujući tako formalizovanom metodu, može verno opisati, razumeti ili objasniti stvarnost proučavanih. Šezdesetih godina XX veka, međutim, pitanja u vezi s objektivnošću i subjektivnošću reformulisana su kao pitanja odnosa identiteta i saznanja, to jest, kao kritičko sagledavanje referentnih okvira proizvodnje etnografije (v. Milenković 2009b). Legitimizaciju takve eksternalističke analize omogućio je, na mala vrata, konvencionalizam Karla Popera, a potom i na velika vrata, radovi Tomasa Kuna, Pola Fajerabenda, a potom i Ričarda Rortija. Oni su naučnu objektivnost i naučnu racionalnost – do tada poštovane zahvaljujući njihovoj pretpostavljenoj sposobnosti da ispune prosvetiteljske ideale, to jest, da se izdignu iznad konteksta u kom su postulirane i budu od njega nezavisne, primenljive uvek i svuda – sagledali kao proizvod konsenzusa naučne zajednice. Kao svaka zajednica, i ta zajednica ima svoje običaje i svoju tradiciju, pa tako i folklorna, konsenzusom usvojena poimanja objektivnosti i racionalnosti.

Kada se zalažu za primat metodološkog individualizma, u njegovom racionalističkom izdanju, nad metodološkim holizmom, antropolozi slede putanju koju je trasirao Kant, a u XX veku popularizovao Popper, koji je Kanta smatrao „poslednjim velikim braniocem prosvetiteljstva“ i „učiteljem emancipacije putem saznanja“ (Popper 2002[1963], 265–266). Ne treba previše da nas iznenadi to što su, u antropologiji, dvojica najpoznatijih Popervih učenika – Gelner, koji je sebe opisao kao „prosvetiteljskog puritanca“, „racionalističkog fundamentalistu“ i „kognitivnog univerzalistu“ (prema Hann 2001, 173), i Džarvi – sledili put koji je utabao Poper i postali jedni

od najvatrenijih branilaca racionalizma u disciplini.<sup>69</sup> Kada, s druge strane, slede metodološki holizam, antropolozi slede putanju koju je u XVIII veku trasirao Haman, u XX veku, u analitičkoj filozofiji i filozofiji jezika popularizovao Vitgenštajn, u filozofiji jezika i filozofiji društvenih nauka popularizovao Vinč, a u antropologiji najvatrenije branio Gerc. Kada je Gerc, sledeći Vitgenštajna, postulirao kulturu kao mrežu značenja u koju treba smestiti eksplanans, a simbole sagledao kao semantički dostupne u njihovo „upotrebi“, Džarvi i Gelner su ga nemilosrdno napadali. Pokušavali su da autoritet „komunalno-kulturne“ tradicije podriju vandrušvenom „atomističko-univerzalističkom“, prosvetiteljskom tradicijom razuma, na nebrojeno načina parafrazirajući Popervovo „poštovanje prema autoritetu istine: jedne bezlične, nadlične, objektivne istine, koju treba da pronađemo, i u odnosu na koju nemamo moć da je po našem ukusu menjamo ili interpretiramo“ (Popov 2002[1963], 528). U tom kontekstu valja čitati i Popervovo nastojanje da se prosvetiteljski racionalizam normira na temelju *odluke*. Naime, kako je primetio Peter Galison, u „hladnom ratu“ koji je iznedrio bezbrojne stranice u filozofiji i istoriji nauke, kopljia su se lomila između onih koji dinamiku naučnog razvoja posmatraju internalistički i onih koji je posmatraju eksternalistički. Oni koji su naučni razvoj posmatrali nešto više internalistički doživljavali su (Galison 2008, 113):

nebesku nauku kao jedinu nadu koja bi mogla pružiti model za demokratiju. Prosvećeni razum, tvrdili su mnogi, posedovao je upravo onu kombinaciju strogosti i smelosti koja bi mogla spreciti svirepe i ponižavajuće zahteve hitlerizma i staljinizma, dok su tukli po akademskom svetu. Generacija naučnika, filozofa i istoričara se borila za pokret Jedinstva nauke, kao intelektualnu arhimedovsku tačku. Videli su – izbliza – kako prirodne, društvene i humanističke nauke cimaju tamo-amo na kratkom povocu

---

69 Džarvi je u drugoj polovini osamdesetih donekle ublažio svoju poziciju (v. Agassi & Jarvie 1987). Na ovoj napomeni zahvalna sam prof. dr Milošu Milenkoviću.

moći. Kakve god mane da je imala, kula od slonovače je za međuratnu i ratnu generaciju označavala svetionik nade.

Međutim, za druge su kako ta *odluka* tako i *nada* na kojoj je ona počivala predstavljaće odluku u korist jednih i nadu koja više sluti na propast drugih nego na opšte izbavljenje.

Kad je Haman optuživao Kanta za „kosmopolitičkoplatonski hilijazam“ (Hamann 1996[1784]b, 146) zbog toga što krivicu za „nezrelost“ pripisuje pogrešnima – „štićenicima“ umesto „starateljima“ i njihovim filozofskim apologetama, Haman je smatrao da Kant promoviše politički opasnu ideju koja neguje poziciju „prosvećenih tirana“, među koje spada i sam Kant (Green 1996, 296). Zastupao je tezu koja će, više od jednog veka kasnije, biti ugrađena u jezgro kulturnog relativizma boasovskog tipa. Kulturni relativizam biće odbrambeni bedem protiv ubeđenja Zapada da je njegova „moralna dužnost“ da „civilizuje“ sebi nedovoljno slične kulture u skladu s navodno univerzalnim standardima, jer će istorijska uloga „civilizatora“ koju je Zapad sam sebi dodelio biti sagledana kao u biti još jedan „disfunkcionalni običaj“ evroameričke kulture (Pišev 2018, 55–56).

Kako je to formulisao Salins, „mi se i dalje borimo s onim što je filozofima XVIII veka delovalo kao prosvjetiteljstvo, ali se ispostavilo kao uskogruda samosvest evropske ekspanzije i *mission civilisatrice*“ (Sahlins 1999, ii). Haman je zastupao tezu koja će biti revitalizovana u kontekstu u kom je sagledavanje nauke kao kulture omogućilo istorizaciju prosvjetiteljstva. Na temelju te pozicije će dva veka kasnije ne samo Fajerabend u filozofiji nauke kritikovati Popera kao „mini-Kanta“ koji „nema primedaba na to da se ulazak u zrelo ljudsko doba pospeši nekim vidom imperijalizma“ (Feyerabend 1987, 38; 62; 81), već će sa te pozicije i postkolonijalni, feministički, neomarksistički i postmoderni autori napasti zapadnu nauku kao produženu ruku čitavog kolonijalističkog/imperijalističkog projekta koja, uz pomoć svojih nosećih kategorija kao što su objektivnost i racionalnost, nameće svoj pogled drugima radi ostvarivanja dominacije (v. npr. Banaji 1970; Hymes (ed.) 1974[1972]; Asad (ed.) 1973; Mafeje 1976;

Scholte 1978; Said 2000[1978]). Crpeći iz neomarksističkog rezervoara, savremena antropologija gradi vladajuću verziju koncepta kulture na marksizmom inspirisanom konceptu hegemonije. Udružen s Fukoovim nasleđem, on čini potporni stub „mračne“ teorije kroz čiju se optiku svet vidi isključivo u kategorijama moći, eksploatacije i hronične, sveprožimljive nejednakosti (Ortner 2016, 50).

Međutim, dok je koren razmimoilaženja između Kanta i Hamana bio religijske prirode – između Kantovog poimanja religijske nezrelosti kao najpogubnijeg vida nezrelosti i Hamanove tvrdnje da se Kant uzda u mudrost umesto u strah Gospodnji (Green 1996, 302–303) – kantovsko-hamanovski spor u antropologiji baštiniće metafizičko-epistemološke nedoumice otvorene u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskom sukobu. S druge strane pak, te nedoumice će, umesto religijskih, prerasti u neslaganja oko sociopolitičkih i etičkih pitanja o kojima se spori kao o metodološkim pitanjima, u nadi da ih je moguće rešiti od istih tih sociopolitičkih i etičkih pitanja nezavisnim sredstvima.

Naime, sociologizacija teorije saznanja koja je odlučno negirala mogućnost izolovanja istraživača iz konteksta, razdvojivost teorija i činjenica i neutralnost opisa, stvorila je uslove za nastanak: (a) feminističke kritike nauke – usmerene na neravnomernu raspodelu saznajne moći među polovima/rodovima), (b) postkolonijalne kritike – usmerene na neravnomernu raspodelu saznajne moći među etničkim i rasnim grupama i (c) neomarksističke kritike – usmerene na neravnomernu raspodelu saznajne moći među društvenim slojevima (Milenović 2009b). U svom punom kritičkom cvatu, ta ideja se javila kao kritičko sagledavanje zapadne nauke koja je, kao dominantna sila u asimetričnoj raspodeli svetske moći, viđena kao univerzalistička, imperijalistička, „etnocentrična oholost“ (Feinberg 2007, 781) ili je pak diskreditovana kao produžena ruka kolonijalizma koja Drugima nameće svoj pogled na svet radi uspostavljanja dominacije. Kako je, u uvodu za slavni zbornik *Anthropology and the Colonial Encounter*, problem sumirao Talal Asad (1973, 17):

Moramo otpočeti činjenicom da osnovna stvarnost koja je predratnu socijalnu antropologiju učinila mogućim i delotvornim pregnućem jeste veza moći između (evropske) kulture koja je dominirala i (neevropskih) kultura koje su bile pod dominacijom. Potom se moramo zapitati kako je ta veza uticala na praktične preduslove socijalne antropologije; na to kako se to znanje koristilo; na teorijsku obradu određenih tema; na način na koji se posmatra i opredmećuje neko društvo; i na antropološke pretenzije na političku neutralnost.

Zahvaljujući usponu neomarksizma u akademskim krugovima,<sup>70</sup> njime inspirisanom razvoju kritičke antropologije i zbornicima kao što su, pre svega, gorepomenuti Asadov zbornik *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973) i Hajmzov zbornik *Reinventing Anthropology* (1974[1972]), ista ta prosvetitejska antropologija se počela kritički sagledavati kao inherentno „kolonijalna disciplina“. Antropologija kao inherentno kolonijalna disciplina u ovom je svetu, dakle, sagledana kao disciplina koja je tokom svoje istorije služila kao „instrument kontrole proučavanih/potlačenih“, dok je veza „između izbora problema, proučavanih zajednica i etnografskih metoda“ „odgovarala tradiciji širenja jedne civilizacije, u jednom istorijskom periodu, u konkretnim odnosima moći, i za nju karakterističnim ciljevima“ (Milenković 2009b, 108). Tvrđilo se da su antropolozi, baveći se „očigledno političkom disciplinom“, to jest, radeći u kolonijalnoj administraciji i njihovim savetodavnim telima, misleći u kolonijalnim okvirima i proizvodeći znanje o Drugima, ne samo isporučivali znanja koja su omogućavala perpetuiranje kolonijalne vladavine već su i epistemološki, politički, ekonomski, statutno i na druge načine profitirali od svojih subjekata. Kada je osvetljen referentni okvir proizvodnje etnografije, pod oštiri-

70 Kako primećuje Ortnerova (1984, 138), samo odsustvo marksističke teorije do sedamdesetih godina bilo je posledica stvarnih zbivanja u svetu (to jest, vladajuće ideologije) u istoj meri u kojoj je to bilo i prisustvo ove teorije od sedamdesetih. Paterson smatra da je dobar deo antropološke produkcije sedamdesetih godina XX veka zapravo dijalog između onih autora koji su bili inspirisani Marksom i onih koji su inspiraciju nisu delili (Patterson 2001, 138).

com kritike su se još jednom, iznova, našle dve sporne tačke individualističko-holističkog spora – ontološki i metodološki holizam.

Kad je i sama kultura počela da se eksternalistički sagleđava kao politički proces u kojem se odvija borba oko moći da se definišu ključni pojmovi, pa i pojam same kulture, antropolozi su počeli da osećaju obavezu da izvrnu svoje teorijsko-metodološko-ideološko-identitetske džepove i auto-refleksivno obznane da su i same akademske teorije kulture „situirane i političke i stoga predstavljaju resurs koji antropolozi i drugi mogu koristiti za uspostavljanje ili dovođenje u pitanje procesa dominacije i marginalizacije“ (Wright 1998, 14). Antropolozi su postali „loši momci“ zapadnog sveta: predstavljajući druge kulture, antropologija je Drugog pretvorila u antropološki *objekat, postvarujući, homogenizujući i egzotizujući* život drugih ljudi. Služeći se totalizujućim konceptima kao što su kultura i društvo, antropolozi su život proučavanih prikazali kao statičan, a njihove kulture kao homogen, nepromenljiv, determinišući, omeđeni entitet koji svojim pripadnicima ravnomerno distribuira mišljenje, verovanje i delanje. Time su kolonijalnim vlastima omogućivali da dominiraju nad lokalnim stanovništvom i da ga eksplloatišu. Umesto da se zaviri u život *stvarnih ljudi*, njihovi životi su redukovani na „*objektivne apstraktne strukture koje su stvorili sami antropolozi*“ (Rapport & Overing 2000, 97–98). Ono što je ujedinilo ideološki sasvim različite kritike na račun pojma kulture – racionalističku, neomarksističku, postkolonijalnu, feminističku, postmodernu i postkulturnu – jeste ideja da razloga za „pesimističko“ čitanje Kanta koje počiva u osnovi holističkog poimanja kulture zapravo nema budući da ono što pobuđuje taj „pesimizam“ – kultura – zapravo i ne postoji osim kao proizvod konceptualnog ustrojstva samih „pesimistično“ nastrojenih antropologa (cf. Milenković 2013).

Koncept kulture, prvobitno uobličen u Boasovom radu kao put ka samerljivosti kultura, odbранa od etnocentrizma i lek protiv rasizma – koji je, na primer, misionarsku zapitanost zbog čega Fidžijci nisu spoznali jedinog, istinskog Boga mogao „odneobičajiti“ pitanjem zbog čega evropski hrišća-

ni nisu razvili fidžijski ritualni kanibalizam (Sahlins 1999, v) – dobio je upravo suprotnu funkciju: „ono što se smatralo zdravim putem kulturnog relativizma, postalo je korovom obrastao put obolelog egzotizma“ (Rapport & Overing 2000, 99). Dakle, Firtova individualistička kritika holizma Malinovskog, Sapirova i Radinova individualistička kritika holizma Krebera, kao i pitanje da li antropolozi kulturu konceptualizuju kao analitički model koji ne korespondira ničemu u objektivnoj stvarnosti, ili pak kao holistički opis koji bi toj stvarnosti valjalo da korespondira, dobili su dodatnu težinu, i to u kontekstu u kom je, zahvaljujući problematizaciji pozicije antropologije u globalnim odnosima moći, jedan stari metafizički/metodološki problem postao i sociopolitički i etički problem.

Brajtman je već sačinio korisnu sistematizaciju<sup>71</sup> kritika koje su do sredine devedesetih godina XX veka upućene na račun kulture (Brightman 1995):

- (1) Kultura je pogrešno shvaćena kao postvarena apstrakcija, idejni sistem ili sistem značenja (umesto da je shvaćena kao ponašanje, praksa, delanje i interakcija): kultura je, umesto da bude konceptualizovana kao mreža „stvarno postojećih“ društvenih odnosa „stvarnih“ pojedinaca koji „stvarno“ delaju, postvarena kao apstrakcija koja, kao puka „apstrakcija“, ne može ni delati.

Kada sedamdesetih godina XX veka govori da su nad-individualni koncepti iluzorne konceptualne apstrakcije stvorene na osnovu stvarne interakcije stvarnih pojedinaca, Mardok ponavlja ono što su u ranom XX veku u antropologiji već govorili Sapir i Radin i što su, nekoliko decenija potom, u filozofiji društvenih nauka govorili Hajek i Popper. S druge strane, kada je Parsons, u američkoj antropologiji, izvršio novu podelu na fizičke, društvene i kulturne objekte – na domene koji čine zasebne sisteme (sistem biologije

---

71 Izvorna Brajtmanova sistematizacija je svedena na manji broj kategorija i dopunjena primerima koji su korišćeni u ovoj monografiji.

i ličnosti, društveni sistem i kulturni sistem) od kojih svaki upravlja izborima pojedinaca, ali nije podložan redukciji na neki od druga dva sistema – on je istovremeno izvršio i novu podelu akademskog rada (v. Kuper 1999, 42–72). Dok bi psihologija trebalo da proučava pojedinca i njegovu prirodu, a sociologija društveni sistem, antropologiji je zapalo da suzi polje proučavanja na ideje, vrednosti, simbole, znanja, verovanja, vrednosti, značenja, klasifikacije, koji oblikuju ljudsku misao i ponašanje. Sistem ideja i vrednosti koji su tvorili ova-ko definisanu kulturu, moguće je bilo posmatrati *indirektno*, posredstvom simbola zahvaljujući kojima pripadnici kulture saopštavaju ideje i vrednosti svojstvene sopstvenoj kulturi. Ovaj „idealistički“ korak odgovoran je za to što je proučavanje interakcije pojedinaca isključeno iz područja analize, u korist proučavanja delanja kao objektivizacije već postojećih kulturnih vrednosti, verovanja, klasifikacija itd. Međutim, zaključuju kritičari, niti su te vrednosti autonomne, niti su među pojedincima ravnomerno distribuirane.

- (2) Kultura je pogrešno shvaćena kao nadorganska i holistička (umesto da je shvaćena kao konstruisana i fragmentarna).

Kada Kreber ili, pre njega, Dirkem, govore o kulturi kao o nadorganskom, *sui generis* entitetu, oni se drže teze ontološkog holizma koja podrazumeva da:

- (a) kultura postoji kao objektivna, autonomna datost, nezavisno od pojedinaca i
- (b) kultura ravnomerno determiniše mišljenje i ponašanje svojih pripadnika.

Međutim, obe teze su dovedene u pitanje tvrdnjom da je opis ili objašnjenje pojedinačnog delanja na osnovu homogene, bezvremene apstrakcije poput kulture empirijski iskrivljen, u praksi neutemeljen i neobjektivan etnografski opis. Mnogobrojne kritike upućene na račun *holizma* svode se na tvrdnju da je shvatanje kulture kao celine – i posledično objašnjenje pojedinačnog delanja na temelju tog holističkog

shvatanja – pre *proizvod ili izmišljotina* antropološke teorij-ske imaginacije nego etnografsko empirijsko otkriće koje, tako što „izmišlja“ i reproducuje predstavu o periferiji, cementira hegemonsku poziciju Zapada u globalnoj raspodeli političko-ekonomske moći. Ova teorijska „izmišljotina“, stoga, ima ne samo metodološke već i stvarne sociopolitičke i etičke implikacije.

S druge strane, predstavljajući kulturu kao homogenu, zatvorenu i statičnu, holizam previđa da su kulture iznutra diferencirane rodom, dobi, klasom, statusom, seksualnim opredeljenjem. Holizam takođe previđa da među tim grupama postoje potencijalno sukobljeni interesi, kao i to da kultura ne mora nužno biti sredstvo koje omogućava ljudima da vide i delaju, već i oruđe koje ljudi sprečava da vide i delaju. Dakle, holizam previđa da u okviru kulture *postoje promene, unutrašnje protivrečnosti i sukobi među pojedincima, da je moć asimetrično distribuirana među pojedincima*, a upravo su ti pojedinci oni delatni akteri koji kulturu konstruišu, reprodukuju ili transformišu (ili koji su sprečeni da to čine). Antropolozi (bilo da su to funkcionalisti, kognitivni ili interpretativni antropolozi) koji kulture „izmišljaju“ i u svojim ih monografijama predstavljaju kao celine (umesto kao diferencirane rodom, klasom, statusom; normama koje su predmet spora, itd.) ne samo da pogrešno tumače i krivo predstavljaju život opisane zajednice već, odabirajući *samo jednu* od brojnih perspektiva pripadnika neke kulture i proglašavajući je *opštom*, nužno zauzimaju *nečiju* poziciju. Sledstveno, opis kulture ne može biti politički neutralan čin.

Od osamdesetih godina XX veka, u antropologiji se, u pokušaju da se „razume odakle ‘sistem’ potiče – kako se proizvodi i reproducuje, kako se menjao u prošlosti i kako će se menjati u budućnosti“ (Ortner 1984, 146), istraživački fokus premestio na *pojedinca* kao delatnog aktera, na sopstvo, subjekta i njegovu praksu, na delanje, interakciju, performativnost (v. ibid.). Odjek onoga što su već poručivali Firt, Radin ili Sapir više je nego očigledan. Međutim, u kontekstu u kom je jedan stari, nerešeni metafizički/metodološki problem kontekstualizovan kao problem „kolonijalističke antropologije“

koja, kao gradivni element „hegemonijskog Zapada“, kontroliše predstavljanje Drugog radi dominacije, ovaj je problem postao sporni sociopolitički i etički problem (cf. Milenković 2010, 53–73).



## VII ZAVRŠNA RAZMATRANJA: REAKTUELIZACIJA PROSVETITELJSKO- -KONTRAPROSVETITELJSKOG SPORA ILI „ČEMU SE MOŽEMO NADATI?“

*Osnovni metafizički problem antropologije [...] jeste kako pomiriti vidljivu raznolikost čovevečanstva s njegovim stvarnim jedinstvom. Ovaj problem je metafizički problem, a teorije koje su pokušale da ga reše iznedrile su konkretnе fizičke, biološke i sociološke probleme. Naučnici, pogotovo u svojoj pozitivističkoj varijanti, stalno pokušavaju da društvene nauke očiste od metafizike, rukovodeći se pogrešnom premisom da će ih to učiniti sličnjima prirodnim naukama. Međutim, bez metafizičkog problema jedinstva ljudskog roda i rasprave koju on pobuđuje, jednostavno ne bi bilo antropologije.*

Džarvi (Jarvie 1975, 256–257)

*Osnovna prosvetiteljska ideja, na kraju krajeva, jeste kako da nas naučni napredak poduči da ostvarimo društveni napredak ka prosvaćenom svetu.*

Maksvel (Maxwell 2017, 298)

*Naši ratovi su fundamentalno religijski ratovi; to su ratovi između suparničkih teorija kako da se uspostavi bolji svet.*

Poper (2002[1963], 517)

Darnelova je tvrdila da je stanovište da se kultura ne može smatrati omeđenim entitetom i da se delatnost pojedinca ne može zanemariti, udruženo s relativističkom epistemo-loškom tvrdnjom da nije moguće neposredno pristupiti svetu po sebi, kao i s viđenjem antropologije kao eksploratorske discipline, dovelo do toga da je „etnografija, čini se, ostala paralizovana između nerešivih etičkih dilema i istrajnih epi-

stemoloških nesigurnosti“, dok „u srži svih ovih izazova, pak, leži navodna neadekvatnost antropološkog koncepta kulture“ (Darnell 1997, 43). S druge strane, Brajtman je tvrdio da je koncept kulture zapravo „žrtveno jagnje“ (Brightman 1995, 510; 541; cf. Brumann 1999). Naime, scenario poput „Ja [nadležni antropolog] ovim te [kulturnu] proglašavam mrtvom ili umirućom devedesetih godina [zvuk lomljena stakla]“ doživljavan je kao iskupljenje za sve teorijsko-metodološke, ali i sociopolitičke i etičke grehe što ih je antropologija tokom svoje istorije navodno počinila te, sledstveno, kao „preduslov za preporod discipline“ (ibid.).

U ovoj monografiji je izneta tvrdnja da kritike što su počev od šezdesetih godina XX veka upućivane na račun pojma kulture ne donose ni metafizičku ni metodološku novinu budući da je reč o individualističkim kritikama holizma kojima se (mahom nesvesno) rehabilituju:

- (a) ontološko stanovište da kultura „ne postoji“, već da predstavlja analitičku konstrukciju antropologa;
- (b) metodološko stanovište da kao „nepostojeca“, kultura ne može imati delatnu moć, te stoga ne može služiti ni kao eksplanans;
- (c) metafizičko, sociopolitičko i etičko stanovište da pripadnici jedne zajednice, koji su primarni delatni akteri, ne čine homogenu kategoriju koju bismo mogli objediniti pod krovnim pojmom „kultura“.

Potom se obrazlaže da su sve pomenute varijante kritike samo vidovi „naknadne pameti“, odnosno preformulacije teza do kojih su u disciplini, počev još od druge decenije XX veka, već stigli Sapir, Radin<sup>72</sup> i Firt. To obrazloženje predstavlja nastavak mog dugogodišnjeg istraživanja cirkularne dinamike antropoloških polemika (Kulenović 2014; 2015; 2016; 2017; 2019).

72 Kako duhovito zapaža Salins, „Američke antropološke staratelje, koje su dobar deo života provele proučavajući kulturnu difuziju, teško da su verovale da su kulture nepromenljive i strogo omeđene. Naprotiv, u prvoj polovini XX veka, neki od njih su optuživali svoje prethodnike za iste predrasude“ (Sahlins 1999, 404).

Narečeni Firt je u drugom kontekstu konstatovao nešto što se može smatrati opštim mestom: „lakše je ustvrditi da je učinjen teorijski pomak na osnovu kontrasta nego na osnovu sličnosti sa onim što je već rečeno“ (Firth 1975, 7). Žrtvovanje jagnjeta možda može primiriti antropološku savest na kratke staze. Međutim, sklona sam da sumnjam u to da puštanje krvi jagnjetu zaista može rešiti osnovne probleme individualističko-holističkog spora, koji je, kako se ovim tekstom nastojalo pokazati, samo savremeno otelovljene nerešenih sporova što su nam ih prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski mislioci ostavili u nasleđe. Ti sporovi ne pripadaju isključivo domenu antropološke metodologije, već spadaju u red opštih problema društveno-humanističkih nauka, odnosno njihove istorije i metodologije. Ti problemi postaju posebno uočljivi onda kada društveno-humanističke nauke, uključujući antropologiju, razmatraju pitanje kako urediti kolektivni život. Još uočljiviji postaju kada se od tih nauka očekuje da reše društvene probleme zahvaljujući „objektivnoj istini“ – univerzalnoj, od konteksta nezavisnoj, uvek i svuda primenljivoj, do koje su došle istraživanjem zahvaljujući metodu – univerzalnom, od konteksta nezavisnom, uvek i svuda primenljivom – i da na osnovu te istine normiraju društvene ustanove ili (globalni ili lokalni) društveni poredak (cf. Kulenović 2016; 2017).

Zaključujući tekst ove monografije, predočiću zbog čega smatram da individualističko-holistički spor nije moguće rešiti od konteksta nezavisnim metodološkim sredstvima, zbog čega sociopolitičke i etičke probleme nije moguće rešiti nezavisnim metodološkim sredstvima, navodno neutralnim u odnosu prema sociopolitičkim i etičkim prepostavkama, kao i zbog čega je to relevantno u kontekstu rasprave o objašnjenju u antropologiji. Argumentacija je građena oko centralne teze istraživačkog programa u okviru kojeg radim, posvećenog pre svega nerazdvojivosti teorijskih i metodoloških struktura u sociokulturalnoj antropologiji (Kulenović 2016; 2017). Tu tezu ću potkrepliti oslanjajući se ponajpre na paradigmatična stanovišta jednog velikog racionaliste koji baštini tradiciju prosvetiteljstva – Ijana Džarvija i jednog velikog relativiste koji baštini tradiciju kontraprosvetiteljstva – Kliforda Gerca.

Prijetimo se onih nosećih stubova prosvetiteljstva koji su relevantni u kontekstu kojim se ovde bavimo. Naime, nošeni entuzijazmom koji je pobudila naučna revolucija, prosvetiteљi su nastojali da metode prirodnih nauka primene na društveni domen, ne bi li ispravili društvene nepravde i stvorili bolje, naprednije i pravednije društvo. Nastojali su da, vođeni razumom – koji je shvaćen kao suvereno oruđe oslobođeno uticaja tradicije, interesa, želja i svakog vida subjektivizma, oruđe zajedničko čitavom čovečanstvu – otkriju „prirodne zakone društva“ i na temelju tih zakona normiraju društveni poredak. Poslužimo se podesnom formalizacijom temeljnih prosvetiteljskih načela (prema Shimony 1997, 2–3):

- (1) Tokom istorije i diljem kulture, postoji univerzalna ljudska priroda (odstupanja od univerzalne ljudske prirode se posmatraju kao abnormalnost ili kao površinska, gotovo kozmetička razlika koja ne dotiče suštinu tog jedinstva).

Ili, kako je to ilustrativno formulisao Gerc (Geertz 1973, 34; 35):

Prosvetiteljsko shvatanje čoveka bilo je, naravno, da je on potpuno saobrazan prirodi i da deli opštu jednoobraznost sklopa koju je nauka o prirodi, na Bejkonov podsticaj i pod Njutnovim vođstvom, u njoj bila otkrila. Ukratko, postoji ljudska priroda koja je onako pravilno organizovana, temeljno nepromenljiva i čudesno jednostavna kao što je to Njutnova vaseljena. Možda su neki njeni zakoni drugačiji, ali zakoni postoje; možda njenu nepromenljivost donekle prikrivaju detalji svojstveni lokalnoj modi, ali ona jeste nepromenljiva. [...] Velika, nepregledna raznovrsnost razlika među ljudima u verovanjima i vrednostima, običajima i ustanova, kako tokom vremena tako i od mesta do mesta, u suštini nema značaja za definisanje ljudske prirode. Nju čine puki nanosi, čak i izobličenja, koji prekrivaju i skrivaju ono što je odista ljudsko, ono postojano, opšte, univerzalno u čoveku.

- (2) Jeden aspekt univerzalne ljudske prirode jesu kognitivne sposobnosti koje ljudskom biću dozvoljavaju

da, pošto se osloboди dogmi, sujeverja i sl., razluči istinite od lažnih iskaza.

- (3) Prirodne nauke, a iznad svih – fizika, pružaju model pouzdanih metoda istraživanja.
- (4) Nijedan društveni autoritet ni društvena ustanova, makar bili božanski, ne mogu suspendovati sposobnost prosuđivanja između istinitih i lažnih iskaza. Stoga, nijedna društvena ustanova nema pravo ni ovlašćenje da kontroliše istraživanje, saopštavanje rezultata dobijenih istraživanjem ili kritičko preispitivanje tih rezultata.

Znanje stečeno „čitanjem knjige prirode“ shvaćeno je kao odnos između pojedinca, vođenog razumom, i prirode. Odnos između razuma i prirode shvaćen je kao neposredovan autoritetom društva, društvenih institucija, kulturne tradicije, ličnim ili kulturnim vrednostima, ličnim željama ili interesima. Kako je to postavio Ričard Rorti, još od Kanta naovamo „postoji nastojanje da se pokaže kako se ništa izvan prirodne nauke ne može smatrati ‘objektivnim’“ i nastojanje „da se ovaj časni pojam primjeni na moral, politiku i pjesništvo“ (Rorti 1990[1979], 322). Rorti tvrdi da je „vrlo malo [mislijaca] bilo voljno da se odrekne shvatanja da ‘duh’ ili ‘um’ imaju sopstvenu prirodu, da će nam otkriće te prirode dati ‘metod’, a da će nam poštovanje tog metoda omogućiti da zademo iza pojavnog i shvatimo prirodu ‘onaku kakva ona jeste’“ (ibid., 349), kao i shvatanja „da su naučnici nužno u ‘dosluku sa vanjskom stvarnošću’ a time i u mogućnosti da dostignu racionalno saglasje, nedostupno političarima i pjesnicima“ (ibid., 329). Težnja da se priroda razume „onaka kakva ona jeste“, a posredstvom naučnog metoda koji je „moralno irelevantan“ i iskazan u „prediktivno upotrebljivim generalizacijama“ (ibid., 351), leži u temelju korespondencijalne teorije istine koja obezbeđuje jedini siguran osnov za razgraničenje između istinitih i lažnih iskaza: „sposobnost eliminacije mogućnosti beskonačnog, neodlučivog racionalnog neslaganja postoji jedino u oblastima u kojima neosporne veze s vanjskom stvarnošću obezbeđuju zajedničku osno-

vu učesnicima rasprave“ (ibid., 325). S druge strane, „tvrđnja da tamo gdje se ne mogu naći neosporne veze (tj. povlaštene predstave) predmeta koji se zrcale nije moguć ni algoritam, vezana uz tvrđnju 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, pobuduje brigu jer je (ibid., 329–330; kurziv N.K.; podvučeno u originalu):

Riječ o ponovnom susretu sa *prijetnjom od „idealizma“* i poimanjem da potraga za algoritmom ide ruku pod ruku sa „realističnim“ prilazom nauci, dok prepustanje 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*“. A ovo, sa svoje strane, dovodi do pozitivističkog zahtjeva za povlačenjem jasne distinkcije između „nekognitivnog“ i „kognitivnog“ zato jer treća mogućnost – svodenje ovog posljednjeg na prvo – kako izgleda, „spiritualizira“ prirodu čineći je nalik istoriji književnosti ili nečemu što ljudi stvaraju a ne nečemu što otkrivaju. [...] Ova smutnja počiva na nagovještaju da Kuhn „svodeći“ metode naučnika na metode političara „svodi“ „otkriveni“ svijet neutrona na „stvoreni“ svijet društvenih odnosa.

Rasprava o pitanjima u vezi s univerzalizmom i relativizmom, svojstvenim prosvjetiteljsko-kontraprosvjetiteljskom sporu, posle šezdesetih godina XX veka pretvara se u nerazmrsivo klupko pitanja u vezi s time:

- (a) da li postoji univerzalna ljudska priroda i njoj svojstvene univerzalne kognitivne sposobnosti, nezavise od kulture, tradicije, i tome slično;
- (b) da li prirodne nauke, a pre svega njihova generalizujuća svojstva, mogu da funkcionišu kao model koji bi društvene nauke valjalo da slede;

- (c) da li autoritet tradicije ili kulture može da kontroliše istraživanje ili kritičko preispitivanje rezultata istraživanja.

Onog trenutka kad je nauka sagledana kao kultura (Franklin 1995) – kao sistem koji ljudi, rortijevski govoreći, „stvaraju“ ili na osnovu kojeg „stvaraju“, a ne na osnovu kojeg „otkrivaju“ – a čije induktivističke pretenzije mogu biti etnocentrične, parcijalne pa i autoritarne i imperijalističke – omogućena je i kulturalizacija prosvetiteljstva, kao i kulturalizacija stubova na kojima je ono počivalo: kulturalizacija univerzalnosti naučnog metoda (v. Milenković 2010, 53–71) i univerzalnosti ljudske prirode čiji je vrhunski izraz transcedentni razum.

Džarvi piše (Jarvie 2007, 565):

Relativistima je veoma važno da šokiraju. [...] Ono što izaziva šok je nastojanje da se naruši ugled pretpostavljenom apsolutnom, to jest, da se relativizuje ono što je dotad smatrano nezavisnom promenljivom.

Kad je šokirao i relativizovao navodno nezavisne promenljive, Gerc je pisao (Geertz 1973, 35; 37; kurziv N.K.):

Nevolja s ovakvim shvatanjem [uniformističkim shvatanjem ljudske prirode], osim činjenice što zvuči komično ako znamo da potiče od nekog ko je tako duboko Englez kao Džonson ili Francuz kao Rasin, jeste u tome što predstava o postojanoj ljudskoj prirodi nezavisnoj od vremena, mesta i okolnosti, od obrazovanja i struke, prolaznih moda i promenljivih mišljenja, može biti iluzija, u tome što ono što čovek jeste može biti toliko prepleteno s time gde je, ko je i šta veruje da je to *neodvojivo* od njega. Upravo je uzimanje te mogućnosti u obzir dovelo do uspona pojma *kulture* i povlačenja uniformističkog shvatanja čoveka. Šta god da moderna antropologija još tvrdi – a čini se da je u ovom ili onom trenutku tvrdila bezmalo sve – ona čvrsto stoji u uverenju da čovek *nepodložan običajima datog mesta zapravo ne postoji, da nikada nije postojao i, što je najvažnije, da po samoj prirodi stvari ne bi mogao postojati*. [...] Učiniti džinovski korak udaljavanja od uniformističkog shvatanja

ljudske prirode, bar kad je u pitanju izučavanje čoveka, znači *napustiti rajske vrt*. Pomišljati da raznolikost običaja u vremenu i prostoru nije samo stvar odevanja i izgleda, kulisa i glumačkih maski, znači i pomišljati da je ljudski rod raznolik u svojoj *suštini* koliko je raznolik u svom izražaju. A s tom pomisli *otpuštaju se neka dobro pričvršćena filozofska sidra i počinje nelagodno plutanje po pogibeljnim vodama*. Pogibeljnim zato što, ako odbacimo shvatanje da Čoveka s velikim „Č“ valja tražiti „iza“, „ispod“ ili „izvan“ njegovih običaja i zamenimo ga shvatanjem da čoveka, s malim početnim slovom, valja tražiti „u“ tim običajima, izlažemo se izvesnoj opasnosti da ga potpuno izgubimo iz vida. On se ili rastvara, bez ostatka, stapajući se sa svojim vremenom i prostorom, kao dete i potpuni zatočenik *svoga doba*, ili postaje *mobilisani vojnik u ogromnoj tolstojevskoj vojsci, utopljen u jedan od onih užasnih istorijskih determinizama koji nas muče od Hegela naovamo*.

Kad se otpuste „dobro pričvršćena filozofska sidra“, nastupa pretnja od „idealizma“, „istorizma“ i relativističke rašomonijade koja im je svojstvena, to jest, od „napuštanja rajskega vrta“ i „plutanja po pogibeljnim vodama“. Da nevolja bude veća, ne samo da, kao što je jasno iz citiranog Rortijevog iskaza, „idealizmom“ nabijeno shvatanje prirode postaje nešto što naučnici „stvaraju“ (a ne „otkrivaju“) i da se „otkriveni svet neutrona svodi na stvoreni svet društvenih odnosa“ već se i sami ljudi i njihova priroda posmatraju kao „stvorenii“. I to, ni manje ni više nego stvoreni zahvaljujući nekakvom mističnom, determinišućem, holističkom, *sui generis* entitetu koji često nazivamo „kultura“ ili još gore – „kulturne“. U tom smislu, čovek slepo maršira uklopljen u ogromnu determinističku vojsku koja određuje njegovu suštinu, a nezavisna promenljiva ili vanistorijska struktura koja određuje suštinu ljudske prirode, iz koje bi se moglo dedukovati objašnjenje (ili norma), postaje zavisna promenljiva brojnih kultura. Prisetimo se da su osnovni vidovi odbrane individualizma bili konstituisani kao metafizička kritika neutemeljenosti ontološkog holizma iz koje proističe kritika metodološkog holizma, vrlo često inspirisana *moralnim posledicama* koje proističu iz ontološkog holizma.

Džarvi nastavlja (Jarvie 2007, 562):

Potraga za kulturnim univerzalijama bila je, očigledno, na-stojanje da se očuva ideja jedinstva ljudskog roda u svetu dokaza o različitosti.

Univerzalistički individualizam svojstven prosvetitelj- stvu sadrži skup metafizičkih, epistemoloških, društvenih i političkih stanovišta koja *opisuju, objašnjavaju i opravdavaju* društveno ustrojstvo na osnovu individualnog ustrojstva. Po- politička filozofija je filozofska refleksija (a) o tome kako *uređiti* kolektivni život i (b) o tome kako *opravdati* neko konkretno društveno uređenje (Milenović 2007c, 127–132). I sama li- beralna politička filozofija, kao čedo prosvetiteljstva, jeste po- kušaj da se razumevanje ljudskih bića i upravljanje ljudskim društвom uobiči prema standardima njutnovske fizike, to jest, na temelju jedinstva nauke koje *osnov* društvenog po- retka pronalazi u univerzalnim, nepatvorenim pojedincima prirođenim karakteristikama (v. Boggs 2004). Kao doktrina političke filozofije, prosvetiteljski liberalizam je pojedince opisao kao atomizovane, *prekulturne i predruštvene jedinke*, čiji je – univerzalni – racionalni um jedini izvor iskustva i znanja o svetu, čija prirodna prava uvek prethode ustanovlje- nju društva, čija je suština datost izvan tradicije i čiji je racio- nalni interes udruživanje u društvene grupe, dok je liberalnu političku teoriju na tom temelju i *opravdavao*.

- (5) Posledica postojanja univerzalne ljudske prirode je i postojanje univerzalnih ljudskih ciljeva; ljudske kognitivne sposobnosti u načelu omogućavaju da se osmisle dobra rešenja za društvene i političke pro- bleme koji zaokupljaju čovečanstvo.
- (6) Osnov etike se pronalazi u konstituciji svakog „nor- malnog“ ljudskog bića, uprkos tome što *nema sagla- snosti o tome šta je tačno to što čini taj konstituišući osnov*.

Kad je teorija kulture relativizovala univerzalnost libe- ralne teorije i kontekstualizovala njen konstituišući osnov kao kulturno zalaganje za samo jedno od mnoštva postojećih

i zamislivih načina života, prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor je oživeo u svom najvatrenijem izdanju. Još jednom, iznova, javio se strah od pošasti koje mogu proistечi iz relativizma, istorizma, idealizma i sličnog, to jest, od nemogućnosti da se ustanovi siguran (to jest, univerzalan, iz konteksta izmešten) osnov:

- (a) znanju;
- (b) jedinstvu ljudskog roda.

„Otpuštena filozofska sidra“ trebalo je ponovo pričvrstiti za neki siguran, univerzalan, natkontekstualan konstituišući osnov.

Kad su feministički, poststrukturalni, postkolonijalni, neomarksistički i postmoderni autori „šokirali“, oni su proglašili „smrt subjekta“ (Best & Kellner 1991, 27). Kad su u istoriju ideja pohranili humanističku prepostavku o autonomnom subjektu i univerzalnoj ljudskoj prirodi koja tokom istorije leži nepromenljiva ispod pokorice kulturno-istorijskih razlika, proglašili su i smrt zapadne nauke i njenih nosećih kategorija: objektivnosti i racionalnosti. Zapadna nauka i njena dostignuća sagledani su kao proizvod kulturne idiosinkrazije, etnocentrične ideologije, kolonijalističke/imperijalističke mašinerije, androcentričnog parohijalizma, kao maligni produžetak scijentističkog racionalizma itd.

Ukoliko se na trenutak vratimo dva veka u prošlost, uočićemo da „leve“ kritike nauke kao imperijalističke kulture rehabilituju iste one argumente kojima se Haman služio suprotstavljujući se Kantovom racionalizmu. Kako sažima Krstić (Krstić 2014c, 131–133; kurziv N.K.):

Hamanov protest nije, naravno, usmeren protiv Kantovog neodobravanja detinje zavisnosti, već protiv njegove oslobođilačke strategije prosvećivanja, protiv prava koje sebi uzima država, njeni vladari ili profesori, da kazuju drugima kako da žive, protiv samoprolamovane elite moćnika, mudraca i eksperata čiji je vrhunski autoritet potvrđen deklaracijom o vlastitoj nepogrešivosti i licencom, koju su

*sami sebi izdali*, da zbog toga mogu da zapovedaju drugima. Ruku pod ruku nastupaju, jer su zapravo isto, prosvetiteljstvo i despotizam, intelektualno i političko nasilje.

Međutim, ako se, u ime zapovedanja samima sebi, a ne drugima, da bi se izbeglo intelektualno i političko nasilje, svaka kultura „konzervira“ u svojim okvirima (zvali mi to istorizmom, idealizmom ili relativizmom), upravo etnocentrizam, imperijalizam, parohijalizam i slični fenomeni ne bi mogli da se kritikuju, budući da bi ih *holistički* shvaćena kulturna specifičnost zaštitala od transkulturne kritike. Koncept kulture, stvoren početkom XX veka upravo kao humanističko i liberalno oruđe oslobođenja od društvenih nepravdi, konačno je krajem XX veka dobio sasvim suprotno tumačenje – počeo se tumačiti kao „produžetak romantičarskog nacionализма“ (Buchowski 1994, 362), dok je „kulturalizam“ postao poštast koja „liberalni progres zamenjuje komunitarističkom razlikom“ (Rapport 2011, 692).

Od osamdesetih, a pogotovo od devedesetih godina XX veka, antropolozi su se obreli u zbumujućoj i paradoksalnoj situaciji (v. Milenković 2007c; cf. Kulenović 2017, 228–232): dok su se među njima umnožavali glasovi onih koji se zalažu za napuštanje koncepta kulture zato što je epistemološki nivan, ontološki neutemeljen, moralno upitan i politički opasan, koncept kulture je istovremeno postao pravna i politička stvarnost, vrednost koju treba poštovati, biti joj veran i braniti je, u svetu koji se može nazvati „kultura kulture“ (Sahlins 1995, 13; Sahlins 1999). Po Salinsovim rečima (Sahlins 1999, x, xx):

jedan dodatak novoj globalnoj ekumeni poslednjih decenija jeste takozvani kulturalizam: svest o sopstvenoj „kulturi“ kao vrednosti koju treba živeti i braniti, koja je izbila širom Trećih i Četvrtih svetova. Odžibve, Havajci, Inuiti, Tibetanci, amazonski narodi, australijski Aboridžini, Maori, Senegalci: sad svako govori o svojoj kulturi ili o nekakvom lokalnom ekvivalentu, upravo u kontekstu nacionalne i internacionalne pretnje njenom postojanju. [...] Sad svi imaju kulturu; samo antropolozi mogu sumnjati u nju.

Kako je zaključio Vikan, „’Kultura’ je zalutala [...] Kultura se našla slobodna na ulicama.“ (Wikan 1999, 57). Pitanje realizma kulture postalo je mnogo važnije od pitanja realizma elektrona, atoma, gena ili gravitacionih polja u trenutku kad su proučavani usvojili „pesimistično“ čitanje Kanta i koncept kulture počeli instrumentalizovati kao sredstvo reprodukovanja i opravdavanja društvenih nepravdi ne samo među kulturnama kao celinama već u okviru samih kultura zaštićenih od transkulturne kritike, a „u ime kulture“.<sup>73</sup> Utoliko, iako se kulturni relativizam ugrađen u antropološki aparat na prvi pogled činio progresivnim, on se na duge staze ispostavio kao konzervativan (Jarvie 2000, 543). Kako je to formulisao Vikan (Wikan 1999, 57–58):

Kultura nije stvar koja ima objektivno, materijalno postojanje. Ona je samo ideja, reč koja se može ispuniti brojnim sadržajima zavisno od nečije polazne tačke. Ali pošto većina ljudi veruje da je ona nalik nečemu što ima fiksirano i visokopoštovano postojanje – kao sveta krava – kultura postaje podložna upotrebi zarad odbrane svakojakih posebnih interesa. U prednosti je ko god tvrdnji „ovo je moja (ili njegova/njena) kultura“ pribavi verodostojnost. [...] Naše zajedničko blagostanje boluje od pronevere „kulture“ koja se maskira kao „poštovanje“, dok ona, zapravo, uglavnom služi za proturanje sopstvenog interesa, zloupotrebu moći i – rasizam.

U takvoj globalnoj atmosferi holizam je u antropološkoj teoriji još jednom, iznova, doveden u pitanje, a potreba za poimanjem kulture kao heterogene i za konceptualizacijom pojedinca kao delatnog aktera još jednom je postala aktuelna kako bi se individualizam iskoristio kao sredstvo za kritiku multikulturalizma kao filozofije i socijalne politike. Kao i u slučaju kritike postmoderne etnografije (Pool 1991, 327), na disciplinarnoj sceni javila se žustra odbrana fundacionalizma koja se granala u dva toka: pozitivističkom i kritičkom. Gla-

---

73 Ovo pitanje je u savremenom kontekstu najaktuelnije kao goruće pitanje antropologije multikulturalizma (v. Milenković 2014, cf. Milenković 2007b, 133–135).

snogovornici prve opcije su, braneći prosvetiteljstvo, nastojali da utemelje znanje o stvarnosti nezavisno od konteksta i učine ga pouzdanim i objektivnim ne bi li povratili poljuljano poverenje u stav da je „važno priznati da racionalne procedure postoje iznad kulturnog uticaja“ (Rapport 2011, 695). S druge strane, glasnogovornici kritičkih škola nastojali su da znanje o sociokulturnim fenomenima utemelje u onome što su smatrali fundamentalnim političko-ekonomskim i istorijskim procesima ne bi li doprineli emancipaciji pojedinaca. I scijentistička i feministička antropologija su rehabilitovale rasprave o objektivnosti, tvrdeći da je „*kritika društvenog poretka legitimna isključivo ako se zasniva na naučnoj potrazi za istinom*“ (Milenović 2007b, 123–124) – istinom koja je natkontekstualna, izmeštena iz zaštićenog okrilja pojedinačnih kultura.

Kako bi se uspostavilo uporište za istinu koju zahtevaju i scijentistička i primenjena i feministička antropologija, nužno je bilo razobručiti kulture iz njihovih hermetički zatvorenih, autoreferentnih okvira, pohraniti pesimistično čitanje Kanta u istoriju društveno pogubnih ideja, razložiti homogene celine na sastavne delove koji mogu biti diferencirani rodom, moći, dobi i sl. i još jednom otvoriti prostor za „prve principe“ (v. Scheper-Hughes 1995). Dok je Džejms Kliford naveliko citiran u izjavi da je koncept kulture možda „odsluzio svoje“ (Clifford 1988, 274), Kris Han je odlučan da je „vreme da se kulturi ospori skoro mistični status koji je uživala kao ključni koncept discipline“ (Hann 2002, 273). Konačno, postkulturna antropologija je devedesetih godina još jednom napravila individualistički zaokret i pisanje „protiv kulture“ proglašila moralnim imperativom (Abu-Lughod 1991), što je izneditrilo čitav pokret „pisanja protiv kulture“ (Ferndandez 1994, 161). Branioci naučne, liberalne, kosmopolitske antropologije Oberučke su prihvatali taj stav: „Antropologija sada treba da govori *protiv* pojma kulture kao fundacionalne razlike i da govori *za* istost: istost ljudskog i istost individualnog ljudskog bića“ (Rapport 2011, 692). Oberučke su ga prihvatali kako bi „poništili esencijalizam kulture“, „učinili svet bezbednim od kulture“ i obezbedili osnov „Kantovoj kosmopolitskoj

antropologiji“ u čijem se ontološkom, metodološkom i moralno-političkom jezgru nalazi *pojedinac* (Rapport 2007, 263; 269; Rapport 2011, 706).

Gerc piše (Geertz 1973, 43–44; kurziv N.K.):

Glavni razlog zašto antropolozi zaziru od kulturnih posebnosti kad je u pitanju definisanje čoveka i umesto toga nalaze utočište u beskrvnim univerzalijama jeste to što ih, suočene s nesumnjivo ogromnom raznovrsnošću ljudskog ponašanja, opseda *strah od istorizma*, od toga da će se izgubiti u kovitlaku kulturnog relativizma koji će biti toliko neobuzdan da će ih *lišiti svake čvrste uporišne tačke*.

Kao jedan od najistaknutijih branilaca racionalizma u antropologiji, Džarvi je nastojao da „odbrani ideju da postoji naučna antropologija koju idealizam ne može prisvojiti“ (Jarvie 1985, 176), dok se drugi, Gelner, tokom čitave karijere borio protiv „neoidealističke filozofske shizofrenije“ (Gellner 2003, 60; 67, cf. Kuper 2005). Onog trenutka kad učinimo idealistički korak i nauku sagledamo kao impregniranu sociokulturalnim vrednostima ili etnonauku, „antropologija postaje politika“ (Jarvie 2000, 546). Da nauka ne bi postala politika i da bi se sačuvala neutralna, izvan politike izmeštена tačka oslonca, nužno je ponovo pričvrstiti sidra prosvetiteljstva (Jarvie 2007, 554; 574; kurziv N.K.):

Racionalnost se tiče pitanja razrešavanja razmirica, uključujući razmirice oko toga šta je moralno i istinito. Kad se tvrdi da postoje različite racionalnosti koje variraju u odnosu na različite kulture i slično, ograničava se mogućnost da se razmirice razreše racionalnim sredstvima. Interkulturne i druge razmirice velikih razmera ostale su bez transcendentalnog apelacionog suda. [...] Antropologija potiče iz specifične tradicije evropske kulture, naime, iz prosvetiteljske kulture nauke. Oduvek se mislilo da tvrdnje nauke nadrastaju sve kulture.

Ukoliko vam se učinilo da čujete kantovski echo, verujem da niste pogrešno čuli. Prosvetiteljski shvaćen razum je, kako bi se kvalifikovao kao sposoban za univerzalno oslobođenje

čovečanstva, morao pretendovati na univerzalnu valjanost, nepristrasnost, odnosno na to da bude „transcendentni apelacioni sud“. Kad je pozivao na odbranu prosvetiteljstva, Kant je pisao: „Prijatelji ljudskog roda i onoga što mu je najsvetije! Prihvatile ono što vam se posle brižljivog i iskrenog ispitanja učini najverodostojnjijim, bilo da su to činjenice ili razlozi uma; jedino ne lišavajte um onoga što ga čini najvišim dobrom na Zemlji: povlastice, naime, da je poslednje merilo istine!“ (prema Krstić 2014c, 54). Prisetimo se Gercovog goranavedenog citata o strahu od gubljenja uporišnih tačaka.

Odbrana razuma kao poslednjeg merila istine na kojoj bi se uspostavili liberalno, otvoreno društvo i ljudska prava (a *ne* prava čitavih, zatvorenih, homogeno shvaćenih *kultura*), našla je, dakle, svoje istaknuto mesto ne samo u feminističkoj i primjenenoj antropologiji već i u delu onih antropologa koji su tvrdili da brane čast i ugled nauke od pošasti relativizma, idealizma, istorizma. Kao deo prosvetiteljskog nasleđa, antropologija zahteva pretpostavku o jedinstvu ljudskog roda, koji je, nadasve, ujedinjen sposobnošću da se služi razumom i, zahvaljujući racionalnosti, transcendira ono što je relativno i što razvoju razuma stoji na putu – dogmatizam, tradiciju i kulturu (Jarvie 1983, 45; kurziv N.K.):

Ako je, kao što nas je naučilo prosvetiteljstvo, *čovečanstvo jedno* i ako je, kao što je predložio Aristotel, naše *jedinstvo ukorenjeno u našoj racionalnosti* i ako, kako neki antropolozi tvrde, moramo pretpostaviti da su ljudi svuda manje ili više racionalni, možemo li izbeći relativistički zaključak da je šta god ljudi čine, misle i veruju od manje ili više jednake vrednosti? [...] Ako je jedinstvo čovečanstva posledica ljudske racionalnosti i ako se ljudska racionalnost najbolje očituje u aktivnosti kritike, evaluacije i učenja o kulturama, običajima i idejama, onda se *relativizam*, koji postavlja ograničenja na to šta se tom aktivnošću može postići, *sukobljava s jedinstvom čovečanstva*.

Međutim, kontraprosvetiteljstvo je iznedreno upravo kao nastojanje da se osujete ta uporišta: stanovišta da su svi umovi svuda isti i da je moguće pronaći univerzalna rešenja za

sve probleme koji more čovečanstvo. Korespondencija između razuma i prirode, tvrdio je Haman, utemeljena je na veri, a ljudski um kako su ga poimali prosvetitelji – uključujući i njegov vrhunac, razum – proizvod je jednog kulturno-istorijskog perioda. Kako navodi Evans-Pričard, „uprkos svoj priči o empirizmu“, prosvetitelji su se, kako u Francuskoj tako i u Engleskoj, „više oslanjali na instrospekciju i rezonovanje *a priori* nego na posmatranje konkretnih društava. Činjenice su uglavnom upotrebljavali za ilustrovanje ili potkrepljivanje teorija do kojih su došli spekulacijom“ (Evans-Pričard 1983[1962], 44). Ovaj vid apriorističkog, metafizičkog univerzalizma koji, prema Rortijevim rečima, „objašnjava uspeh nauke ili poželjnost političkog liberalizma pozivajući se na 'slaganje sa svetom' ili 'saglasnost sa ljudskom prirodom' ekvivalentan je objašnjenju da vas opijum uspavljuje zbog svojih uspavljujućih moći“ (Rorty 1989, 8).

Kako se, od druge polovine XX veka, kontraprosvetiteljstvo javilo kao „produžetak romantičarskog nacionalizma“ i savremena „mutacija relativizma“ (Buchowski 1994, 362), nastali su neoprovjetiteljski pokušaji da se, kao „zaštitni krst protiv relativističkog Drakule“ (Gerc 2007[1984], 77), obnovi sadržaj od konteksta nezavisnih pojmoveva ljudske prirode i ljudskog uma koji bi poslužili kao „stabilna tačka sveta u pokretu“ (ibid., 68; 72; 76–77; 81; kurziv N.K.):

Ova dva pokreta u pravcu ponovnog uspostavljanja kulturno nezavisnih koncepcija o onome šta mi zapravo jesmo kao osnovni, zvanični homo i esencijalni, bez aditiva *sapientis*, poprimaju veliki broj prilično različitih oblika, koji se baš i ne slažu van svog generalnog toka, naturalističkog u jednom slučaju, racionalističkog u drugom. [...] Greh je možda jedan, ali ima mnogo načina za iskupljenje. [...] Čovek može da pogleda skoro svuda unutar antropologije u sadašnje vreme i da pronađe primer za oživljavanje ovog načina razmišljanja po principu „sve se svodi na“ (gene, postojanje vrsta, cerebralnu arhitekturu, psihoseksualnu konstituciju...). Protresite skoro bilo koje drvo i verovatno će iz krošnje ispasti neki sebični altruista ili biogenetski strukturalista. [...] Temeljan, šematski koncept i onaj željan

*sadržaja*, prilagodljiv skoro svakom obliku koji se pojavi, vilsonovskom, lorencijanskom, frojdijanskom, marksističkom, bentamitskom, aristotelovskom („jedna od centralnih karakteristika ljudske prirode“, kažu da je primetio neki anonimni genije, „jeste odvojeno sudstvo“), postaje osnova na kojoj definitivno počiva razumevanje ljudskog ponašanja, ubistva, samoubistva, silovanja [...] Postoji isti napor da se promoviše *privilegovani jezik „stvarnog“ objašnjenja*, („sopstveni jezik prirode“, kao što je to sročio Richard Rorti, napadajući ovu ideju kao naučničku fantaziju, kao i isto veliko neslaganje u pogledu toga koji je to jezik. [...] Postoji ista tendencija da se različitost vidi kao površna, a univerzalnost kao dubinska. I postoji ista želja da se nečija tumačenja predstave ne kao konstrukcije pridružene svojim objektima – društвima, kulturama, jezicima – u naporu da se, na neki način, samo donekle razumeju, već kao srž tih objekata koja se nameće našem umu. [...] Učvršćivanje vaših teorija u nešto što se naziva *Strukturom Razuma* isto je tako delotvoran način za njihovu izolaciju od istorije i kulture, kao i za njihovo ugrađivanje u nešto što se zove *Konstitucija Čoveka*. [...] Sve slede iz nečег čvrstog: došlo se do Realnosti, dok je Razum spasen od davljenja.

Kada obiđemo pun krug na individualističko-holističkoj ili univerzalističko-relativističkoj ili prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskoj panorami i osmotrimo pejzaž druge polovine, a naročito poslednje četvrtine XX veka, neizbežno se vraćamo uporišnim tačkama koje je Popper, kao „negativista“, tako žarko želeo da izbegne.

Pokušavajući da odbrani „slabi apsolutizam“ (v. Jarvie 1983) – koji bi, slično Popovom kritičkom racionalizmu, omogućio učenje iz iskustva i bio omogućen postojanjem otvorenih, tolerantnih institucija koje neguju duh kritike – Džarvi je tvrdio da je (Jarvie 1984, 749–750; kurziv N.K.):

*Nauka nadmoćan primer znanja bez utemeljenja. Skepticizam* je doktrina koje se mnogi plaše. Ona ruši temelje. Gerc kaketira sa skepticizmom kad tvrdi da je antropologija zaslужna za rušenje temelja na kojima su ljudi podigli svoj etnocentrični svet. Na njihovo mesto on postavlja herme-neutiku formulisanu u *relativističko-idealističkom obliku*.

[...] To ga ne čini skeptikom koji može bez temelja, nego *fundacionalistom kome su potrebni novi temelji* na kojima će zidati. Te je temelje moguće pronaći u simboličkim formama [...] Relativista proteruje kognitivni i stoga društveni haos koji, kako zamišlja, putuje vozom skepticizma, tako što nudi fiksiranost, validnost, svaki pojedinačni kulturni okvir omeden onim što je istina za njega. Njemu to deluje sigurnije od apsolutizma sa njegovom klimavom idejom da postoji jednolinjski progres i njegovom absurdnom posledicom da će stvari s vremenom postajati kognitivno i društveno sve stabilnije. Popovski skepticizam, s druge strane, odbacuje obe krajnosti dihotomije apsolutističko/relativističko i stabilnost vidi kao dostignuće, privremeno i parcijalno, koje je neprekidno izloženo opasnosti da će se raspasti i koje je uvek potrebno popravljati.

Nauka, na Popovom antifundacionalističkom tragu koji Džarvi tako verno prati, nema utemeljenje. Njen „temelj“ čine privremene konvencije koje valja kritički preispitivati, rušiti, ponovo zidati, pa opet rušiti i tako u beskraj tokom „permanentne revolucije“. Jedino „temeljenje“, kako je sam Popov tvrdio, zasnovano je na iracionalnosti, to jest, na moralnoj odluci da je čovečanstvo jedinstveno, da govori istim jezikom razuma i da se mnogobrojni jezici mogu prevesti jedan na drugi. U pitanju je, ako ne nada, a onda vera. S druge strane, Gerc pokušava da pokaže da ne postoji ništa „ispod“ socijalizacije, pre istorije ili pre kulture što bi definisalo suštinsku ljudskosti – bilo da je u pitanju ljudska priroda ili ljudski um – i da nam nikakvo „davljenje“ pojedinačnosti „u bačvama teorije“ (Gerc 2007[1984], 82) neće pomoći, osim možda deklarativno, da tu suštinu zaista i pronađemo. Međutim, Gerc ne uspeva da izbegne fundacionalizam koji tako zdušno napada kad kritikuje univerzalizam i racionalizam kao parohijalne, već ga zamenjuje semiotičkim fundacionalizmom kao prvim, nepokrenutim pokretačem. Ako se prisjetimo razmimoilaženja između Kanta i Hamana, prisjetićemo se i da je Kant verovao u apriorne kategorije razuma koje transcediraju vreme i prostor, dok je Haman tvrdio da „jedini, prvi i poslednji instrument i kriterijum razuma“ jeste jezik, to jest, da bez jezika nema ni razuma, a da bez tradicije i obi-

čaja jedne zajednice nema ni jezika. Šta je prvo – kokoška ili jaje? Pojedinac ili kultura? Univerzalne kategorije razuma ili lokalne kategorije kulture? Otkud razum? Otkud kultura? Heterogena ili homogena?

Držim da na ovo metafizičko pitanje nijedna *metodologija* nijedne nauke nije u stanju da odgovori, niti treba da odgovori. Ono na šta nijedna (treba li ponoviti – od konteksta nezavisna) metodologija nijedne nauke takođe ne može da odgovori jeste kako živeti i na koji način *utemeljiti* društvene institucije, prava pojedinca, moral, političko ustrojstvo itd.

U tom pogledu sam sklona da se složim s Rortijem kada ističe da je – imajući u vidu da je njemu bliskomisleći autor poput Džona Djuija tvrdio da je racionalnost ono što je istorija od nje *napravila*, a ne aistorijska struktura koju treba otkriti – čovečanstvu data prilika da odraste i da se (Rorti 1992[1982], 365):

Oslobodi Ničeove „najduže laži“, shvatanja da mimo nasumičnih i nesigurnih pokušaja koje činimo ima nečeg (Bog, Nauka, Znanje, Racionalnost ili Istina) što će se, ako samo izvodimo konkretnе rituale, pojavitи i spasiti nas.

Da li, s druge strane, postoji „prostor za nadanje koje se, doduše, ne može opravdati i za osećanje ljudske solidarnosti koje se ne može utemeljiti, ali bez kojih se ne može živeti“ (ibid.), takođe nije pitanje na koje jedna metodologija može da odgovori. No, ljudski je nadati se.

Osnovna težnja ove monografije sastojala se u tome da potkrepi tezu da su kritike na račun pojma kulture od šezdesetih, a posebno od osamdesetih godina XX veka, isključivo reaktuelizovale holističko-individualistički spor koji je u antropologiji prisutan još od druge decenije XX veka. Na jednoj strani su se našli oni antropolozi koji kulturu vide kao nadorganski, homogeni, statični, holistički entitet koji u ontološkom smislu postoji izvan i iznad pojedinaca i, prethodeći im, determiniše njihovo mišljenje i delanje, entitet koji u nekoj monografskoj studiji „predstavlja“, a u metodološkom smislu objašnjava sveukupnost života, verovanja i ponašanja

njenih pripadnika. Na drugoj strani su se našli oni antropolozi koji kulturu vide kao u ontološkom smislu „nepostojeći“, fragmentarni, heterogeni, promenljivi zbir delanja brojnih pojedinaca koji se nadmeću za stvaranje, interpretaciju ili legitimitet njenih nosećih pravila, a čija međusobna neslaganja, u metodološkom smislu, uzimaju kao osnovu za objašnjenje kulture koju poimaju kao skup nenameravanih posledica delanja brojnih pojedinaca.

Kontekstualizacija individualističko-holističkog spora u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor sprovedena je ne bi li se pružio odgovor na pitanje zašto se zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti, modernisti, humanisti i liberali, onda kad napadaju holističku konceptualizaciju kulture pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva. Iako možda zamoran, ovaj vid istorijske rekonstrukcije pripada „strategiji povratka opštim mestima“ (Milenković 2007a) čiji je cilj bilo rasvetljavanje gradivnih tkiva samog pojma kulture, budući da taj polisemični pojam „otelovljuje ne samo pitanja nego i protivrečnosti kroz koje je razvijen“ (Williams 1977, 11). Takva rekonstrukcija nam, dakle, omogućava da osvetlimo na koji je način i u skladu s kojim prepostavkama i ciljevima kultura konstruisana kao empirijski entitet u okviru antropologije iznikle iz prosvetiteljstva, potom kao eksplanatorni entitet u okviru antropologije inspirisane kontraprosvetiteljstvom i, konačno, kao esencijalizujući entitet koji treba napustiti kako iz empirijskih tako i iz političko-ideoloških razloga u okviru kritičke, scientističke i postkulturne antropologije.

Dodatni cilj ove monografije sastojao se u potkrepljivanju prepostavke da se odgovornost za istrajnost rasprave između holizma i individualizma može tražiti pre svega u metafizičkom, sociopolitičkom i etičkom, a ne u metodološkom domenu. Metafizički, sociopolitički i etički faktori mogu postati konstitutivni kako za uobličavanje ciljeva i predmeta istraživanja tako i za izoštravanje proklamovanog fokusa i opsega objašnjenja, te za mogućnost i legitimnost objašnjenja i, shodno tome – za uspostavljanje naučnog statusa neke

discipline. Ova se teza nastojala ilustrovati tako što je individualističko-holistički spor kontekstualizovan u prosvjetiteljsko-kontraprosvjetiteljski spor u okviru kojeg je prvi i nastao i čije se implikacije osećaju i danas s obzirom na to da je „on poprište bučnih sukoba koji uključuju razum, nauku, progres i druga pitanja koja besne do danas“ (Schmidt 2014, 685) ne bi li se ukazalo na to da se spor između individualizma i holizma u antropologiji svodi, s jedne strane, na nerešeni metafizički problem i, s druge, na nerešene sociopolitičke i etičke probleme za koje postoji nada da ih je moguće rešiti metodološkim putem, to jest, od konteksta nezavisnim, neutralnim sredstvima.



## LITERATURA

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In: Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Agassi, Joseph. Methodological Individualism. *The British Journal of Sociology* 11(3): 244–270.
- Agassi, Joseph. 1972. I – Listening in the Luli. *Philosophy of the Social Sciences* (2): 319–332.
- Agassi, Joseph. 1987. Methodological Individualism and Institutional Individualism. In: Joseph Agassi & Ian Charles Jarvie (eds.) *Rationality: The Critical View*, 119–150. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Agassi, Joseph & Ian Charles Jarvie (eds.) *Rationality: The Critical View*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Aunger, Robert. 1999. Against Idealism/Contra Consensus. *Current Anthropology* 40: 93–101.
- Banaji, Jairus. 1970. Crisis in British Anthropology. *New Left Review* 64: 71–85.
- Bajović, Tijana. 2010. Prosvećivanje prosvjetiteljstva: o permanentnoj krizi pojma. *Filozofija i društvo* (2): 3–27.
- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick. 2005. *The Enlightenment and Idealism*. In: Karl Ameriks (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*, 18–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah. 1979. The Counter-Enlightenment. In: Henry Hardy (ed.) *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1–24. Princeton University Press, 2001.
- Best, Steven and Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory*. Hounds-mills: Macmillan Education LTD.

- Bhaskar, Roy. 1998. *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London: Routledge.
- Bidney, David. 1942. On the Philosophy of Culture in the Social Sciences. *The Journal of Philosophy* 39(11): 449–457.
- Bidney, David. 1944. On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies. *American Anthropologist* 46(1): 30–44.
- Bishop, Ryan. 2000. Edward Sapir: Form, Meaning and Style – The Fate of a Public Intellectual and the Institutionalization of the Social Sciences. *Australian Journal of American Studies* 19(1): 18–38.
- Bittner, Rudiger. 1996. What is Enlightenment?. In: James Schimdt (ed.) *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 345–359. Berkley: University of California Press.
- Boas, Franz. 1904. The History of Anthropology. *Science* 512: 513–524.
- . 1940[1896]. The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. *Race, Language and Culture*, 270–280. New York: The Macmillan Company.
- . 1940[1930]. Some Problems of Methodology in the Social Sciences. *Race, Language and Culture*, 260–269. New York: The Macmillan Company.
- . 1996[1887]. The Study of Geography. In: George W. Stocking Jr. (ed.) *Volksgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*, 9–16. Madison, Wisconsin: University od Wisconsin Press.
- Boggs, James P. 2004. The Culture Concept as Theory, in Context. *Current Anthropology* 45(2): 187–209.
- Brightman, Robert. 1995. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.
- Brumann, Christoph. 1999. Writing for Culture. *Current Anthropology* 40(1): 1–27.
- Buchowski, Michał. 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. 1996. Seven Pillars of Popper's Social Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences* 26(4): 528–556.

- 2000. Ten Modes of Individualism – None of Which Works – And Their Alternatives. *Philosophy of the Social Sciences* 30(3): 384–406.
- Bunzl, Matti. 1996. Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture. In: George W. Stocking Jr. (ed.) *Volksgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*, 17–79. Madison, Wisconsin: University od Wisconsin Press.
- Burdije, Pjer. 2011[1982]. *Predavanje o predavanju: pristupno predavanje na Kolež de Fransu, održano 23. aprila 1982. godine*. Loznica: Karpos.
- Burling, Robbins. 1964. Cognition and Componential Analysis: God's Thruth or Hocus' Pocus? *American Anthropologist* 66(1): 20–28.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge University Press.
- 2006. Commentary on Searle's 'Social ontology: Some Basic Principles'. *Anthropological Theory* 6(1): 30–39.
- Darnell, Regna. 1997. The Anthropological Concept of Culture at the End of Boasian Century. *Social Analysis* 41(3): 42–54.
- 1998. *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Denby, David. 2005. Herder: culture, anthropology and the Enlightenment. *History of the Human Sciences* 18(1): 55–76.
- Dilley, R. M. 2002. The problem of context in social and cultural anthropology. *Language & Communication* 22: 437–456.
- Eriksen, Thomas Hylland & Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983[1962]. *Socijalna antropologija*. Beograd: XX vek.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. *American Anthropologist* 97(1): 42–50.
- Feest, Uljana. 2010. Introduction. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Verstehen*, 1–15. New York: Springer.

- 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.
- Fernandez, James W. 1994. Culture and transcendent humanization. On the „dynamic of the categorial“. *Ethnos: Journal of Anthropology* 59(3–4): 143–167.
- Feyerabend, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- Firth, Raymond. 1944. The Future of Social Anthropology. *Man* 44(8): 19–22.
- 1953. The Study of Values. *Man* 53: 146–153.
- 1955. Function. *Yearbook of Anthropology* 1955: 237–258.
- 1975. An Appraisal of Modern Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4: 1–25.
- Foster, Michael N. 2010. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1984. What is Enlightenment?. In: Paul Rabinow (ed.) *Foucault Reader*, 32–50. New York: Pantheon Books.
- Fox, Richard G. & Barbara J. King. 2002. Introduction: Beyond Culture Worry. In: Richard G. Fox & Barbara J. King (eds.) *Anthropology Beyond Culture*, 1–22. Oxford: Berg.
- Frake, Charles. 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.
- Fuko, Mišel. 2018. Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]. In: Predrag Krstić & Adriana Zaharijević (eds.) *Šta je kritika? Mišel Fuko. Džudit Batler*, 37–91. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Fuentes, Augustin et al. 2010. On Nature of the Human. *American Anthropologist* 112(4): 512–521.
- Galison, Peter. 2008. Ten Problems in History and Philosophy of Science. *Isis* 99(1): 111–124.
- Garrard, Graeme. 2005. *Counter-Enlightenments. From the eighteenth century to the present*. London: Routledge.

- 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.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1974. *Selected Philosophical Themes*. Volume III: *The Devil in Modern Philosophy*. London: Routledge.
- 1976. An Ethic of Cognition. In: R. S. Cohen et al. (eds.) *Essays in Memory of Imre Lakatos*, 161–177. Dordrecht, Holland/Boston, U.S.A.: D. Reidel Publishing Company.
- 1982. Relativism and Universals. In: Martin Hollis & Steven Lukes (eds.) *Rationality and Relativism*, 181–201. Oxford: Blackwell.
- 1987. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. London: University of Chicago Press.
- 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.
- Gerc, Kliford. 2007[1984]. Anti-antirelativizam. *Kultura* 118/119: 58–86.
- Goldenweiser, A. A. 1917. Autonomy of the Social. *American Anthropologist* 19(3): 447–449.
- Goldstein, Leon. 1957. On Defining Culture. *American Anthropologist* 59(6): 1075–1081.
- 1958. The Two Theses of Methodological Individualism. *The British Journal of the Philosophy of the Social Science* 33(9): 1–11.
- 1959. Ontological Social Science. *American Anthropologist* 61(2): 290–298.
- Goodenough, Ward H. 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.

- 2003. In Pursuit of Cultures. *Annual Review of Anthropology* 32: 1–12.
- Gorunović, Gordana. 2009. Gerc vs. Levi-Stros: strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu? In: Dragana Antonijević (ed.) *Strukturalna antropologija danas: Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, 58–95. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- 2011. *Antropologija Kliforda Gerca – kritike i polemike*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Green, Gareth. 1996. Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment. In: James Schimdt (ed.) *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 291–305. Berkley: University of California Press.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hač, Elvin. 1979. *Antropološke teorije I*. Beograd: XX vek.
- Hamann, Johan Georg. 1996[1784]. Metacritique on the Purism of Reason. In: James Schimdt (ed.) *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 154–168. Berkley: University of California Press.
- 1996[1784]b. Letter to Christian Jacob Kraus (18 December 1784). In: James Schimdt (ed.) *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 145–153. Berkley: University of California Press.
- Hammel, E. A. 1964. Further Comments on Compositional Analysis. *American Anthropologist* 66(5): 1167–1171.
- Handler, Richard. 1983. The Dainty and the Hungry Man: Literature and Anthropology in the Work of Edward Sapir, 208–232. In: George Stocking Jr. (ed.) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Winsconsin Press.
- 1988. Anti-Romantic Romanticism: Edward Sapir and the Critique of American Individualism. *Anthropological Quarterly* 64(4): 1–13.
- Hann, Chris. 2001. Gelner's Structural-Functional Culturalism. *Czech Sociological Review* 9(2): 173–181.
- 2002. All *Kulturvölker* Now? Social Anthropological Reflections on the German-American Tradition. In: Richard G. Fox & Barbara J. King (eds.) *Anthropology Beyond Culture*, 258–276. Oxford: Berg.

- Hannerz, Ulf. 1999. Comment. In: Christoph Brumann, Writing for Culture. *Current Anthropology* 40(1): 18–19.
- Hanson, F. A. 2004. The New Superorganic. *Current Anthropology* 45(4): 467–482.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- . 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.
- Hedström, P., R. Swedberg & L. Udehn. 1998. Popper's Situational Analysis and Contemporary Sociology. *Philosophy of the Social Sciences* 28(3): 339–364.
- Herfeld, Catherine. 2018. Review of Julie Zahle and Finn Collin, *Rethinking the Individualism-Holism Debate*. *Philosophy of the Social Sciences* 48(2): 247–261.
- Hollis, Martin & Steven Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Hymes, Dell H. (ed.). 1974[1972]. *Reinventing Anthropology*. New York: Random House (Pantheon).
- Ignjatović, Suzana. 2017. Povezanost metodološkog, kulturnog i političkog individualizma u društvenim naukama. In: Suzana Ignjatović & Aleksandar Bošković (eds.) *Individualizam*, 26–46. Beograd: Institut društvenih nauka.
- & Aleksandar Bošković. 2018. O mogućnostima naučnog objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 17–40.
- Ingold, Tim. 2002. *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. New York: Routledge.
- Israel, Jonathan Irvine. 2006. Enlightenment! Which Enlightenment? *Journal of the History of Ideas* 67(3): 523–545.
- Ivanović, Zorica. 2005. Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije. *Zbornik Etnografskog instituta SANU* 21: 123–140.
- . 2013. Još jednom o formativnom periodu antropologije: značaj promene pojma istorije. *Etnoantropološke sveske* 21(1): 183–199.
- Jacobs, Struan. 1990. Popper, Weber and the Rational Approach to Social Explanation. *The British Journal of Sociology* 41(4): 559–570.

- Jarvie, I. C. & S. Pralong (eds.). 1999. *Popper's Open Society After Fifty Years: Continuing relevance of Karl Popper*. London: Routledge.
- Jarvie, I. C. 1961. Nadel on Aims and Methods of Social Science. *The British Journal of Philosophy of Science* 12(45): 1–24.
- 1964. Explanation in Social Science. *The British Journal for the Philosophy of Social Science* 15(57): 62–72.
- 1964a. Review of Robert Brown's Explanation in Social Science. *The British Journal for the Philosophy of Science* 15: 62–72.
- 1975. Epistle to Anthropologists. *American Anthropologist* 77(2): 253–266.
- 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.
- 1985. *Thinking about society: theory and practice*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1986. *Thinking About Society*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1996. Gellner's Positivism. In: John A. Hall & Ian Jarvie (eds.) *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, 521–535. Amsterdam: Rodopi.
- 2000. Review of *Culture*. *The Anthropologist's Account* by Adam Kuper. *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, *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 553–591. Oxford: Elsevier.
- Kapferer, Bruce. 2007. Anthropology and the Dialectic of Enlightenment: A Discourse on the Definition and Ideals of a Threatened Discipline. *The Australian Journal of Anthropology* 18(1): 72–94.
- Kaplan, David. 1965. The Superorganic: Science or Metaphysics? *American Anthropologist* 67(4): 958–976.

- Keesing, Roger. 1966. Comment [on Colby]. *Current Anthropology* 7(1): 23.
- Kincaid, Harold. 2014. Dead Ends and Live Issues in the Individualism-Holism Debate. In: Julie Zahle & Finn Collin (eds.) *Rethinking the Individualism-Holism Debate*, 139–153. Heidelberg: Springer.
- Koertge, Noretta. 1972. On Popper's Philosophy of Social Science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1972): 195–207.
- . 1979. The Methodological Status of Popper's Rationality Principle. *Theory and Decision* 10: 83–95.
- Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1(1): 18–34.
- . 2008. Postkulturni udarac u Vernikeovu zonu. *Antropologija* 5: 56–64.
- Kroeber, A. L. 1917. The Superorganic. *American Anthropologist* 19(2): 163–213.
- . & Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Harvard University Printing Office.
- Krstić, Predrag. 2014a. Odgovor na pitanje: kako je moguća prosvećenost? *Theoria* 57(4): 105–124.
- . 2014b. Povijest versus historizam: slučaj prosvjetiteljstva. *Filozofska istraživanja* 34(4): 619–632.
- . 2014c. *Spor oko prosvjetiteljstva: istorija i savremenost jedne kontroverze*. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu.
- . 2015a. Prosvjetiteljstvo i prosvjetiteljstva: (ra)stezanje pojma. *Prolegomena* 14(1): 71–86.
- . 2015b. Romantizovanje ili romantičarsko osporavanje prosvjetiteljstva. *Arhe* 12(23): 177–199.
- Kuklick, Henrika. 1984. Tribal Exemplars: Images of Political Authority in British Anthropology. In: George W. Stocking, Jr. (ed.) *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, 59–83. Madison: University of Wisconsin Press.
- Kulenović, Nina. 2011. *Socijalna ontologija u filmu „Avatar“: antropološka analiza*, (Etnoantropološki problemi, eMONOGRAFIJE, knj. 3). Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju.

- 2013. *Izmišljanje ufologije: konstrukcija nauke o vanzemaljcima* (Etnološka biblioteka, knj. 67). Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja, Centar za istraživanje alternativnih religija.
  - 2014. Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. Istoriska 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.
  - 2017. *Objašnjenje u antropologiji: polemike* (Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 5). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika, Dosije studio.
  - 2019. Koncept kulture između prosvjetiteljstva i kontraprosvjetiteljstva. *Etnoantropološki problemi* 14(1): 137–167.
- Kun, Tomas. 1974[1962]. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Kuper, Adam. 1994. Culture, Identity and the Project of Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29(3): 537–554.
- 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lakatos, Imre. 1970. Falsification and the Methodology of the Research Programmes. In: Imre Lakatos & Alan Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, 91–93. Cambridge University Press.
- Leach, Edmund. 1957. The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. In: Raymond Firth (ed.) *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, 119–139. Routledge: London.
- 1989. Review: Writing Anthropology. *American Anthropologist* 16(1): 137–141.

- Lee, Lyman R. & Michael J. O'Brien. 2004. Nomothetic Science and Idiographic History in Twentieth-Century Americanist Anthropology. *Journal of the History of the Bihevioral Sciences* 40(1): 77–96.
- Lesser, Alexander. 1939. Research Procedure and Laws of Culture. *Philosophy of Science* 6: 345–355.
- 1968. Franz Boas. In: David L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 2, 99–109. New York: Macmillan and Free Press.
- Lewis, Herbert S. 1998. Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences. *American Anthropologist* 100(3): 716–731
- 2001a. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist* 103(2): 447–467.
- 2001b. Boas, Darwin, Science and Anthropology. *Current Anthropology* 42(3): 381–406.
- 2015. The Individual and the Individuality in Franz Boas's Anthropology and Philosophy. In: Regna Darnell et al. (eds.), *Franz Boas Papers Vol. I*, 19–41. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Little, Daniel. 2007. Levels of the Social. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 343–372. Amsterdam: Elsevier.
- Lowie, Robert H. 1956. Reminiscences of Anthropological Currents in America Half a Century Ago. *American Anthropologist* 58(6): 995–1016.
- Lowrie, Ian & Dominic Boyer. 2013. Paul Radin. In: R. Jon McGee & Richard L. Warms (eds.), *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, 681–685. Los Angeles: SAGE.
- Mafeje, Archie. 1976. The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences. *Canadian Review of African Studies* 10(2): 307–333.
- Malinovski, Bronislav. 1970[1944]. *Magija, nauka i religija*. Beograd: Prosveta.
- Marks, Jonathan. 2010. On Nature of the Human. *American Anthropologist* 112(4): 512–521.
- Maxwell, Nicholas. 2017. *Karl Popper, Science and Enlightenment*. UCL Press.
- Milenović, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog. Polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

- 2007a. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
  - 2007b. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
  - 2007c. Paradoks postkulturne antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* (3): 121–143.
  - 2009a. Interdisciplinarni afiniteti posmoderne 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: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
  - 2013. O jednom neočekivanom izvoru pesimizma u savremenoj antropologiji: preliminarni pogled iz antropologije. *Etno-antropoške sveske* 21(21): 57–71.
  - 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
- Miller, David. 1998. Political Philosophy. In: Edward Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Nejgel, Ernest. 1974[1961]. *Struktura nauke*. Beograd: Nolit.
- Orta, Andrew. 2004. The Promise of Particularism and the Theology of Culture: Limits and Lessons of „Neo-Boasianism“. *American Anthropologist* 106(3): 473–487.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–166.
2016. Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU* 6(1): 47–73.
- Otto, Ton & Nils Bubandt (eds.). 2010. *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Patterson, Thomas C. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.
- Peri, Marvin. 2000[1993]. *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.

- Pišev, Marko. 2018. *Islam, relativizam i nauka*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja.
- Pool, Robert. 1991. Postmodern Ethnography? *Critique of Anthropology* 11(4): 309–331.
- Popper, Karl. 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. 1977[1961]. The Logic of the Social Sciences. In: Theodor W. Adorno et al. (eds.), *The Positivist Dispute in German Sociology*, 87–105. London: Heinemann.
- 1985. David Miller (ed.) *Popper Selections*. Princeton: Princeton University Press.
- 1996[1963]. Models, Instruments and Truth. The Status of Rationality Principle in the Social Sciences. In: M. A. Notturno (ed.) *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, 154–184. London: Routledge.
- Preston, Richard J. 1966. Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method. *American Anthropologist* 68(5): 1105–1128.
- Prole, Dragan. 2004. Metakritika ili parodija? Aktuelnost Herderove interpretacije Kanta. *Arhe* 1(1): 177–193.
- Rapport, Nigel & Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*. London: Routledge.
- Rapport, Roy & Huon Wardle (eds.). 2018. *An Anthropology of the Enlightenment. Moral Social Relations Then and Today*. London: Bloomsbury Academic.
- 2006. Anthropology as Cosmopolitan Study. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 22(1): 23–24.
- 2007. An Outline for Cosmopolitan Study. Reclaiming the Human through Introspection. *Current Anthropology* 48(2): 257–283.
- 2011. The liberal treatment of difference. *Current Anthropology* 52(5): 687–710.
- Redklif-Braun, A. R. 1982[1952]. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd: Prosveta.
- Risjord, Mark. 2000. The Politics of Explanation and the Origins of Ethnography. *Perspectives of Science* 8(1): 29–52.

- 2007. Ethnography and Culture. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 399–429. Amsterdam: Elsevier.
  - 2012. Models of Culture. In: Harold Kincaid (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*, 387–408. Oxford: Oxford University Press.
  - 2014. *Philosophy of Social Science. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Rodseth, Lars. 2018. Hegemonic Concepts of Culture: The Checked History of Dark Anthropology. *American Anthropologist* 120(3): 1–14.
- Rolston, Scott. 2003. Kroeber, White, and Bidney. Triangulation the Superorganic. *History of Anthropology News* 30(2): 3–15.
- Rorti, Ričard. 1990[1979]. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- 1992[1982]. *Konsekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth, Paul A. 2003. Beyond Understanding: The Career of the Concept of Understanding in the Human Sciences. In: S. P. Turner & P. A. Roth (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 311–333. Blackwell Publishing.
- Sahlins, Marshall. 1995. *How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 1999. What is Anthropological Enlightenment. *Annual Review of Anthropology* 28: i–xxiii.
  - 2010. The Whole is a Part: Intercultural Politics of Order and Change. In: Otto, Ton & Nils Bubandt (eds.). 2010. *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, 102–127. Wiley-Blackwell.
- Said, Edvard. 2000[1978]. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Sapir, Edward. 1917. Do We Need a „Superorganic“? *American Anthropologist* 19: 441–447.
- 1949[1928/1929]. The Status of Linguistic as a Science. In: David G. Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, 160–167. Berkeley: University of California Press.
  - 1949[1931]. Communication. In: David G. Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, 104–110. Berkeley: University of California Press.

- 1949[1933]. The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures. In: David G. Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, 590–601. Berkeley: University of California Press.
- 1949[1938]. Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist. In: David G. Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, 569–577. Berkeley: University of California Press.
- Savić, Mile. 2006. Dijalektika prosvjetiteljstva ili dijalektikta prošćenosti. *Sociološki pregled* 40(2): 165–187.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 409–440.
- Schickore, Jutta & Friedrich Steinle. 2006. *Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction*. Dordrecht: Springer.
- Schmaus, Warren. 2007. Categories and Classification in the Social Sciences. In: Mark Risjord & Stephen Turner (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 429–459. Amsterdam: Elsevier.
- Schmidt, James. 2014. Enlightenment as Concept and Context. *Journal of the History of Ideas* 75(4): 677–685.
- 2015. The Counter-Enlightenment: Historical Notes on a Concept Historians Should Avoid. *Eighteenth-Century Studies* 49(1): 83–86.
- Scholte, Bob. 1978. On the Ethnocentricity of Scientific Logic. *Dialectical Anthropology* 3(2): 177–189.
- Settle, Tom, I. C. Jarvie & Joseph Agassi. 1974. Towards a Theory of Openness to Criticism. *Philosophy of the Social Sciences* 4(1): 83–90.
- Shimony, Abner. 1997. Some Historical and Philosophical Reflections on Science and Enlightenment. *Philosophy of Science* 64: 1–14.
- Shweder, Richard A. 1984. Anthropology's romantic rebellion against the Enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. In: R. A. Shweder & R. A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Motion*, 27–66. New York: Cambridge University Press.
- Sindelić, Svetozar. 2011. Slom interteorijskog redukcionizma. *Theoria* 54(4): 31–49.

- Smith, Woodruff D. 1991. *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840–1920*. Oxford: Oxford University Press.
- Spasić, Ivana. 2005. Prevoditi i pisati sociologiju. *Mostovi* 131–132: 168–178.
- Spiro, Melford. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Current Anthropology* 1(3): 259–286.
- . 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique. *Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Sternhell, Zeev. 2009. *The Anti-Enlightenment Tradition*. New Haven: Yale University Press.
- Stocking, George W., Jr. 1966. Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist* 68(4): 867–882.
- . 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- . (ed.). 1996. *Volksgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Sussman, Robert. 2010. On Nature of the Human. *American Anthropologist* 112(4): 512–521.
- Swift, Adam. 2008. *Politička filozofija*. Beograd: Clio.
- Škorić, Marko. 2016. Alfred Kreber i koncept superorganskog. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 85–111.
- Tyler, Stephen A. (ed.). 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture. Reasearches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Vol I. London: John Murray.
- Udehn, Lars. 2001. *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*. London: Routledge.
- . 2002. Changing Face of Methodological Individualism. *Annual Review of Sociology* 28: 479–507.
- Verdon, Michel. 2006. Boas and Holism: A Textual Analysis. *Philosophy of the Social Sciences* 36(3): 276–302.
- Vorf, Bendžamin Li. 1979[1956]. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: BIGZ.
- Vuković, Ivan. 2009. Transcendentalni idealizam i strukturalizam. In: Dragana Antonijević (ed.) *Strukturalna antropologija danas*:

- Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, 96–107. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Watkins, J. W. N. 1952a. Ideal Types and Historical Explanation. *The British Journal for the Philosophy of Social Science* 3: 22–43.
- 1952b. The Principle of Methodological Individualism. *The British Journal for the Philosophy of Social Science* 3: 186–189.
- 1955. Methodological Individualism: A Reply. *Philosophy of Science* 22: 58–62.
- 1957. Historical Explanation in Social Science. *The British Journal of Philosophy of Science* 8(30): 104–117.
- 1969. Comprehensively Critical Rationalism. *Philosophy* 44: 57–62.
- 1971. CCR: A Refutation. *Philosophy* 46: 56–61.
- Weber, Max. 1949[1904]. Objectivity in Social Science. In: E. A. Shils & Henry A. Finch (eds.), *The Methodology of the Social Science*, 49–112. New York: The Free Press.
- 1989[1922]. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- White, Leslie. 1938. Science is Sciencing. *Philosophy of Science* 5(4): 369–389.
- Wikan, Unni. 1999. Culture: A new concept of race. *Social Anthropology* 7(1): 57–64.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan (ed.). 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Wilson, Richard A. 2004. The Trouble with Truth: Anthropology's Epistemological Hypochondria. *Anthropology Today* 20(5): 14–17.
- Winch, Peter. 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 R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Power*. University of California Press.
- 2001. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, Susan. 1998. The Politization of Culture. *Anthropology Today* 14(1): 7–15.

- Zahle, Julie. 2003. The Individualism-Holism Debate on Intertheoretic Reduction and the Argument from Multiple Realization. *Philosophy of Social Sciences* 33(1): 77–99.
- & Finn Collin. 2014. Introduction. In: Julie Zahle & Finn Collin (eds.) *Rethinking the Individualism-Holism Debate*, 139–153. Heidelberg: Springer.
- & Harold Kincaid. 2017. Why be a methodological individualist? *Synthese* 196(2): 655–675.

## SAŽETAK

Monografija koja se nalazi pred čitaocem predstavlja kumulativno nastojanje autora (Kulenović 2014; 2015; 2016; 2017; 2019) da, kroz istraživačku prizmu istorije antropoloških teorija i metoda, a prevashodno kroz prizmu opšte metodologije dopunjene perspektivom antropologije sâme antropologije i sa istraživačkim fokusom usmerenim na polemike o objašnjenju u disciplini, rekonstruiše formalne (logičko-epistemološke) i sociopolitičke i etičke činioce koji su uticali na ono što se u najdramatičnijem scenaru ispoljilo kao „kriza“ teorija, predmeta i metoda u sociokulturnoj antropologiji. U ovoj monografskoj studiji akcenat je stavljen na „krizu“ predmeta, to jest, na „krizu“ nosećeg pojma discipline – kulture. Služeći se brikoliranom analitičkom optikom antropologije antropologije i istorije antropoloških teorija i metoda, sprovedena je kako eksternalistička tako i formalna, logičko-epistemološka analiza veza koje su se tokom istorije discipline uspostavljale između nosećeg koncepta discipline i tipa objašnjenja koji je u antropologiji usvajan. Reč je, dakle, o radu iz oblasti teorije kulture i istorije antropoloških teorija i metoda, koji se rukovodio uverenjem da nam istorijska rekonstrukcija svojstvena takvom pristupu omogućava da kritički rasvetlimo pretpostavke koje su usađene u samu teoriju kulture.

Priređujući zbornik *Racionalnost i relativizam* (*Rationality and Relativism*, 1982) jedan od ključnih zbornika o objektivnosti u društveno-humanističkim naukama, Martin Holis i Stiven Luks su ustvrdili da se kulturni relativizam boasovskog tipa „može šire shvatiti kao odgovor na prosvjetiteljski racionalizam, na njegovu veru u univerzalne zakone ljudske prirode i sveobuhvatan naučni metod za akumulaciju istina, njegovo nepoverenje prema subjektivnosti i arbitarnosti i

njegovu spokojnu veru u intelektualni i moralni napredak, i u njihovu međusobnu vezu“ (Hollis & Lukes). U prethodnoj monografiji iz ove edicije (Kulenović 2016; cf. Kulenović 2015) predviđeno je kako je Boas, kao „liberal XIX veka“, razvio teoriju kulture koja bi poslužila kao brana rasizmu, ropsstvu, imperijalizmu, segregaciji, etnocentrizmu, nejednakosti, šovinizmu, ratu, nacionalizmu, cenzuri, a u službi slobode pojedinca, ljudskih prava, slobode istraživanja i govora, jednakih šansi za sve. Kultura je pre svega trebalo da bude delotvorna brana neutemeljenom apriorističkom univerzalizmu (bio on biološki, geografski, ekonomski ili psihološki) na kom je evolucionizam počivao i kojeg je istovremeno osnaživao. Dok su evolucionisti, na prosvjetiteljskom tragu, smatrali da kultura (u jednini) ili civilizacija sledi teleološki ustanavljen razvojni tok i da se stupanj u kom su ljudi „kulturni“ može izmeriti shodno tome koliko su akumulirani nauka, znanje, umetnost, vaspitanje i sve ono za što se smatralo da čoveka oslobođa okova tradicije, Boas je, kao rodonačelnik metodološke, moralne i kulturne revolucije u antropologiji ustrajavao na kulturnim objašnjenjima razlika među ljudima. Imajući na umu da je antropologija od svog začetka, gelnerovski rečeno, rastrzana između Scile i Haribde, to jest, suočena s dilemom da li se prikloniti „apsolutističkim tvrdnjama prosvećenog razuma“ ili „relativističko-funkcionalističkim“ tvrdnjama, u prethodnoj monografiji posvećenoj objašnjenuju u antropologiji (Kulenović 2016; cf. Kulenović 2015) predviđeno je kako je neokantovska distinkcija između nomotetskih i ideoografskih nauka pomogla Boasu da tu dilemu prepusti zaboravu istorijsko-filosofske spekulacije kao pseudodilemu. Naime, Boas je verovao da odgovor na pitanje da li neka nauka, pa i antropologija, treba da dâ metodološki primat otkrivanju opštih zakona ili pak istraživanju fenomena po sebi zavisi od ličnih sklonosti istraživača i pitanja koje on ili disciplina postavljaju pred sebe kao istraživački zadatak, te da su pristup „fizičara“ (nomotetski) i pristup „kosmografa“ (idiografski) dva različita ali podjednako legitimna načina bavljenja disciplinom. Međutim, pokazano je da će derivati ove tenzije iz XIX veka pohoditi antropologiju tokom čitavog XX

veka. Inkarnacije te tenzije su brojne i proističu iz činjenice da se, kako je to formulisao Buhovski, antropologija, poput drugih društveno-humanističkih nauka, upetljala u razrešavanje „kartezijanske nelagode“ – u problem izbora između poseđovanja znanja koje je utemeljeno u nešto spoljno i sigurno i osuđenosti na večni haos. Oni koji su odabrali da se oslone na posedovanje znanja koje je utemeljeno u nešto spoljno i sigurno, zalagali su se za „apsolutističke tvrdnje prosvećenog razuma“ (univerzalisti, metodološki monisti, „objašnjavači“), oslanjajući se na jednu, deduktivno-kauzalnu, sliku nauke. Smatrali su da je kultura „neobjašnjeni objašnjavač“ čije poreklo treba objasniti, a ne prizivati u objašnjenje kao deus ex eksplanans. Oni će se samokontruisati kao branioci prosvetiteljski pojmljene univerzalne nauke koja iznalazi međukulture generalizacije (nomotete, univerzalisti, metodološki monisti, „objašnjavači“) i optuživače zastupnike „relativističko-funkcionalističkih“ tvrdnji (idiografe, partikulariste, metodološke pluraliste, „razumevače“) za neeksplanatornost i nenaučnost, tvrdeći na nebrojeno mnogo načina da relativizam predstavlja pretnju ne samo nauci već i liberalno-demokratskom društvenom poretku i „dobrom“, „otvorenom“ društvu (cf. Kulenović 2017). S druge strane, partikularisti, oslanjajući se na drugaćiju sliku nauke, uzvraćaće da je kultura eksplanans, a ne eksplanandum, da je metodološki monizam neprimenljiv na društveno-humanističke nauke, da vodi etnocentričnim i, na kraju krajeva, neobjektivnim etnografijama. Ono što će ponajviše zabrinuti branioce „apsolutističkih tvrdnji prosvećenog razuma“ jeste preispitivanje opravdanosti uporišta na kojima oni temelje svoje (navodno) absolutne tvrdnje prosvećenog razuma i kriterijuma na osnovu kojih se utvrđuje tačnost/netačnost iskaza, kao i mogućnost da se ta uporišta i ti kriterijumi ne mogu sa sigurnošću utvrditi izvan pojedinačnih kultura (uključujući i nauke-kaokulture). Njih, dakle, brine kontraprosvetiteljski relativizam u kontekstu opravdanja koji kulturni relativizam izjednačava sa epistemološkim i moralnim relativizmom, ukidajući univerzalnost ljudske prirode, ljudskog razuma i naučnog metoda izgrađenog na njihovom osnovu.

Budući da Boas nikad nije razvio konzistentnu teoriju kulture, pitanje odnosa kulture i pojedinca te njihovog mesta u eksplanatornom okviru discipline ostalo je otvoreno, što je među antropoložima proizvelo polemiku koja traje do danas, nadovezujući se na jednu od najdugotrajnijih i najsloženijih rasprava u društveno-humanističkim naukama – na raspravu o eksplanatornom primatu individualizma ili holizma. Rasprava individualizam : holizam posebno je relevantna u društvenim naukama, pre svega u sociologiji i u antropologiji, s obzirom na to da predmet proučavanja ovih disciplina čine grupa, zajednica, društvo, kultura, a ne pojedinci po sebi, shvaćeni kao njihovi pripadnici ili pak stvaraoci. Imajući u vidu to da se holizam u antropologiji rađa zahvaljujući konceptu kulture, jedan od ciljeva ove monografije sastojao se u tome da preispita u kakvoj su vezi tokom istorije discipline stajali noseći koncept discipline – kultura – i tip objašnjenja koji je usvajan. Drugim rečima, da preispita načine na koje su polemike o definiciji koncepta kulture, njenom ontološkom statusu i mestu u eksplanatornom aparatu antropologije povezane s raspravom između zastupnika individualizma i holizma.

Glavni cilj sastojao se u tome da potkrepi tezu da su kritike upućene na račun pojma kulture od šezdesetih, a posebno od osamdesetih godina XX veka samo reaktuelizovale holističko-individualistički spor koji je u disciplini prisutan barem od kraja druge decenije XX veka. Naime, ovaj spor reaktuelizovao je spor između, s jedne strane, antropologa koji su kulturu poimali kao (1) nadorganski, homogeni, staticni, holistički entitet koji u ontološkom smislu „postoji“ izvan i iznad pojedinaca i, prethodeći im, determiniše njihovo mišljenje i delanje, entitet koji u nekoj monografskoj studiji „predstavlja“, a u metodološkom smislu objašnjava sveukupnost života, verovanja i ponašanja njenih pripadnika i, s druge strane, onih antropologa koji su kulturu poimali kao (2) u ontološkom smislu „nepostojeci“, fragmentarni, heterogeni, promenljivi agregat delanja brojnih pojedinaca koji se nadmeću za stvaranje, interpretaciju ili legitimitet njenih nosećih pravila, a čija se neslaganja, u metodološkom smislu,

uzimaju kao osnova za objašnjenje kulture koja se poima kao skup nenameravanih posledica delanja brojnih pojedinaca.

Individualističko-holistički spor je u ovoj monografiji kontekstualizovan u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor ne bi li se odgovorilo na pitanje zašto se zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti, modernisti, humanisti i liberali, onda kad napadaju teorijsku konceptualizaciju kulture pod tačkom (1), pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva. Iako je ovaj korak možda iziskivao izvesnu dozu napora, on pripada „strategiji povratka opštim mestima“ (Miloš Milenković 2007a) koja je od pomoći u nastojanju da se osvetle gradivni elementi samog pojma kulture, budući da taj polisemični pojam „otelovljuje ne samo pitanja nego i protivrečnosti kroz koje je nastao“ (Rejmond Vilijams). Ovaj vid istorijske rekonstrukcije trebalo je da omogući da se osvetli kako je, i u skladu s kojim pretpostavkama i ciljevima, kultura konstruisana kao empirijski entitet u okviru iz prosvetiteljstva iznikele antropologije, potom kao eksplanatori entitet u okviru kontraprosvetiteljstvom inspirisane antropologije i, konačno, kao esencijalizujući entitet koji treba napustiti, kako iz empirijskih tako i iz političko-ideoloških razloga, u okviru kritičke, scijentističke i postkulturne antropologije.

Dodatni cilj ove monografije bio je i da potkrepi pretpostavku da se razlozi za istrajnost rasprave između holizma i individualizma mogu tražiti pre svega u metafizičkom, socio-političkom i etičkom, a ne u metodološkom domenu. Metafizički, sociopolitički i etički faktori mogu postati konstitutivni kako za uobličavanje ciljeva i predmeta istraživanja tako i za izoštrevanje proklamovanog fokusa i opsega objašnjenja, te za mogućnost i legitimnost objašnjenja i, shodno tome – za uspostavljanje naučnog statusa neke discipline. Ta teza se nastojala ilustrovati tako što je individualističko-holistički spor kontekstualizovan u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor u okviru kojeg je prvi i nastao i čije se implikacije osećaju i danas – on je „poprište bučnih sukoba koji uključuje razum, nauku, progres i druga pitanja koja besne do danas“ (Džejms

Šmit) – ne bi li se ukazalo na to da se spor između individualizma i holizma u antropologiji svodi, s jedne strane, na nerešeni metafizički problem i, s druge, na nerešene sociopolitičke i etičke probleme za koje postoji nada da ih je moguće rešiti metodološkim putem, to jest, od konteksta nezavisnim, neutralnim sredstvima.

# **THE CONCEPT OF CULTURE BETWEEN INDIVIDUALISM AND HOLISM**

## **A View from the Enlightenment–Counter- Enlightenment Dispute**

### **SUMMARY**

This monograph is the cumulative result of the author's endeavour (Kulenović 2014; 2015; 2016; 2017; 2019) to reconstruct – using the research lens of the history of anthropological theories and methods, and above all of general methodology complemented with that of the anthropology of anthropology itself, and with the research focus on the debates about explanation within the discipline – the formal (logical and epistemological) and socio-political and ethical factors that led to what in the most dramatic scenario manifested itself as a „crisis“ of the theories, subject of study and method in sociocultural anthropology. The emphasis is laid on the „crisis“ of the subject of study of the discipline or the „crisis“ of its central concept – culture. Using the combined analytical optics of the anthropology of anthropology and the history of anthropological theories and methods, this study conducts both an externalist and a formal, logical and epistemological, analysis of the relationships that in the course of disciplinary history have been established between its central concept and the type of explanation adopted. This study, then, belongs to the field of the theory of culture and the history of anthropological theories and methods, and is guided by the belief that a reconstruction based on such an approach makes it possible to shed a critical light on the assumptions built into the theory of culture itself.

The editors of *Rationality and Relativism* (1982), one of the key books on objectivity in the social sciences and humanities, Martin Hollis and Steven Lukes, argued that Boasian cultural relativism „can be construed more widely as a response to Enlightenment rationalism, with its belief in universal laws of human nature and in an all-embracing scientific method for accumulation of truths, its distrust of subjectivity and arbitrariness and its serene belief in intellectual and moral progress and in the link between them“ (Hollis & Lukes). My previous monograph in this series (Kulenović 2016; cf. Kulenović 2015) looks at how Boas, as a „nineteenth-century liberal“, developed a theory of culture which was to serve as a defence against racism, slavery, imperialism, segregation, ethnocentrism, inequality, chauvinism, war, nationalism, censorship, and promote instead the freedom of the individual, human rights, freedom of research and speech, equal opportunities for all. Culture was above all supposed to act as an effective defence against unfounded aprioristic universalism (be it biological, geographical, economic or psychological) on which evolutionism was based strengthening it in return. Whereas evolutionists, in the tradition of the Enlightenment, believed that culture (in the singular) or civilization follows the teleologically conceived course of development and that the degree to which people are „cultured“ can be measured by the amount of accumulated science, knowledge, art, civility and whatever else that was believed to set people free from the chains of tradition, Boas, as the father of a methodological, moral and cultural revolution in anthropology, insisted on cultural explanations of differences between people. Bearing in mind that anthropology has from its inception been torn between, as Gellner put it, Scylla and Charybdis, i.e., faced with the dilemma whether to adopt the „absolutist claims of enlightened Reason“ or the „relativistic-functionalistic“ claims, the previous monograph (Kulenović 2016; cf. Kulenović 2015) described how the neo-Kantian distinction between nomothetic and idiographic sciences helped Boas to relegate this dilemma to the oblivion of historical-philosophical speculation as a pseudo-dilemma.

Namely, Boas believed that the answer to the question as to whether science, anthropology including, should give methodological primacy to the discovery of general laws or to the exploration of phenomena for their own sake depends on the researchers' personal preferences and the question they or a particular discipline set before themselves as a research task, and that the approach of a „physicist“ (nomothetic) and the approach of a „cosmographer“ (idiographic) are two different but equally legitimate ways of doing science. As it turned out, however, the derivatives of this nineteenth-century tension would haunt anthropology throughout the twentieth century. Reincarnations of this tension are many and stem from the fact that, as Buchowski said, anthropology, like other social sciences and humanities, has become enmeshed in resolving the problem of „Cartesian anxiety“, the problem of choosing between having knowledge founded on some safe external ground and being doomed to eternal chaos. Those who chose to have knowledge founded on some external and safe ground advocated the „absolutist claims of enlightened Reason“ (universalists, methodological monists, „explainers“), relying on one, deductive-causal image of science. They held that culture is an „unexplained explainer“ whose origin needs to be explained rather than being a phenomenon to be invoked in explanation like a *deus ex explanans*. They constructed themselves as defenders of an Enlightenment-inspired universal science which discovers intercultural generalizations and, accusing the proponents of the „relativistic-functionalist“ claims of being unscientific and unexplanatory, argued in a countless number of ways that relativism is a threat not only to science but also to the liberal democratic social order and to „good“, „open“ society (cf. Kulenović 2017). Particularists, on the other hand, relying on a different image of science, fought back by claiming that culture is the *explanans*, not the *explanandum*, that methodological monism is inapplicable to the social sciences and humanities, that it leads to ethnocentric and, ultimately, unobjective ethnographies. What has caused the greatest worry among the defenders of the „absolutist claims of enlightened Reason“ is the doubt about

the justifiability of the bases of their (purportedly) absolute claims and the criteria for establishing the truth/falseness of statements, as well as the possibility that these bases and these criteria might not be determinable with certainty outside individual cultures (including sciences-as-cultures). They are worried, then, by Counter-Enlightenment relativism in the context of justification which equates cultural relativism with epistemological and moral relativism, negating the universality of human nature, human reason and the scientific method based on it.

Since Boas had never developed a consistent theory of culture, the question of the relationship between culture and the individual and their place in the explanatory framework of the discipline has remained open, producing a debate among anthropologists which goes on until this day, as a follow-up to one of the longest-running and most complex debates in the social sciences and humanities – the debate about the explanatory primacy of either individualism or holism. The individualism–holism debate is particularly relevant in the social sciences, especially sociology and anthropology, given that the subject of study of these disciplines is group, community, society, culture, and not individuals themselves, seen as its members or creators. Given that holism in anthropology was born owing to the concept of culture, one of the goals of this monograph is to explore the kind of relationship between the key concept of the discipline – culture – and the types of explanation adopted in the course of the history of the discipline. In other words, to explore the ways in which the debates about the definition of the concept of culture, its ontological status and place in the explanatory apparatus of anthropology have been tied to the debate between the proponents of individualism and holism.

The main goal is to substantiate the thesis that the criticisms that began to be levelled against the concept of culture from the 1960s and especially the 1980s simply rekindled the dispute between holism and individualism which had been present in the discipline at least from the end of the 1910s. Namely, this dispute rekindled the dispute between, on the

one hand, the anthropologists who saw culture as (1) a superorganic, homogeneous, holistic entity which ontologically „exists“ outside and above individuals and, pre-existing them, determines their thought and action, an entity which in a monographic study „represents“ and methodologically explains the totality of life, beliefs and behaviours of its members; and, on the other hand, the anthropologists who saw culture as (2) an ontologically „non-existent“, fragmentary, heterogeneous, variable aggregate of the actions of numerous individuals who compete for the creation, interpretation or legitimacy of its basic rules and whose disagreements are taken, in the methodological sense, as the basis for the explanation of culture which is seen as a set of unintended consequences of the actions of numerous individuals.

This monograph contextualizes the individualism-holism dispute into the Enlightenment- Counter-Enlightenment dispute with a view to answering the question why the proponents of a universally applicable, cosmopolitan anthropological science, rationalists, defenders of transcultural commensurability, modernists, humanists and liberals, when they criticize the theoretical conceptualization of culture referred to under point (1) call for the defence of Enlightenment against Counter-Enlightenment. This step may require some effort, but it belongs to the „strategy of return to commonplaces“ (Miloš Milenković) which is helpful in shedding light on the building blocks of the concept of culture itself, given that this polysemic concept „embodies not only the issues but also the contradictions through which it has developed“ (Raymond Williams). This kind of historical reconstruction should enable us to shed light on how, and according to what assumptions and goals, culture has been constructed as an empirical entity in the anthropology that originated from the Enlightenment, as an explanatory entity in the anthropology inspired by the Counter-Enlightenment and, finally, as an essentializing entity that should be abandoned, as much for empirical as for political-ideological reasons, in critical, scientific and post-cultural anthropology.

Yet another goal of this monograph is to substantiate the thesis that the reasons for the perpetuation of the holism-individualism debate should be looked for in the metaphysical, socio-political and ethical rather than the methodological domain. Metaphysical, socio-political and ethical factors may become constitutive both for shaping the goals and subject of research and for sharpening the professed focus and scope of explanation, as well as for the possibility and legitimacy of explanation and, consequently, for establishing the status of a discipline as a science. The way chosen to illustrate this thesis is the contextualization of the individualism-holism dispute into the Enlightenment-Counter-Enlightenment dispute within which the former had in fact arisen and whose implications are still felt – it is „the site of noisy battles involving reason, faith, science, progress, and other matters that rage down to the present“ (James Schmidt) – so as to show that the dispute between individualism and holism in anthropology amounts to, on the one hand, an unresolved methodological problem and, on the other, unresolved socio-political and ethical problems that are hoped to be capable of being resolved methodologically, i.e., with neutral, context-independent means.



Nina Kulenović  
KONCEPT KULTURE IZMEĐU  
INDIVIDUALIZMA I HOLIZMA  
Pogled iz prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskog spora

**Izdavači**

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet  
Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Dosije studio, Beograd

**Za izdavače**

Ivan Kovačević  
Mirko Milićević

**Dizajn korica**

Dr Vladimira Ilić

**Slika na korici**

Igor Simonović

**Priprema i štampa**

Dosije studio, Beograd

ISBN 978-86-6427-194-3 (FF)  
ISBN 978-86-6047-380-8 (DS)

**Tiraž**

300 primeraka

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.7

39:303

130.2

КУЛЕНОВИЋ, Нина, 1986–

Koncept kulture između individualizma i holizma : pogled iz prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskog spora / Nina Kulenović. – Beograd : Univerzitet, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju : Dosije studio, 2021 (Beograd : Dosije studio). – 200 str. ; 21 cm. – (Biblioteka Etnoantropološki problemi. Monografije ; knj. 22)

Tiraž 300. – Napomene i bibliografske reference uz tekst.  
– Bibliografija: str. 171–188. – Summary: The concept of culture between individualism and holism.

ISBN 978-86-6427-194-3 (FF)

ISBN 978-86-6047-380-8 (DS)

- a) Културна антропологија
- б) Антропологија — Методологија
- в) Култура

COBISS.SR-ID 51737865

