

Nina Kulenović

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju,
Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
kulenovic.nina@gmail.com*

Koncept kulture između prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva*

Apstrakt: Rad nastoji da pokaže da su kritike upućivane na račun koncepta kulture počev od šezdesetih, a posebno osamdesetih godina XX veka samo *reaktuelizovale* spor u disciplini, prisutan barem od kraja druge decenije XX veka između, s jedne strane, onih antropologa koji su kulturu poimali kao: (a) homogeni, statični, zatvoreni, holistički *sui generis* sistem koji u ontološkom smislu „postoji“ izvan i iznad pojedinaca i, prethodeći im, determiniše njihovo mišljenje i delanje, koji u 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 (b) u ontološkom smislu „nepostojeći“, fragmentarni, heterogeni, promenljivi skup delanja brojnih pojedinaca koji se bore za stvaranje, interpretaciju ili legitimitet njenih pravila, a čija se neslaganja, u metodološkom smislu, uzimaju kao polazna osnova objašnjenja kulture shvaćene kao agregat nenameravanih posledica delanja brojnih pojedinaca. Cilj rada jeste da kontekstualizuje individualističko-holistički spor u prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor i odgovori na pitanje zašto se racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti i zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, kad „pišu protiv kulture“, pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva.

Ključne reči: kultura, (kontra)prosvetiteljstvo, individualizam, holizam, razum, ljudska priroda

* Rad je rezultat istraživanja na projektu „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva“ (177035) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS. Rad predstavlja pilot-studiju koja ima za cilj da proverii pretpostavke koje će poslužiti kao osnov budućoj monografiji.

Uvod

Nepotrebno je naglašavati da se granica između društvenog (ili historijskog) nasuprot pojedinačnom menja u skladu s filozofijom onoga ko sudi ili interpretira.

Verujem da je potpuno nezamislivo povući jasnu i zauvek važeću granicu između njih.

E. Sapir (Sapir 1917, 442)

Adam Kuper – koji je sebe opisao „kao liberala i humanistu [...] nesklonog idealizmu i relativizmu savremene kulturne teorije i [...] neraspoloženog prema društvenim pokretima zasnovanim na nacionalizmu, etničkom identitetu ili religiji, koji najčešće prizivaju kulturu da bi mobilisali političko delanje“ – izrazio je devedesetih godina XX veka strepnju zbog toga što je kultura, „od nečega što treba opisati, interpretirati ili čak objasniti postala sam izvor objašnjenja“ (1999, x-xi).

Neomarksističke, feminističke, postkolonijalne, postmoderne i postkulturne ali i scijentističke kritike koncepta kulture, među koje se može uvrstiti i Kuperova, od šezdesetih, a posebno osamdesetih godina XX veka, rehabilitovale su individualističko-holistički spor oko toga kako pojmiti kulturu, spor koji je, kako ovaj tekst nastoji da pokaže, u američkoj antropologiji prisutan od druge decenije XX veka, i to na liniji A. Kreber – E. Sapir, a u britanskoj od kasnih tridesetih godina na liniji B. Malinovski – R. Firt. Cilj rada jeste da elaborira odgovor na pitanje zašto se zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke (Kuper 1994; Rapport 2007), racionalisti, branioci transkulturne samerljivosti, modernisti, humanisti, kosmopoliti i liberali – onda kad nastoje da poimanje kultura kao samoorganizovanih monada pohrane u istoriju prevaziđenih i društveno pogubnih ideja, kad napadaju sve identitetski povlašćene saznejne procese ili kad pokušavaju da proteraju ideju o nauci kao samo jednoj u nizu kulturnih tvorevina – pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva, (neo)romantizma, hermeneutike, idealizma, nihilizma i sl. (npr. Jarvie 1983; 1984; Spiro 1986; 1996; Gellner 2003; 1992; Eriksen i Nielsen 2001, 37; Rapport 2006; cf. Wolf 1999, 1–67).

Kako bi dao što jasniji odgovor na gorepostavljeno pitanje, te imajući u vidu to da polisemički pojam kulture „otelovljuje ne samo pitanja nego i kontradikcije kroz koje je razvijen“ (Williams, prema Rodseth 2018, 2), rad se vraća prosvetiteljsko–kontraprosvetiteljskom sporu. Takav historijski osvrt omogućava da se osvetli kako je, u skladu s kojim pretpostavkama i s kakvim ciljevima kultura konceptualizovana kao empirijski entitet u okviru antropologije iznikle iz prosvetiteljstva, potom kao eksplanatorni entitet u okviru kontraprosvetiteljstvom inspirisane antropologije i, konačno, u okviru kako scijentističke tako i feminističke, neomarksističke, postmoderne i postkulturne antropologije, kao

esencijalizujući entitet koji treba napustiti i iz teorijskih i iz empirijskih i iz političko-ideoloških razloga.

Prosvetiteljska baština u antropologiji

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 vasseljena. Možda su neki njeni zakoni drugačiji, ali zakoni postoje; možda njenu nepromenljivost donekle prikrivaju detalji svojstveni lokalnoj modi, ali ona jeste nepromenljiva.

K. Gerc (Geertz 1973, 34)

E. Gellner je tvrdio da istorija evropske misli baštini dve suprotstavljene teorije o prirodi stvarnosti, znanja i jezika (Gellner 2004, 1–39). One takođe sadrže suprotstavljena socio-metafizička i politička stanovišta koja različito objašnjavaju ljudsku prirodu i prirodu ljudskog života i društva, polarizujući ne samo akademsku zajednicu već i čitav društveni život. Jedna tradicija je individualistička, „atomističko-univerzalistička“, dok je druga holistička, „komunalno-kulturna“.

Individualistička, „atomističko-univerzalistička“ tradicija odgovara nosećim stubovima prosvetiteljstva. Naime, ne samo kao filozofski već i kao politički pokret, prosvetiteljstvo¹ uključuje izražen empirizam i naturalizam u intelektualnoj sferi, liberalizam i kosmopolitizam u socio-političkoj, dok racionalizam prožima obe sfere.

Zahvaljujući otkrićima naučne revolucije, ljudi su se počeli uzdati u potencijal mišljenja, te su nastojali da znanja koja su stekli o prirodi primene i na društveni svet. Verovalo se da je metod analogan metodu njutnovske fizike moguće primeniti u etici, politici i, opšteuzev, u oblasti 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

¹ Valja skrenuti pažnju na to da se šezdesetih godina XX veka pomalja, a od osamdesetih jača podozrenje prema stanovištu da je značenje pojma „prosvetiteljstvo“ moguće jednoznačno fiksirati. P. Krstić (2014a, 120) ističe da je prosvetiteljstvu „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“.

otkrivanje dostupno racionalno ustrojenom umu (v. Peri 2000, 165–231). Suverenom standardu istine – *razumu* – dodeljen je ogroman autoritet. Pokušavajući da pojme prirodu isključivo razumom, prosvetitelji su prihvatili Dekartov metod sistematske sumnje u nasleđeno znanje kao prvi korak ka otkrivanju istine. Taj metod je počivao na uverenju da *pojedinci* mogu sami vladati sobom, da mogu misliti ne oslanjajući se na spoljni autoritet, da se mogu uzdati u vlastitu sposobnost rasuđivanja i verovati dokazima sopstvenog iskustva.

Odgovarajući na pitanje „šta je provećenost?“, Kant je prosvetiteljstvo odredio kao čovekov izlazak iz doba nezrelosti koje je sam sebi nametnuo. Nezrelost podrazumeva „nemoć da se svojim razumom služimo bez vođstva nekog drugog“. Noseća krilatica prosvetćenosti – *Sapere aude!* – pozivala je čoveka da odbaci „jaram nezrelosti“, da se ratosilja odnosa staratelja i šticienika i smogne hrabrosti i odlučnosti da se ne oslanja na autoritet staratelja, već na autoritet vlastitog (raz)uma (v. Krstić 2014a). Razum je uživao autoritet jer se smatralo ne samo da se on upravlja prema sopstvenim principima koji su nezavisni od političkih interesa, kulturne tradicije ili ličnih želja i interesa, već i da su ti principi *univerzalni*. Prosvetitelji su verovali da je *ljudska priroda* uvek i svuda ista, da su lokalne varijacije nevažna, gotovo kozmetička razlika u poređenju s fundamentalnom sličnošću svih ljudi i da je, na temelju zakona koji upravljaju svim ljudskim bićima, moguće otarasiti se okova neznanja, sujeverja, dogmi i ostalih pošasti odgovornih za patnje čovečanstva. „Dobrovoljno kulturno izgnanstvo bilo je put ka istini“ (Rapport 2007, 258): polazeći od univerzalnih principa razuma verovalo se da je moguće doći do istinitih zaključaka nezavisno od tradicije, interesa i želja, ili čak uprkos njima (Beiser 1987, 1, 8). Znanje je viđeno kao odnos između pojedinca i prirode, a taj odnos kao neposredovan autoritetom društva. Priroda i razum su se međusobno podupirali: priroda je posmatrana kao uređena stvarnost koja se otkriva razumu, a razum kao generička ljudska kognitivna sposobnost za otkrivanje prirode. Ideja da legitimitet istini možda daju autoritet i društveni konsenzus nedvosmisleno je odbačena.

S druge strane, smatra Gellner (Gellner 2004, 14–16), individualizam se oteovljuje u čitavom *skupu teorija koje istovremeno opisuju, objašnjavaju, legitimizuju i opravdavaju društveno ustrojstvo individualnim ustrojevom*. Pojedinaac se uvek poima kao individualno, pre-kulturno i pre-društveno biće, a narativ o stvaranju društva figurira i kao određenje onih elemenata ljudske prirode koji iziskuju nastanak onih institucija o kojima je reč. U političkoj sferi se, kako poreklo zajednice tako i opravdanje za njeno postojanje, pronalaze u stanovištu da su ugovore o zajedništvu, kako bi bili bezbedniji i prosperitetniji, stvorili pre-društveni pojedinci rukovodeći se sopstvenim interesom. U ekonomskoj sferi, proizvodnja je viđena kao interakcija pojedinaca koji su, u idealnom slučaju, nesputani, ili su pak minimalno ograničeni u izboru ugovora koje će sklopiti

s drugima, kao i u izboru sredstava koja će pri tome upotrebljavati. U etičkoj sferi, individualistička teorija poistovećuje društveni red s redom koji uvećava zadovoljstvo pojedinaca koji čine jedinice društva, pri čemu se njihovo zadovoljstvo meri prema nekom „očiglednom“ algoritmu.

Antropologija je rođena kao „dete doba prosvete“ i tokom svog razvoja je sačuvala mnoga karakteristična obeležja svog porekla (Evans-Pritchard 1983, 42), uključujući i prvu definiciju *kulture* iznedrenu u okviru discipline. Tajlor je, prema uvreženom antropološkom folklornom predanju, nastojao da ustoliči antropologiju kao nauku definišući njen predmet – kulturu. Tvrdio je, poput francuskih prosvetitelja, da duhovnim ili kulturnim životom ljudi upravljaju isti oni prirodni zakoni napretka koji vladaju u prirodi te da je predmet antropologije podložan naučnoj analizi. Smatrao je da su elementi kulture plod progresivnog razvoja i nastojao je da pokaže da su se znanje, običaji, umetnost i ostala obeležja kulture prirodnim procesima razvili iz prvobitnog divljaštva. Kultura ili civilizacija viđene su kao sinonimi. Kultura, u jednini, podrazumevala je da postoji *univerzalna* skala napretka i da će se, shodno razvitku civilizacije, razvijati i ljudska sposobnost racionalnog mišljenja. Razvoj kulture i razvoj *racionalnosti* bili su, dakle, dve strane istog novčića (Rapport i Overing 2000, 92).

Tajlor je pisao:

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 poredimo 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 umaća, 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 poredane po redosledu kulture – australijska, tahićanska, astečka, kineska, italijanska. [...] Idealno posmatrano, *na civilizaciju* se može gledati kao na opšte unapređivanje ljudskog roda zahvaljujući višoj organizaciji pojedinca i društva radi podsticanja *ljudske dobrote, moći i sreće* (Tylor 1871, 26–27).²

Evolucionizam u antropologiji predstavlja antropološki izdanak intelektualne tradicije francuskog prosvetiteljstva, s jedne strane, i britanskog empirizma, s druge strane. U naučnoj sferi, empirizam fundira epistemološki temelj

² Osim ako nije drugačije naznačeno, svi kurzivi u citatima navedenim u tekstu su moji.

za etnografiju koja bi u metodološkom smislu bila „idealna“ (v. Milenković 2007a, 41–66). Pošto kultura nije imala status teorijskog entiteta, nego je bila redukovana na od posmatrača nezavisnu listu obeležja koja su podložna neposrednom posmatranju i neposrednom prevođenju u niz opservacionih iskaza, koji ujedno čine i temelj empirijske antropološke nauke, tu listu je samo trebalo sačiniti i njene elemente poslagati na evolutivnoj skali. Komparativni metod je omogućavao da se fragmentarni elementi, istrgnuti iz matičnog konteksta, uporede s drugim izolovanim elementima preuzetim iz nekih drugih kultura i da se, potom, izvan konteksta iz kog su preuzeti, poređaju na skali evolutivnog razvoja (v. Stocking 1963) kao „prečage na evolucionim merdevinama“ (Gellner 1987, 68).

Sasvim je očigledno da evolucionizam potpuno odgovara osnovnim koordinatama individualističke, „atomističko-univerzalističke“ tradicije. U etnografskom smislu valjalo je opisati i uporediti atomistički shvaćene, nezavisne kulturne elemente („činjenice“); znanje o njima je viđeno kao neposredovano teorijom, dok se zadovoljstvo pojedinaca („ljudska dobrota, moć i sreća“) utvrđivalo prema unapred propisanom, vankontekstualnom, „očiglednom“ algoritmu – u ovom slučaju, racionalnosti koja krase evropsku „civilizaciju“. Verovanje u napredak, koje odrednicu „dobro“ zamenjuje odrednicom „napredno“, a odrednicu „loše“ odrednicom „nazadno“, može se posmatrati kao „nova teodiceja“, ili čak kao „najvažnija teodiceja savremenog doba“ (Gellner 1987, 49). Zapadni čovek prosvetljenog uma predstavljao je, kako u vrednosnom tako i u „faktografskom“ smislu – koji su cirkularno konstituisani – ili kulminaciju teleološki shvaćene istorije ili je bio vrlo blizu toga da postane vrhunac toka kojim se odvijaju istorijski događaji. Budući da su prosvetitelji, a s njima i evolucionisti u antropologiji, izrazito cenili nauku, verovali su da će napredak znanja obezbediti i materijalni i moralni napredak, što je ravno obožavanju koje se sasvim lako može protumačiti kao sekularizovana verzija milenarističke vere hrišćana u duhovni razvoj čovečanstva koji će vrhunac doseći Hristovim povratkom (Peri 2000, 209–210).

Gellner je osamdesetih godina primetio da tekuća ideološka nelagoda nije izazvana smrću Boga nego *smrću surogata za Boga iz XIX veka* (Gellner 1988, 144). Smrti tih antropoloških surogata za Boga umnogome je doprinela „komunalno-kulturna“ tradicija koja je u idejnom smislu crpla iz kontraprosvetiteljskog rezervoara,³ dok je municija za ubistvo Božjih surogata stvorena upravo zahvaljujući konceptu kulture.

³ Kontraprosvetiteljske ideje, kao ni većina ideja, nisu samonikle. Pre je reč o obnovi, reciklaži ili modifikaciji već postojećih ideja, formulisanih na aktuelnom jeziku u skladu s tekucima pitanjima. O tome da se genealogija kontraprosvetiteljskih ideja

Kontraprosvetiteljska baština u antropologiji

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

R. Švejder (Shweder 1984, 28)

Kako navodi M. Buhovski (Buchowski 1994, 363), Dekart i Kant jesu položili filozofski osnov savremenom svetu, ali nisu mogli da objasne zašto, uprkos univerzalnim odlikama ljudskog uma, postoji toliko različitih sistema verovanja. Kako konstatuje Gelner (Gellner 1988, 137–138), garancija znanja se, iz vizure prosvetitelja, nalazila u nama samima – u ustrojstvu našeg vlastitog (raz) uma koje je svojstveno čitavom ljudskom rodu. U prosvetiteljstvo je ugrađena nada da će novi sistem imati isti autoritet kao i stari, otkriveni svet. Novi poredak utemeljen na vladavini razuma morao je pretendovati na *univerzalnu* valjanost i nepristrasnost i morao je formulisati neki vid pozitivnog programa koji bi uspostavio poverenje u razum, jer bez takvog utemeljenja ne bi mogao steći legitimitet. Kako cinično zapaža Gelner (Gellner 1988, 135–136), razum možda jeste uništio rivale prirode – teološki i magijsko-religijski pogled na svet, ali nije mogao da odbrani sopstveni, te se ispostavilo da je „stara zapadna briga oko mogućnosti dosezanja spasenja zamenjena sličnom brigom oko mogućnosti dosezanja istine“. „Mi“ sami i „naš“ vlastiti um je u suštini kulminacija jednog osobenog istorijskog razdoblja. I. Vuković (2009, 100) piše da je Kant „naučnu paradigmu svog vremena i svoje kulture prikazao kao proisteklu iz nadistorijske i univerzalne ljudske prirode“. Kant je zapravo opisao svoj um, intelektualni modus jednog osobenog perioda – prosveteni um, *prispisujući* njegovo ustrojstvo čitavom čovečanstvu.

Nije nimalo neočekivano što su kontraprosvetitelji sve glasnije dovodili u pitanje vrednosti prosvetiteljstva, čitajući ih kao lokalno i istorijski uslovljene promenljive. Kontraprosvetiteljstvo je *podrilo noseće stubove prosvetiteljstva* – univerzalnost, objektivnost, racionalnost, kao i mogućnost pronalaženja trajnih, jednoobraznih i „prirodnih“ rešenja za sve istinske probleme koji opsedaju

može pratiti do antičke grčke relativističke i skeptičke tradicije, v. Berlin (1979); cf. Jarvie (2007).

ljudsku misao i život (v. Berlin 1979). Kontraprosvetitelji su, svako na svoj način, tvrdili da je svaka ljudska delatnost – bila ona individualna ili kolektivna – jedinstvena, te je otud nemoguće naći „prirodna“ pravila u skladu s kojima (bi) svi ljudi (trebalo da) žive i delaju. Kako ističe Krstić (Krstić 2014b, 628–630): „Raznovrsnost sada sudi univerzalnim vrijednostima, a ne više univerzalne vrijednosti ljudskoj raznovrsnosti. [...] Kulturno je uvjetovana i svaka objava bezuvjetnog.“ S druge strane, mislioci istoricističke orijentacije su porekli postojanje univerzalnih karakteristika poput „ljudske prirode“, smatrajući da socijalizacija, to jest istorijska slučajnost, rortijevski rečeno, „ide 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 pomoći čoveku da pobegne od vremena i slučajnosti (Rorty 1989, xiii).

Prema nekim ocenama, „najoriginalnija, najmoćnija i najuticajnija kritika“ Kantovog poimanja razuma, kao autonomne moći nezavisne od političkih interesa ili kulturne tradicije (Beiser 1987, 8–9), jeste Hamanova „Metakritika čistunstva uma“ iz 1784. godine. Nemački filozof i teolog J. G. Haman tvrdio je – čitava dva veka pre nego što će R. Rorti (v. Rorti 1990) postati filozofski izvor autoriteta na kom će postmoderni antropolozi graditi dekonstrukciju zapadne nauke kao jednog u nizu kulturnih proizvoda, u ovom slučaju, proizvoda metafizičke tradicije Zapada (v. Milenković 2009a) – da je korespondencija između razuma i prirode utemeljena na veri. 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 „genealoško prvenstvo“ jeste „jezik“ (Hamann [1784] 1996, 289–285). Ono što je činilo glavnu metu kritike Kantovog „čistunstva“ bio je Kantov pokušaj da se znanje pročisti od svakog vida povezanosti s tradicijom, iskustvom ili jezikom. Za razliku od Kanta koji je *rodonačelničku* ulogu u formiranju mišljenja pripisao *umu*, Haman ju je pripisao *jeziku*.

„Metakritiku“ je dalje razrađivao Hamanov učenik J. G. Herder. Da bismo bili kadri da razumemo prirodu čoveka, smatrao je, ne možemo se osloniti na apriorne, apstraktne, deduktivne procedure, već moramo „uroniti“ u osobenost „organske“ strukture društva, „duh naroda“ (koji čine umetnost, moral, običaji, jezik, religija i sl.) zahvaljujući kojem je moguće razumeti um, navike i delanje njegovih pripadnika.⁴ Herder se takođe s podozrenjem odnosio i prema opti-

⁴ Dok istoričari antropologije, ideja i nauke poput Dž. Stokinga, M. Bunzla i Dž. Zamita vide Herderov uticaj kao jednu od ključnih formativnih niti savremene evropske i američke antropologije, M. Foster (2010, 199–244) brani ambiciozniju tezu da Herdera treba posmatrati kao oca savremene antropologije čiji je direktan ili indirektan uticaj inicijalno i formirao nemačku intelektualnu tradiciju na čijem će se osnovu izgraditi jezgro moderne antropologije. Za kritiku uvreženog mišljenja da je Herder idejni tvorac

mističkom viđenju društvenog napretka na kom je počivalo prosvetiteljstvo i prema samopouzdanju koje ga je nosilo. Snažno se protiveći imperijalizmu i kolonijalizmu, Herder je kritikovao viševjekovne pretenzije Evrope – tog „božanstva za deljenje sreće“ – da „sebe proglasi za despota koji će prisiliti sve nacije na Zemlji da budu srećne na njen način“, smatrajući da je „najgluplja taština zamisliti da svi stanovnici sveta moraju biti Evropljani da bi bili srećni“ (Herder, prema Denby 2005, 61–62). Herder nije blagonaklono gledao na „prosvetiteljski apstraktni kosmopolitizam bez korenja“, na teleološko uverenje da evropski standardi i prakse predstavljaju normu kojoj bi sva društva valjalo da teže, držeći da je prosvetiteljstvo arogantno univerzalizovalo vrednosti i interese Evrope XVIII veka (v. Krstić 2014b, 624; 626).

Problem univerzalizam–relativizam nije bio rešen i XIX veku je ostavljeno u amanet da se s njim nosi. Onda kad je navodna univerzalnost prosvetiteljskog uma dovedena u sumnju, s tom se sumnjom rodilo i pitanje: ako je to samo jedna, a ne „istinska“ vizija sveta, zašto bi ona bila obavezujuća za čitavo čovečanstvo? Kontekstualizacija prosvetiteljskih „navika uma“ lišila ih je pretenzija na univerzalnu valjanost i otvorila put ustoličenju relativističkog koncepta kulture.

* * *

Uprkos mnogobrojnim razlikama, F. Boas i B. Malinovski, kao nosioci „revolucije“ u antropologiji (v. Jarvie 1964; Stocking 1966; Risjord 2000, 2007), u mnogo čemu su se i slagali. Zahvaljujući rođenju koncepta kulture, kabinetska antropologija E. Tajlora i Dž. Dž. Frejzera, teorijski zasnovana na zamišljenoj istoriji napretka ka civilizaciji, a metodološki na fragmentarnim poređenjima, zamenjena je antropologijom koja je insistirala na tome da je neposredno posmatrana verovanja i prakse nužno shvatiti kao svojstvene određenom kulturnom ili društvenom kontekstu u kom dobijaju smisao, značenje ili funkciju. Na proučavana verovanja i običaje nije se više mogla primeniti pojednostavljena evolutivna skala: oni više nisu sagledavani kao iracionalni u kontradistinkciji s aršinom koji postavlja „racionalna civilizacija“, niti su se više mogli smatrati devijacijama svojstvenim „primitivnom“ načinu života koje će svenuti s razvitkom civilizacije. Antropologija je postala *holistička* nauka koja počiva na snažnom kontekstualizmu (Eriksen i Nielsen 2001, 51).

Ono što će biti od suštinske važnosti za dalji razvoj antropologije jeste to što je na obe strane Atlantika počela sazrevati ideja da kultura nije puki spisak obeležja koja će idealni etnograf prikupiti i potom predati idealnom kabinetskom

klasičnog antropološkog poimanja „kulture u množini“, koje predstavlja suštu suprotnost prosvetiteljskom univerzalizmu, v. Denbijevu (Denby 2005) odbranu stanovišta da je Herderovo poimanje kulture blisko shvatanju civilizacije koje su baštinili francuski prosvetitelji.

analitičaru koji će ih konačno poslagati duž zamišljene evolutivne skale. Kultura je, naprotiv, postala eksplanatorni entitet koji stoji iza empirijski opažljivih entiteta i koji zapravo može pomoći da taj spisak i objasnimo te da damo odgovore na pitanja zašto se neka obeležja zadržavaju, a druga odbacuju, zašto neka zajednica ima ova, a ne neka druga obeležja i zašto se pojedinci ponašaju na jedan, a ne na neki drugi način. Međutim, s uzdizanjem kulture na status teorijskog entiteta, rodilo se i pitanje kako kulturu definisati (v. Risjord 2007, 404–405). Kada je to pitanje postavljeno, nit koja je premošćivala Atlantik razgranala se u nekoliko tokova.

Malinovski je, poput Boasa, odbacio evolucionističko stanovište da je „prežitke“ moguće izolovati iz 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 tvrdi Gelner (v. Gellner 1987, 47–75), Malinovski je spojio epistemološke postavke E. Maha – pozitivističko stanovište koje je Malinovski, za potrebe tumačenja pojava relevantnih za antropologiju, pročitao u anti-istorijskom ključu (cf. Leach 1957)⁵ – s organskim viđenjem funkcionalne povezanosti delova društva.⁶ Nepoverenje prema istoriji koja se ne može rekonstruisati dalo je potporu funkcionalističkom sinhronizmu, dok je biologističko viđenje kulture dalo potporu holističkom pogledu na kulturu.

S jedne strane, funkcionalisti su pretpostavili da su društva, pre svega ona „jednostavna“, stabilni, samoodržavajući entiteti koji teže homeostatskoj ravnoteži. Viđenje društva kao integrisanog organizma koji teži homeostazi svakako je bilo odstupanje od liberalnog, „atomističko-univerzalističkog“ modela društva koji je dominirao evolucionističkom mišlju. Društvo više nije shvatano kao skup ili agregat atomizovanih pojedinaca koji čine njegove sastavne elemente, već kao čvrsto integrisana celina koja teži ravnoteži, stabilnosti ili stanju druš-

⁵ Dok Lič smatra da ideje Malinovskog baštine tradiciju koja potiče od V. Džejmsa, Gelner smatra da ideje Malinovskog duguju E. Mahu. Bilo kako bilo, zainteresovanom čitaocu toplo preporučujem obe istorijske rekonstrukcije, s posebnim naglaskom na Gelnerovu preciznu logičko-epistemološku analizu osnovnih postavki Malinovskog, u Gelnerovom maniru duhovito nazvanu „Zenon Krakovski“ ili „Revolucija u Nemiju“ ili „Poljska osveta“: drama u tri čina“.

⁶ Mahovo stanovište sastojalo se u tome da neopažljive entitete – to jest one entitete koji su izvan dometa ljudskog opažanja – valja sagledati kroz prizmu njihovih navodnih manifestacija, to jest kroz prizmu uticaja koji oni vrše na one entitete koje možemo neposredno opažati (cf. Hacking 1983, 32–43). Budući da se prošlost sagledava kao samo jedan specifičan vid neopažljivih entiteta, funkcionalistička optika je kroz svoju prizmu propuštala isključivo onu prošlost čije su navodne manifestacije smatrane relevantnim u sadašnjosti u kojoj ispunjavaju neku funkciju ili služe ispunjenju neke potrebe. Kako je to jednostavno formulisao Evans-Pričard, „za razumevanje funkcionisanja društva istraživaču nije potrebno da zna išta o njegovoj istoriji, baš kao što ni fiziolog ne mora znati istoriju jednog organizma da bi ga razumeo“ (Evans-Pričard 1983, 51).

tvenog zdravlja (v. Redklif-Braun 1982, 248–261). S druge strane, budući da u „društvima bez pisma“ na raspolaganju nisu stajali pisani izvori koji bi omogućili uvid u društvenu dinamiku, objašnjenje savremenih institucija na temelju evolucionističkih spekulacija o prošlosti smatralo se podjednako spekulativnim i nenaučnim. Otuda je filozofija istorije funkcionalizma bila prezentistička: samo ona prošlost čiji eho odjekuje u sadašnjosti, koja ispunjava neku potrebu ili služi nekoj funkciji⁷ jeste „stvarna prošlost“. Isto tako, sadržaj mentalnih kategorija, za koje su boasovci pretpostavljali da stoje u osnovi kognitivne organizacije sveta pripadnika kulture i upravljaju njihovim ponašanjem, nije bio dostupan posmatranju, te su „drugi umovi“ bili shvaćeni kao vidljivi obrazac ponašanja ljudi za koji se pretpostavljalo da nastaje kao reakcija na unapred pretpostavljeni, univerzalni stimulans. Budući da je Malinovski (1970, 314), „kao princip metoda u istraživanju na terenu istakao bihevioristički prilaz, jer nam on omogućava da opišemo činjenice koje se mogu posmatrati“, sadržaj motiva se morao dedukovati iz nekakvog „očiglednog algoritma“. Taj algoritam je pronašao u univerzalnim ljudskim potrebama za koje je pretpostavio da stimulišu kulturno promenljivo opažljivo ponašanje.

Međutim, čini se da nisu svi antropolozi bili potpuno uvereni da je taj algoritam baš tako očigledan. Na američkoj strani Atlantika, E. Sapir je još ranih tridesetih godina tvrdio da „svi antropolozi veruju u opšte mesto da svekolika kultura nastaje iz potreba svojstvenih čitavom čovečanstvu, ali u njihovom radu to nije pokazano“ (Sapir 1949, 595). Pišući o svom učitelju Malinovskom, R. Firth je ustvrdio da su antropolozi skloni da svoje lične vrednosti poistovete s izvan-kulturnim normama i da se osnov za njihove tvrdnje retko kad može izvesti iz etnografske građe (Firth 1953, 151). Jedna od tvrdnji koje se ne mogu izvesti iz etnografske građe, smatrao je Firth, jeste i tvrdnja da su društva stabilna. Postalo je belodano da se proučavana društva menjaju pod uticajem trgovine, političkih interesa ili misionarske delatnosti i da je *promena*, a ne stabilnost, suštinsko obeležje ljudskog društva (Firth 1944, 20). Firth je verovao da ključ za objašnjenje društvenih promena ne leži u proučavanju apstraktnih principa koji navodno upravljaju društvenim životom, već, naprotiv, u proučavanju taktičke igre pragmatično orijentisanih *pojedinaca* koji imaju svoje interese i vrednosti, koji prave kompromise ili se sukobljavaju (Firth 1953; 1975). Smatrao je da odluke koje *pojedinci* donose imaju „društvene posledice – društveni odnosi se stvaraju ili menjaju ili prilagođavaju kao rezultat učinjenih izbora“ (Firth 1953, 146).⁸

⁷ Funkcionalisti su na različite načine koristili termin „funkcija“, te nije uvek sasvim jasno da li on označava odnos (uzajamne) zavisnosti, korisnost, skup posledica koje neki entitet ima po drugi entitet, zadovoljenje (individualnih ili društvenih) potreba, doprinos koji neki entitet daje održanju neke karakteristike ili uslova sistema kojem pripada, itd. V. Neigel (1974, 462–476); Firth (1955).

⁸ Firth je napravio razliku između društvene strukture (stabilno uređenje društva, sfera apstraktnih društvenih normi) i društvene organizacije (dinamični tok društvenog

Firtov individualistički udarac četrdesetih godina zaljuljao je dotad gotovo neupitnu, ontološku i metodološku, holističku osnovu funkcionalizma. Kako ocenjuje Džarvi, iako je funkcionalizam umnogome poboljšao antropološku praksu, „nova pseudoteorijska dogma je bila loša“ (Jarvie 2000, 253). Naime, Džarvi (Jarvie 1961, 11; podvukla N. K.) tvrdi da funkcionalizam postaje upitan onda kad funkcionalisti „*obrću* ono što Poper naziva *nenameravanim* posledicama delanja“. „Opasni teleološki obrt“ nastupa onda kad se nenameravane posledice delanja pojedinaca sagledaju kao da je „*funkcija datog institucionalizovanog delanja da izazove date (nenameravane) posledice*“ jer „korišćenje [termina] ‘funkcija’ u tom značenju implicira da su posledice datog događaja nameravane; a to što su nameravane znači da ih je namerio neko ili nešto, što dalje implicira postojanje nekakvog nad-pojedinca čiji su ih motivi, svrhe ili namere izazvale. To prkosi metafizičkoj teoriji, kojoj su u prilog pruženi čvrsti dokazi, da su *pojedinici jedini delatni činioци društva*“ (Jarvie 1961, 12).⁹

Dok je Malinovski odabrao da se fokusira na stabilnost, Firt je odabrao da se fokusira na promenu. Ključne optužbe na račun funkcionalizma takođe su i ključne tačke individualističko-holističkog spora koji se u britanskoj antropologiji vodio od kasnih tridesetih godina. Naime, postavilo se pitanje koje će se razbukatati šezdesetih godina XX veka: šta je zapravo ono čemu se teži u objašnjenju – da li uzrocima *stabilnosti* i kontinuiteta ili uzrocima *promene* i diskontinuiteta? Da li, pritom, stabilnost/promenu objasniti nekakvom apstraktnom logikom *društva*, ili pak verovanjima, delanjem, ili čak sukobima, mnogobrojnih *pojedinaца* koji u tom društvu veruju, delaju i sukobljavaju se na mnogobrojne načine?

života, sfera „stvarnih“ društvenih interesa, konflikata i kompromisa pojedinaca), smatrajući da društvena organizacija može znatno odstupiti od društvene strukture, pritom je ne narušavajući. Delanje ljudi, tvrdio je Firt, ne može se objasniti kao slepa posledica pritiska i delovanja društvenih normi. Eksplanatorni fokus antropologije, prema njegovom mišljenju, treba smestiti na strateški *izbor* brojnih pojedinaca koji sačinjavaju društvenu organizaciju. Za kontinuitet Firtove teze da pojedinci nisu „roboti koji slede zadate kulturne obrasce“, već da pojedinice valja pojmiti kao „potencijalne nekonformiste“ čije ponašanje može odstupati od društvenih normi pritom ih ne uništavajući, te za kontinuitet teze da je objašnjenje delanja potrebno pronaći u strateškom izboru pojedinaca u savremenoj antropologiji u delu autora poput, na primer, Štuhlika, v. Ignjatović i Bošković 2018, 23–25; 30–31.

⁹ Objasnjenje stabilnosti društva apstraktnom logikom, voljom ili namerom društava koja, iz perspektive individualista, ili ne postoje ili ne mogu imati delatnu moć, predstavlja veliki problem. Poslužimo li se ilustrativnim primerom, uočićemo da praktikovanje istih ili sličnih božićnih običaja podrazumeva da neki *ljudi* u januaru rade iste stvari i da treba *objasniti* zašto ti *ljudi* svakog januara obavljaju iste ili slične rituale. Drugim rečima, „stabilnost zahteva objašnjenje, ona je dostignuće, a ne dar prirode“ (Gellner 1987, 67–68). Za eksplanatorne domete i prednosti metodološkog individualizma u antropologiji v. Ignjatović i Bošković (2018).

Na drugoj strani Atlantika, Boas takođe razvija holističku ideju da se pojedinačni kulturni elementi mogu razumeti samo u kontekstu kulture čiji su deo. Nasuprot rasi kao eksplanatornom konceptu, Boas je tvrdio da se razlike u ponašanju pripadnika različitih zajednica mogu objasniti kulturnim razlikama. Međutim, Boas nikad nije razvio sistematsku teoriju kulture. Njegovo poimanje kulture karakterisala je „trajna dualnost“ (Stocking 1968, 214): ono je osciliralo između viđenja kulture kao nasumično nagomilanog skupa pojedinačnih elemenata i kulture koju je razumeo, na Herderovom tragu, kao „genij“ naroda koji te elemente integriše u jedinstveni „duhovni totalitet“ (Handler 1983, 208–209). Pritom, kako ističe M. Haris (Harris 1968, 298–299), Boasu i njegovim učenicima je bila svojstvena političko-ideološka orijentacija karakteristična za liberalizam levog centra: verovali su u demokratiju, maksimalnu slobodu pojedinca i otvorenost društva i istorije. Međutim, koncept kulture – koji je odigrao suštinsku ulogu u podrivanju rasizma – prkosio je toj orijentaciji zbog svojih determinističkih i antidemokratskih implikacija. Ako enkulturacija određuje kako će pojedinac misliti i živeti, ostaje li prostora za slobodu pojedinca?¹⁰ Kako revolucija ne bi pojela svoju decu i kako bi se izbegla ista ona antidemokratska i deterministička zatvorenost protiv koje je koncept kulture izvorno 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 pridržavati vladajućih kulturnih obrazaca. Ova dilema je izrodila mnogobrojne definicije kulture.¹¹

Najsnažnija ontološka odbrana kulture kao entiteta koji poseduje vlastiti metafizički status svakako je slavni esej *The Superorganic* A. Krebera (Kroeber 1917), jednog od prvih Boasovih doktoranada na Kolumbiji. Kreber je nastojao da ustanovi antropologiju kao legitimnu društvenu nauku i da joj obezbedi konceptualnu autonomiju (v. Škorić 2016). Na temelju ontološkog holizma, Kreber je izveo metodološki zaključak o valjanom tipu objašnjenja u antropologiji – put do njega je metodološki holizam. Kultura je, iz njegove vizure, ključno obeležje „nadorganskog“ domena, a taj domen iziskuje osobene metode analize. Naime, objašnjenje kulture i društvenog se ne može redukovati na biološka, rasna i

¹⁰ Pored stereotipne slike o Boasu kao analitički sterilnom „sakupljaču recepata“, postoji i stereotipna slika o Boasovom integracionističkom, uniformističkom, esencijalizujućem poimanju kulture koje iz rakursa izostavlja pojedince, razlike među njima i interakciju pojedinaca i društva/kulture. Nastojanje da se kao empirijski neutemeljeno odbaci zapažanje da je „neobično kako je tako jedan liberalan čovek imao tako malo razumevanja za pojedinca“ a odbrani tvrdnja da je Boas čak bio „opsednut“ pojedincom, može se pronaći kod H. Luisa (Lewis 2015).

¹¹ Antropolozi nisu bili lenji i marljivo su izbrojali da je između 1920. i 1950. godine u američkoj antropologiji nastalo ni manje ni više nego 157 definicija kulture (Kuper 1999, 57; cf. Darnell 1998).

psihološka objašnjenja, već se kultura, tvrdi Kreber, može objasniti isključivo putem sebe same, to jest putem drugih kulturnih elemenata. Iako je društvo shvatao kao proizvod ljudske aktivnosti, ono ne funkcioniše na nivou pojedinca (Kroeber 1917, 200–201):

Otkriće kiseonika pripisuje se i Pristliju i Šealu [...] Lajbnić je 1684, a Njutn 1687, formulisao infinitezimalni račun. [...] Kad prestanemo da izum ili otkriće posmatramo kao neku mističnu, urođenu sposobnost pojedinačnog uma koji je sudbina 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 premesti na društveno, dokazi za ovaj stav postaju nebrojeni, a prisustvo veličanstvenog reda koji prožima civilizaciju neodoljivo jasno.

Kreberov esej je pobudio izravnu reakciju E. Sapira, P. Radina i A. Goldenvajzera, koji su nastojali da razviju teoriju kulture u kojoj središnju ulogu i pokretačku silu čini *pojedinač*. Naime, Sapir se iste godine zapitao: „Da li nam je potrebno nadorgansko?“ (Sapir 1917). Njegov odgovor je bio – ne.

Iako se Sapir slagao s Kreberom da je domen stvarnosti koji proučavaju društveno-humanističke nauke osoben, te da je stoga nužan metodološki pluralizam (Sapir 1917, 441), konsenzus ove dvojice predstavnika Boasove škole počinje da bleedi onda kad se postavi pitanje *kako je konstituísana ista ta stvarnost na koju antropologija 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 da bude eksplanatorni fokus discipline? Sapir je tvrdio da je Kreber otišao dalje nego što je potrebno i tako previdio značajan doprinos *pojedinač*a kulturnim procesima (Sapir 1917, 442, 443):

Tačno je da je sadržaj pojedinačnog uma tako neodoljivo ukalupljen društvenom tradicijom koju baštini da je čak i isključivo pojedinačni doprinos upadljivo originalnih umova zgodno posmatrati kao preplavljen celinom kulture. [...] Samo je *pojedinač* taj koji zaista misli i dela i sanja i buni se. [...] Uz sve dužno poštovanje prema društvenim naukama, neću oklevati da kažem da znatan deo kulturnog razvoja ili tendencije, pre svega u religijskoj i estetskoj sferi, u krajnjoj analizi jeste delom funkcija ili daleka posledica samosvojnosti značajnih ličnosti. [...] Dovoljno je da ozbiljno razmislimo o tome šta ljudi poput Aristotela, Isusa, Muhameda, Šekspira, Getea, Betovena znače za istoriju kulture pa da se ne prepustimo potpuno ne-individualističkim objašnjenjima bez oklevanja. *Ne mogu ni na trenutak da poverujem da su te ličnosti samo marionete opštih kulturnih strujanja.*

Sapir se protivio Kreberovim stanovištima koja „konzerviraju“ kulturu kao statičnu datost. Njegovo previđanje doprinosa pojedinca kulturnim procesima

označio je na drugom mestu kao „apstrakcionistički fetišizam“ koji počiva na „dogmatizmu i klimavoj metafizici“ (prema Darnell 1997, 46). Držao je da „društveno nije ništa do *naziv*“ koji antropolozi koriste za „filozofski nasumičan [...] izbor iz ukupnog skupa fenomena koji se, idealno posmatrano, mogu sve- sti na neogranske, organske i psihičke procese“ (Sapir 1917, 444). Iz Sapirove antiesencijalističke perspektive, kulturne celine nisu ništa drugo do *analitičke konstrukcije istraživača* koje, izvan uma antropologa, nemaju ni ontološko ute- meljenje, niti postoje kao celine, niti nešto autonomno „čine“ u svetu fenome- na. Međutim, kad antropolozi poput Krebera hipostaziraju kulture, smatrajući da one, kao nadorganske celine, postoje iznad i izvan pojedinaca, oni zapravo, tvrdi Sapir, *postvaruju sopstveni analitički model, tretirajući ga kao ontološki postojeću stvarnost koja se potom koristi da objasni iste one ljudske interakcije na osnovu kojih je taj model i izgrađen kao analitička konstrukcija*. Upravo je ta greška, iz Sapirovog ugla, odgovorna za to što antropolozi suprotstavljaju entitete kulture entitetima pojedinaca i usvajaju pogrešno stanovište da kultura kontroliše pojedinca i primorava ga da se ponaša na društveno prihvatljiv način (v. Preston 1966; Handler 1983; 1988).

S druge strane, Sapir je ne samo izvršio napad na ontološki holizam i – za- hvaljujući prethodnom napadu – na metodološki holizam nego je i anticipirao potonji napad na holistički, statični, omeđeni, homogenizujući koncept kulture koji su, od šezdesetih godina nadalje, izvršile feministička, scijentistička, neo- marksistička, postkolonijalna, postmoderna i, konačno, postkulturna antropolo- gija. Naime, Sapir je doveo u pitanje pretpostavku da postoji tipični predstavnik neke zajednice. Holističko shvatanje kulture vodi *zamašnjivanju varijacija* u okviru kulture. Antropologija se ne bavi:

[...] ni društvom, ni uzorcima primitivnih ljudi, ni poprečnim presekom isto- rije primitivne kulture, nego ograničenim, iako neodređenim, brojem ljudskih bića koja su sebi dala privilegiju da se jedna od drugih *razlikuju* ne samo u po- gledu onoga što se obično smatra „njihovim ličnim stvarima“ nego i u pogledu pitanja koja su očigledno prevazilazila lične brige pojedinca, a koja, po definiciji antropologa, implicira koncepcija nedvosmisleno omeđenog društva sa kulturom koju je moguće nedvosmisleno otkriti (Sapir 1949, 570).

Kako sažima R. Hendler, Boas, razapet između elemenata i celine, nikad nije razvio koherentnu teoriju kulture, ali jeste na dnevni red stavio pitanja na koja će pokušati da odgovori antropologija XX veka: kontrast između elemen- ta i celine za sobom povlači pitanje ontološkog statusa obrasca ili strukture u ljudskom domenu. Kakav je ontološki status kulturnih artefakata – da li postoje kulturne celine (bilo kao stvari, bilo kao skup odnosa) ili postoje samo kulturni elementi u neprekidno promenljivim odnosima? (Handler 1983, 209–210).

U narednim decenijama, niti je razapetost između delova i celine rešena, niti je pitanje da li celine „postoje“ izgubilo aktuelnost, niti su te dileme zadavale

glavobolje samo antropolozima. Naime, pitanje da li kulturne celine „postoje“ – tj. ontološka dimenzija rasprava o holizmu – postavljalo se i nakon izvornog neslaganja između Krebera i Sapira kako u antropološkim tako i u širim krugovima društvenih naučnika i teoretičara naučnog znanja.

Pisanje „protiv kulture“

Kao što je svima poznato, neumerenost i naivnost su osujetile 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“.

I. Džarvi (Jarvie 1985, 106)

Gotovo u isto vreme kad je K. Poper u *Bedi istoricizma* ([1957] 2009) nastojao da delegitimiše valjanost holističkih objašnjenja i da, na metodološko-moralnom temelju, odbrani nužnost metodološkog individualizma, L. Goldstajn je pokušao da razdvoji ontološku dimenziju rasprave o „nadorganskom“ od njene metodološke dimenzije. On je, naime, tvrdio da stanovište da „se kultura objašnjava kulturom ne znači i prihvatanje postojanja nečeg samouzrokovanog što je sposobno da utiče na ljudsko postojanje“, nego usvajanje *metodološke* orijentacije prema kojoj se „od antropoloških teorija može očekivati da objasne kulturne fenomene drugim kulturnim fenomenima“ (Goldstein 1959, 294). Ovako pozicioniran „metodološki nadorganizam *ne iziskuje postojanje* samostalnih kulturnih entiteta“ (Sapir 1917, 293) baš kao što ni, na poperovskom antiesencijalističkom tragu, u fizici nije relevantno da li elektroni „postoje“, nego je relevantna eksplanatorna moć njenih teorija (cf. Goldstein 1957).

Putem kojim je krenuo Goldstajn, nastavio je sredinom šezdesetih godina D. Kaplan. Smatrajući da se neslaganja u pogledu toga kako konceptualizovati kulturu svode na metafizički spor oko ontološkog statusa kulture, nastojao je da dijalog preusmeri s „poroznog tla metafizike ka domenu naučne metodologije kojem čitavo to pitanje i pripada“ (Kaplan 1965, 959), to jest da metodološka pitanja odvoji od ontoloških. Pisao je:

Mnogim antropolozima, onima koji kulturu vide kao puku „apstrakciju“ ili „logički konstrukt“, stanovište da kulturni fenomeni mogu objasniti ili uzrokovati bilo šta (osim sebe samih) deluje kao očigledna besmislica. [...] Taj tip filozofije, u navedenom citatu¹² označen kao *metafizika „prsta i palca“*, jeste stanovište

¹² Misli se na Redklif-Braunov iskaz da je stanovište da kulturni obrasci utiču na pojedinca podjednako apsurdno koliko i stanovište da kvadratna jednačina može da izvrši samoubistvo.

da je „neka stvar 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 neposredno opažljivi – što implicira 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 konkretne stvari. [...] Čitav problem ontološkog statusa teorijskih entiteta podstakao je poslednjih decenija mnoge rasprave u fizici zbog konceptualnih teškoća koje su proistekle iz subatomske fizike. [...] „*kaste*“, „*tržišta*“, „*loze*“ *podjednako su stvarni i mogu biti podjednako kauzalno relevantni u naučnom objašnjenju kao i „atomi“, „geni“ i „gravitaciona polja“* [...]. Ovdje je poenta u tome da se *koncept loze*, iako se njegova korisnost može proveriti posmatranjem pojedinaca koji stupaju u interakciju u društvenim situacijama, nije samo apstrakcija na osnovu posmatranja. On je „*izmišljen*“ *upravo da bi se tom opaženom ponašanju dao smisao* (Kaplan 1965, 961, 971).

Međutim, u godinama nakon Drugog svetskog rata, ontološku i metodološku dimenziju rasprave individualizam: holizam, začete u radu Krebera i Sapira, bilo je sve teže odvojiti 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.¹³ D. Bidni je sredinom četrdesetih godina zastupao poziciju sličnu Poperovoj i, prethodno, Sapirovoj. Tvrdio je, naime, da je Kreberova pozicija „kulturnodeterministička i [da čini] *antitezu humanističkom*, individualističkom stanovištu da čovek *stvara* svoju kulturu i da je sposoban da utiče na tok svog istorijskog razvoja“ (Bidney 1944, 43). Ono što je Bidni naslutio četrdesetih godina, D. Kaplanu će biti sasvim jasno polovinom šezdesetih (Kaplan 1965, 961, 971): dobar deo kritike upućene na račun nadorganskog shvatanja kulture nema nikakve veze ni sa „naukom ni sa metodologijom, već sa *moralom*“ (Kaplan 1965). Naime, pokušaj da se kulturni fenomeni objasne drugim kulturnim fenomenima, tvrde kritičari ove pozicije, implicira determinizam koji „*pretvara čoveka u mehaničkog robota*“ jer će „*ma šta čovek radio, kulturne sile neumoljivo izorati put ka svom sudbinskom cilju*“. 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.

¹³ Za odbranu teze da postoji konvergencija između zalaganja autorâ za metodološki individualizam/holizam i njihove političke/ideološke orijentacije, v. Ignjatović (2017). Ova konvergencija nimalo ne iznenađuje ukoliko se prihvati stanovište da rasprava o metodološkom individualizmu/holizmu u sebe uključuje raspravu oko „*duboko usađenih uverenja o prirodi individue i društva, naša znanja o njima, kao i naše ideale dobrog društva*“ (Udehn, prema Ignjatović i Bošković 2018, 35; cf. Kulenović 2017, 107–248).

Naime, postavilo se pitanje *ko izmišlja kulture*, s koje pozicije, s kojim ciljem, rukovođen kojim interesima, kakav smisao da bi im dao, i kome će potencijalno to ići naruku, a kome štetiti?

Zahvaljujući usponu neomarksizma u akademskim krugovima i njime inspirisanom razvoju kritičke antropologije, antropologija iznikla iz prosvetiteljstva počela se kritički sagledavati kao „dete kolonijalizma“, „ćerka kolonijalizma“ ili „naučni kolonijalizam“ (Stocking 1991, 3), kao proizvod kulturne idiosinkrazije, etnocentrične ideologije, androcentričnog parohijalizma, kao šraf u imperijalističkoj mašineriji, maligni produžetak scijentističkog racionalizma itd. Antropologija je u tom svetlu viđena kao disciplina koja je tokom svoje istorije služila kao „instrument kontrole proučavanih/potlačenih“, dok se za vezu „između izbora problema, proučavanih zajednica i etnografskih metoda“ smatralo da je „odgovarala tradiciji širenja jedne civilizacije, u jednom istorijskom periodu, u konkretnim odnosima moći i sa, za nju, karakterističnim ciljevima“ (Milenković 2009b, 108). I dalje crpeći iz neomarksističkog rezervoara, savremena antropologija vladajuću verziju koncepta kulture gradi na marksizmom inspirisanom konceptu hegemonije koji, udružen s Fukoovim nasleđem, čini potporni stub „mračne“ teorije kroz čiju se optiku svet vidi isključivo u kategorijama moći, eksploatacije i hronične, sveprožimajuće nejednakosti (Ortner 2016, 50).

Kad je Haman optuživao Kanta za „kosmopolitičkoplatoński hilijazam“ (Hamann [1784] 1996b, 146) zato što je krivicu za „nezrelost“ pripisivao pogrešnima – „štićenicama“, umesto „starateljima“ i njihovim filozofskim apologetama – smatrajući da Kant promovise politički opasnu ideju koja neguje poziciju „prosvećenih tirana“ (Green 1996, 296; Krstić 2014c, 131–133) – on je zastupao 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). Na temelju iste te pozicije će, dva veka kasnije, P. Fejerabend (Feyerabend 1987, 38, 62, 81) kritikovati Popera kao „mini-Kanta“ koji „nema ništa protiv da se stupanje u zrelo ljudsko doba pospeši nekim vidom imperijalizma“. U kontekstu u kom je viđenje nauke kao kulture omogućilo eksternalističko sagledavanje prosvetiteljstva, istu tezu će zastupati i postkolonijalni, feministički, neomarksistički i postmoderni autori kad su se obrušavali na zapadnu nauku koja, kao produžena ruka čitavog kolonijalističkog/imperijalističkog projekta, a uz pomoć svojih temeljnih kategorija kao što su objektivnost i racionalnost, nameće svoj pogled drugima s ciljem uspostavljanja dominacije.

Kada se pažnja premestila na eksternalističko sagledavanje referentnih okvira proizvodnje etnografije, na udaru kritike su se još jednom našle sporne tačke individualističko-holističkog spora – ontološki i metodološki holizam.

Kad je i sama kultura počela da se eksternalistički sagledava kao politički proces u kom se odvija borba oko moći da se definišu ključni pojmovi, pa i pojam same kulture, antropolozi su počeli da osećaju obavezu da izvrću svoje teorijsko-metodološko-ideološke džepove i autorefleksivno obznanjaju da su i same akademske teorije kulture „situdirane 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). Postali su „loši momci“ zapadnog sveta: prikazujući druge kulture, antropologija je Drugog pretvorila u antropološki *objekat*, na taj način *postvarujući*, *homogenizujući* i *egzotizujući* život drugih ljudi (Rapport i Overing 2000, 97–98). R. Brajtmen je sačinio korisnu sistematizaciju (v. Brightman 1995)¹⁴ kritika koje su do polovine devedesetih godina uperene protiv koncepta kulture: kultura je pogrešno shvaćena kao nadorganska, holistička, postvarena, statična, kao sistem ideja i značenja, umesto da bude shvaćena kao konstruisana, fragmentarna, kao iznutra diferencirana rodom, starosnom dobi, klasom, statusom, seksualnom orijentacijom, kao promenljiva, kao ponašanje, praksa, delanje i interakcija „stvarnih“ pojedinaca koji „stvarno“ delaju. Holizam takođe previđa da interesi tih grupa mogu biti u potencijalnom sukobu, kao i to da kultura ne mora nužno biti sredstvo koje omogućava ljudima da vide, znaju i delaju, već i amovi koji ljude sprečavaju da vide i znaju i uzde koje ih sprečavaju delaju. Dakle, holizam previđa da u okviru kulture *postoje promene, unutrašnje protivrečnosti i konflikti među pojedincima među kojima je moć asimetrično raspodeljena*, a koji su upravo oni delatni činioци koji kulturu konstruišu, reprodukuju ili transformišu (ili su sprečeni da to čine). Umesto da se zaviri u život *stvarnih ljudi*, njihovi životi su *redukovani na „objektivne“ apstraktne strukture koje su stvorili sami antropolozi* (Rapport i Overing 2000, 97–98).¹⁵

Koncept kulture, prvobitno formulisan u Boasovom radu kao put ka samerljivosti kultura, brana protiv etnocentrizma i rasizma – koji je misionarsku zapitanost zbog čega Fidžijci nisu spoznali jedinog, istinskog Boga mogao „odneobičajiti“ pitanjem zbog čega evropski hrišćani nisu razvili fidžijski ritualni kanibalizam (Sahlins 1999, v) – dobio je upravo suprotnu ulogu (v. Milenković 2006): „ono što se smatralo zdravim putem kulturnog relativizma postalo je korovom obrastao put obolelog egzotizma“ (Rapport i Overing 2000, 99; cf.

¹⁴ Izvorna Brajtmenova sistematizacija je, za potrebe rada, svedena na ono što smatram ključnim optužbama iznetim na nebrojeno mnogo različitih načina.

¹⁵ Detaljna kritika samo ovog izvoda može se pronaći u: Kovačević (2008; cf. Kovačević 2006).

Lewis 1998; 2001). Dakle, Firtova individualistička kritika holizma Malinovskog, Sapirova individualistička kritika Kreberovog holizma, kao i pitanje da li kulturu konceptualizovati kao analitički model koji ne korespondira ni sa čim u objektivnoj stvarnosti, ili pak kao holistički opis koji bi s tom stvarnošću valjalo da korespondira, dobili su dodatnu težinu. Kada je jedan stari metafizički/metodološki problem, zahvaljujući problematizaciji pozicije antropologije u globalnim odnosima moći, rekontekstualizovan kao problem „kolonijalističke antropologije“ koja, kao deo „hegemonističkog Zapada“, kontroliše reprezentaciju Drugog u cilju dominacije, taj je problem postao i sociopolitički i etički problem.

Posle šezdesetih godina XX veka, pitanja povezana s univerzalizmom i relativizmom, svojstvena prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskom sporu, počinju da se raspravljaju kao često nerazmrsivo klupko pitanja koja se vrte oko sledećeg: (1) da li postoji univerzalna ljudska priroda i njoj svojstvene univerzalne kognitivne sposobnosti, nezavisne od kulture, tradicije i tome slično; (2) da li prirodne nauke, a pre svega njihova generalizujuća svojstva, mogu da funkcionišu kao model koji bi društvene nauke valjalo da slede; (3) da li autoritet tradicije može da kontroliše istraživanje i kritičko preispitivanje rezultata istraživanja. Onda kad je nauka shvaćena kao kultura – kao jedna u nizu kulturnih tvorevina koju ljudi, rortijevski govoreći, „stvaraju“ ili na osnovu koje „stvaraju“, a ne na osnovu koje „otkrivaju“ (Rorti 1990, 329–330), a čije induktivističke pretenzije mogu biti etnocentrične, parcijalne, pa i autoritarne i imperijalističke – omogućena je istorizacija prosvetiteljstva, kao i kulturalizacija stubova na kojima je ono počivalo: kulturalizacija *univerzalnosti naučnog metoda* i *univerzalnosti ljudske prirode* čiju kulminaciju predstavlja transcendentni razum.

U poslednjoj četvrtini XX veka, sporovi o naučnom karakteru antropologije (v. Kulenović 2016, 2017) isprepleli su se s pitanjima *političke filozofije*, to jest s pitanjima filozofske refleksije o tome kako najbolje urediti kolektivni život, političke ustanove, društvenu praksu, ekonomski sistem, obrasce porodičnog života. Budući da, kako tvrdi Miler:

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 pojavljuje jeste ono da li principe kakve uspostavljaju politički filozofi treba tretirati kao *univerzalno* važeće, ili ih treba posmatrati kao izraze *pretpostavki i vrednosti neke konkretne* političke zajednice. [...] 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?* (Miller, prema Milenković 2007c, 124–125).

Oduvek zainteresovan za pitanja o tome da li postoji esencijalna, univerzalna ljudska priroda čija bi deskriptivna artikulacija mogla da posluži kao opravdanje i legitimizacija određene političke filozofije, koja pak opravdava određeni tip društvenog uređenja, antropološki teorijsko-metodološki aparat se u ovom koraku nepovratno seli i u domen politike i etike (Milenković 2007c).¹⁶ Pitanje koje se postavlja jeste da li je nužna metodološka autoreferentnost kulture i da li eventualna metodološka autoreferentnost nužno za sobom povlači i kontraprosvetiteljsku sociopolitičku i etičku autoreferentnost, to jest autoreferentnost u donošenju odluka koje se tiču nečije „kulture“?¹⁷ Kako je konstatovao D. Denbi (Denby 2005, 56):

Ideološka protivljenja i saglašavanja o kojima govorim danas su relativno široko rasprostranjena u političkim, socijalnim i etičkim raspravama. Centralni problem je univerzalizam, prosvetiteljska vrednost koja se našla na udaru raznih pozicija (komunitarističke, feminističke, postmodernističke) kao hegemonijski i dominatorski. Ove kritike znatno su otežale mogućnost da se tvrdi da postoje izvankulturne vrednosti i da su one utemeljene u nešto što se zove ljudska priroda. To ima očigledne posledice u pogledu ljudskih prava; i ima ključan uticaj u oblasti multikulturalizma jer su centralne vrednosti liberalizma dovedene u pitanje u ime različitih kultura.

Pitanje koje su postavili politički filozofi – da li smo kadri da otkrijemo odlike zajedničke svim ljudima, ili je pak njihov karakter prevashodno uobličен kulturama kojima pripadaju, postalo je neodvojivo od pitanja što se od šezdestih godina postavlja na interdisciplinarnoj sceni – da li je moguće pronaći univerzalne odlike naučnog metoda koji bi otkrio svojstva „stvarnosti“ (uključujući i „stvarnost“ ljudske prirode), ili su pak pretpostavke određene kulture ugrađene u samu srž metoda. Da li je cilj neke nauke, u ovom slučaju antropologije, prosvetiteljsko objašnjenje univerzalnim zakonima (i eventualno normiranje društvenog poretka u skladu s univerzalnim [liberalnim?] istinama), ili pak kontraprosvetiteljsko/romantičarsko/hermeneutičko razumevanje ideja koje vladaju u određenom kontekstu (lišeno zahteva za intervencijom u društvenu stvarnost, ili pak motivisano potragom za brojnim istinama u skladu s kojima će se normirati isto toliko brojni društveni poreci)?

¹⁶ U tom ključu moguće je čitati i tezu koju u savremenoj antropologiji iznosi A. Bošković (2017, 6–7; 17–18) da je težište na individualizmu neodvojivo od liberalizma. Naime, Bošković individualizam vidi kao antipod kolektivizmu koji je pružao pogonsko gorivo kako Staljinovim gulazima, Holokaustu i kineskoj „kulturnoj revoluciji“, tako i savremenom populizmu. Na Raportovom tragu (v. Rapport 2007; 2011), autor individualizam poima kao preduslov ne samo za antropologiju kao komparativnu disciplinu već i kao preduslov za kosmopolitsko poimanje sveta koje, pak, tvrdi Bošković, predstavlja jedini način da se razumeju suštinska pitanja koja zaokupljaju savremeni svet i da se formulišu odgovori na njih.

¹⁷ Ovo je pitanje u savremenom kontekstu najaktuelnije kao goruće pitanje antropologije multikulturalizma, v. Milenković (2014).

Zaključak

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

K. Poper (2002, 517)

Kada antropolozi slede kontraprosvetiteljsku, „komunalno-kulturnu“ tradiciju, oni slede putanju koju je u XVIII veku trasirao Haman, koju je u XX veku, u filozofiji običnog jezika, pratio pozni Vitgenštajn, u filozofiji običnog jezika i filozofiji društvenih nauka popularizovao Vinč, a u antropologiji najvatrenije branio Gerc. Gerc je kulturu poimao kao mrežu značenja u koju treba smestiti eksplanans, a simbole je video kao semantički dostupne, na Vitgenštajnovom tragu, u njihovoj „upotrebi“. Držao je i da ne može postojati *univerzalna teorija kulture* koja ne bi bila empirijski prazna (v. Geertz 1973, 20–30; Gerc 2007). Tvrdio je i da ne postoji ništa „ispod“ socijalizacije, pre istorije ili pre kulture što bi moglo definisati suštinu ljudskosti – bilo da je u pitanju ljudska priroda ili ljudski um – i da nam nikakvo „davljenje“ pojedinačnosti „u bačvama teorije“ (Gerc 2007, 82) neće pomoći, osim možda deklarativno, da tu suštinu zaista i pronađemo. Pisao je:

Učiniti džinovski korak udaljavanja od uniformističkog shvatanja ljudske prirode, bar kad je u pitanju izučavanje čoveka, znači *napustiti rajski vrt*. Pomisljati da raznolikost običaja u vremenu i prostoru nije samo stvar odevanja i izgleda, kulisa i glumačkih maski, znači i pomisljati da je ljudski rod raznolik u svojoj *suštini* koliko je raznolik u svom izrazu. A s tom pomisli *otpuštaju se neka dobro pričvršćena filozofska sidra i počinje nelagodno plutanje po pogibeljnim vodama*. (Geertz 1973, 36–37)

Kad „popuste dobro pričvršćena filozofska sidra“, nastaje pretnja od „idealizma“, „istoricizma“ i relativističke rašomonijade, pretnja od „plutanja po pogibeljnim vodama“. Ne samo da priroda pod „idealističkim“ nabojem postaje nešto što naučnici „stvaraju“ (a ne „otkrivaju“) i da se „otkriveni svet neutrona svodi na stvoreni svet društvenih odnosa“ (Rorti 1990, 329–330) već se i sami ljudi i njihova priroda posmatraju kao „stvoreni“. I to, ni manje ni više, nego stvoreni zahvaljujući nekakvom mističnom, determinističkom, holističkom *sui generis* entitetu koji često nazivamo „kultura“ ili, još gore – „kulture“. U tom smislu, čovek slepo maršira, bezoblično utopljen u bezbojnoj armiji determinisanih, dok nezavisna promenljiva ili aistorijska struktura koja određuje suštinu ljudske prirode i iz koje bi se moglo dedukovati objašnjenje (ili društvena norma) postaje zavisna promenljiva brojnih kultura.

Koncept kulture, stvoren početkom XX veka kao humanističko oruđe za oslobođenje od društvenih nepravdi, konačno je u poslednjoj četvrtini XX veka dobio upravo suprotno tumačenje, relativizam svojstven antropološkoj teoriji

počeo se tumačiti kao „produžetak romantičarskog nacionalizma“ (Buchowski 1994, 362), dok je „kulturalizam“ postao pošast koja „liberalni progres zamenjuje komunitarističkom razlikom“ (Rapport 2011, 692). Tokom osamdesetih, a pogotovo devedesetih godina XX veka, antropolozi su se obreli u zbunjujućoj situaciji (v. Milenković 2007c; cf. Kulenović 2017, 228–232): dok su se u antropologiji množili glasovi koji su se zauzimali za napuštanje koncepta kulture zbog toga što je on epistemološki naivan, 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; 1999). Pitanje stvarnog postojanja kulture, postavljeno još s kraja druge decenije XX veka, postalo je mnogo važnije od pitanja stvarnog postojanja elektrona onda kad su proučavani usvojili koncept kulture kao sredstvo reprodukcije i opravdavanja društvenih nepravdi ne samo u odnosima među kulturama kao celinama već i u *okviru* samih kultura, a „u ime kulture“. Ako se, u ime vladanja samim sobom kako bi se izbeglo intelektualno i političko nasilje, svaka kultura „konzervira“ u svoje okvire, upravo se društvene nepravde ne bi mogle kritikovati jer bi ih *holistički* shvaćena kulturna specifičnost učinila nepodložnom transkulturnoj kritici. Tada je holizam u antropološkoj teoriji ponovo doveden u pitanje, a potreba za poimanjem kulture kao heterogene i za konceptualizacijom pojedinca kao autonomnog, delatnog činioca ponovo je postala aktuelna kako bi se individualizam iskoristio kao poluga kritike multikulturalizma kao filozofije i socijalne politike.

Kad je, od druge polovine XX veka, neokontraprosvetiteljska teorija kulture relativizovala univerzalnost „atomističko-univerzalističke“ tradicije i kontekstualizovala je kao kulturno uslovljeno zastupanje jednog od mnoštva postojećih i zamislivih načina života (cf. Boggs 2004), prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljski spor je oživeo u svom punokrvnom izdanju. Ponovo se probudio strah od pošasti koje mogu proisteći iz relativizma, istoricizma, idealizma, strah, naime, od nemogućnosti da se ustanovi siguran – to jest univerzalan, iz konteksta izmešten – osnov (1) znanju i (2) jedinstvu ljudskog roda. Razlabavljena filozofska sidra je valjalo iznova pričvrstiti. Valjalo je podići „zaštitni krst protiv relativističkog Drakule“ (Gerc 2007, 77) i pronaći „stabilnu tačku sveta u pokretu“ (Gerc 2007, 81). Odbrana „prvih principa“, počelâ, nezavisnih od konteksta koji bi obezbedili utemeljenje otvorenom društvu i ljudskim pravima (a *ne* pravima čitavih, zatvorenih, homogeno shvaćenih *kultura*) našla je svoje istaknuto mesto ne samo u feminističkoj i primenjenoj antropologiji, već i među onim antropolozima koji su tvrdili da brane čast i ugled antropološke nauke od pošasti relativizma, idealizma, istoricizma, nihilizma, komunitarizma, kulturalizma. Kao deo prosvetiteljskog nasleđa, antropologija zahteva pretpostavku o jedinstvu ljudskog roda, koji je, nadasve, ujedinjen sposobnošću da se služi razumom i, zahvaljujući njemu, transcendira ono što je relativno i što se može isprečiti na putu njegovog razvoja – dogmatizam, tradiciju i kulturu:

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 sve što ljudi čine, misle i veruju od manje-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 onome što se tom aktivnošću može postići, *sukobljava s jedinstvom čovečanstva* (Jarvie 1983, 45).

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). Da bi se sačuvala neutralna, iz konteksta izmeštena tačka oslonca, nužno je ponovo pričvrstiti sidra prosvetiteljstva:

Racionalnost se tiče pitanja rešavanja razmirica, uključujući razmirice oko toga šta je moralno i istinito. Kad se tvrdi da postoje različite racionalnosti koje variraju u različitim kulturama i slično, *ograničava se mogućnost rešavanja razmirica racionalnim sredstvima*. Interkulturene i druge razmirice velikog opsega ostavljene su *bez transcendentnog apelacionog suda*. [...] Antropologija potiče iz specifične tradicije evropske kulture, naime, iz prosvetiteljske kulture nauke. *Oduvek se smatralo da tvrdnje nauke nadilaze sve kulture* (Jarvie 2007, 554, 574).

Neoprosvetitelji su pokušavali da podriju autoritet „komunalno-kulturne“ tradicije zahvaljujući izvandruštvenoj „atomističko-univerzalističkoj“ prosvetiteljskoj tradiciji (cf. Kulenović 2017, 147–183). Na nebrojeno mnogo načina su implicitno ili eksplicitno parafrazirali Poperovo „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“ (Popper 2002, 528). Na nebrojeno mnogo načina su sledili Popera, koji je pak Kanta smatrao „poslednjim velikim braniocem prosvetiteljstva“ i „učiteljem emancipacije putem saznanja“ (Popper 2002, 265–266), sledeći i njegovo insistiranje na tome da se kritički racionalizam normira na osnovu „iracionalne“ ali „moralne odluke“ (Popper 1985, 36, 39–40; 43–44; cf. Popper 2002, 503, 505). Tu je odluku neophodno doneti ne bi li se na ljude moglo gledati kao na „suštinski jednake“ i ne bi li se „razum“ uzdigao na nivo „veze koja ih ujedinjuje“ jer je „čovečanstvo ujedinjeno činjenicom da se naši različiti maternji jezici, u meri u kojoj su racionalni, mogu prevesti jedan na drugi“ (Popper 1985). Krajnji ishod je politički – budući da racionalne procedure natkriljuju „kulturna njihanja“, nauka pruža objektivno znanje koje je bez poteškoća i ostatka moguće prevesti iz jednog kulturnog miljea u drugi (Rapport 2011, 693, 695).

Sciјentistička, feministička i primjenjena antropologija su rehabilitovale rasprave o objektivnosti, tvrdeći da je „kritika društvenog poretka legitimna isključivo ako se zasniva na naučnoj potrazi za istinom“ (Milenković 2007b, 123–124). Kako bi se načinilo uporište za istinu koju zahtevaju i primjenjena i feministička i sciјentistička antropologija, nužno je bilo razobručiti kulture iz njihovih hermetički zatvorenih, autoreferentnih okvira, parcijalizovati homogene celine na sastavne delove koji mogu biti diferencirani rodом, moći, dobi, i još jednom otvoriti prostor za „prve principe“ (v. Scheper-Hughes 1995). Konačno, postkulturalna antropologija je devedesetih godina još jednom napravila individualistički zaokret i „pisanje protiv kulture“ (Abu-Lughod 1991) proglasila moralnim imperativom. Branioci naučne, kosmopolitske antropologije to stanovište su oberučke prihvatili kako bi „anulirali esencijalizam kulture“, „učinili svet bezbednim od kulture“ i osigurali osnov „Kantovoj kosmopolitskoј antropologiji“ u čijem se ontološkom, metodološkom i moralno-političkom jezgru nalazi pojedinac (Rapport 2007, 263 269; 2011, 706).

Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 1991. “Writing against Culture”. In *Recapturing Anthropology*, edited by Richard G. Fox, 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berlin, Isaiah. 2001. “The Counter-Enlightenment”. In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, 1–24. Princeton University Press.
- 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.
- Boggs, James P. 2004. “The Culture Concept as Theory, in Context”. *Current Anthropology* 45(2): 187–209.
- Bošković, Aleksandar. 2017. “Individualizam u antropologiji”. U *Individualizam*, uredili Suzana Ignjatović i Aleksandar Bošković, 4–25. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Brightman, Robert. 1995. “Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification”. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.
- Buchowski, Michal. 1994. “Enchanted Scholar or Sober Man? On Ernest Gellner’s Rationalism”. *Philosophy of Social Sciences* 24(3): 362–377.
- Darnell, Regna. 1997. “The Anthropological Concept of Culture at the End of Boasian Century”. *Social Analysis* 41(3): 42–54.
- Darnell, Regna. 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.
- Eriksen, Thomas Hylland i Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.

- Evans-Pričard, E. E. 1983[1962]. *Socijalna antropologija*. Beograd: XX vek.
- Firth, Raymond. 1944. "The Future of Social Anthropology". *Man* 44(8): 19–22.
- Firth, Raymond. 1953. "The Study of Values". *Man* 53: 146–153.
- Firth, Raymond. 1955. "Function". *Yearbook of Anthropology* 1955: 237–258.
- Firth, Raymond. 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.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives*. Stanford University Press.
- Gellner, Ernest. 1987. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1988. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. London: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- Gellner, Ernest. 2003. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge.
- Gellner, Ernest. 1998. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerc, Kliford. 2007. „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.
- Goldstein, Leon. 1959. "Ontological Social Science". *American Anthropologist* 61(2): 290–298.
- Green, Gareth. 1996. "Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment". In *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schimdt, 291–305. Berkeley: University of California Press.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamann, Johan, Georg. (1784) 1996. "Metacritique on the Purism of Reason". In *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt, 154–168. Berkeley: University of California Press.
- Hamann, Johan, Georg. (1784) 1996b. "Letter to Christian Jacob Kraus (18 December 1784)". In *What is Enlightenment? Twentieth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt, 145–153. Berkeley: University of California Press.
- Handler, Richard. 1983. "The Dainty and the Hungry Man: Literature and Anthropology in the Work of Edward Sapir". In *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Edited by George Stocking Jr., 208–232. Madison: University of Wisconsin Press.
- Handler, Richard. 1988. "Anti-Romantic Romanticism: Edward Sapir and the Critique of American Individualism". *Anthropological Quarterly* 64(4): 1–13.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.

- Ignjatović, Suzana. 2017. „Povezanost metodološkog, kulturnog i političkog individualizma u društvenim naukama”. U *Individualizam*, uredili Suzana Ignjatović i Aleksandar Bošković, 26–46. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Ignjatović, Suzana i Aleksandar Bošković. 2018. „O mogućnostima naučnog objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu”. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 17–40.
- Jarvie, I. C. 1961. “Nadel on Aims and Methods of Social Science”. *The British Journal of Philosophy of Science* 12(45): 1–24.
- Jarvie, I. C. 1964. “Explanation in Social Science”. *The British Journal for the Philosophy of Social Science* 15(57): 62–72.
- Jarvie, I. C. 1983. “Rationality and Relativism”. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44–60.
- Jarvie, I. C. 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.
- Jarvie, I. C. 1985. *Thinking about society: theory and practice*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Jarvie, I. C. 2000. “Culture”. The Anthropologist’s Account. *Philosophy of Science* 67(3): 540–546.
- Jarvie, I. C. 2007. “Relativism and Historicism”. In *Philosophy of Sociology and Anthropology*, edited by Stephen P. Turner & Mark W. Risjord, 553–591. Oxford: Elsevier.
- Kaplan, David. 1965. “The Superorganic: Science or Metaphysics”. *American Anthropologist* 67(4): 958–976.
- Kovačević, Ivan. 2006. „Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar”. *Etnoantropološki problemi* 1(1): 19–37.
- Kovačević, Ivan. 2008. „Postkulturni udarac u Vernikeovu zonu”. *Antropologija* 5(5): 55–64.
- Kroeber, A. L. 1917. “The Superorganic”. *American Anthropologist* 19(2): 163–213.
- Krstić, Predrag. 2014a. „Odgovor na pitanje: kako je moguća prosvetćenost?”. *Theoria* 57(4): 105–124.
- Krstić, Predrag. 2014b. „Povijest *versus* historizam: slučaj prosvetiteljstva.” *Filozofska istraživanja* 34(4): 619–632.
- Krstić, Predrag. 2014c. *Spor oko prosvetiteljstva: istorija i savremenost jedne kontroverze*. Doktorska disertacija, Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu.
- Krstić, Predrag. 2015. „Prosvetiteljstvo i prosvetiteljstva: (ra)stezanje pojma”. *Prolegomena* 14(1): 71–86.
- Kulenović, Nina. 2014. „Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. Istorijska pozadina, relevantnost i implikacije (neresive?) rasprave u sporu oko ekspanatornog kapaciteta i naučnog statusa sociokulturne antropologije”. *Etnoantropološki problemi* 9(2): 310–333.
- Kulenović, Nina. 2015. „Da li je antropologija „naučna“ ili „istorijska“ disciplina? Pouke iz povesti rane američke antropologije”. *Antropologija* 15(2): 47–85.

- Kulenović, Nina. 2016. *Objašnjenje u antropologiji: istorijski kontekst*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika: Dosije studio, 2016
- Kulenović, Nina. 2017. *Objašnjenje u antropologiji: polemike*. Beograd: Univerzitet, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika: Dosije studio.
- Kuper, Adam. 1994. "Culture, Identity and the Project of Cosmopolitan Anthropology". *Man* 29(3): 537–554.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuper, Adam. 2005. "Ernest Gellner as Anthropologist". (predavanje na konferenciji *Ernest Gellner – Theoretician of Modernity* održano u Krakovu u oktobru 2005; dostupno na <http://www.lse.ac.uk/cpnss/events/abstracts/historyofposwarscience/gellner-krakowwps.pdf>)
- Leach, Edmund. 1957. "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism". In *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, edited by Raymond Firth, 119–139. Routledge: London.
- Leach, Edmund. 1989. "Review: Writing Anthropology". *American Anthropologist* 16(1): 137–141.
- Lewis, Herbert S. 1998. "Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences". *American Anthropologist* 100(3): 716–731.
- Lewis, Herbert S. 2001. "The Passion of Franz Boas". *American Anthropologist* 103(2): 447–467.
- Lewis, Herbert S. 2015. "The Individual and the Individuality in Franz Boas's Anthropology and Philosophy". In *Franz Boas Papers Vol. I*, edited by Regna Darnell et al., 19–41. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1970. *Magija, nauka i religija*. Beograd: Prosveta.
- Milenković, Miloš. 2006. „Šta je (bila) antropološka 'refleksivnost'“? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 157–184.
- Milenković, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007c. „Paradoks postkulture antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“. *Antropologija* (3): 121–143.
- Milenković, Miloš. 2009a. „Interdisciplinarni afiniteti posmoderne antropologije, deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije“. *Antropologija* 7: 31–52.
- Milenković, Miloš. 2009b. „Unutardisciplinirani afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih“. *Etnoantropološki problemi* 4(3): 103–115.
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
- Nejgel, Ernest. 1974. *Struktura nauke*. Beograd: Nolit.

- Ortner, Sherry B. 2016. "Dark anthropology and its others. Theory since the eighties". *HAU*: 6(1): 47–73.
- Peri, Marvin. 2000. *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.
- Piše, Marko. 2018. *Islam, relativizam i nauka*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja.
- Poper, Karl. 2002. *Pretpostavke i pobijanja*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Poper, Karl. (1957) 2009. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta.
- Popper, Karl. 1985. *Popper Selections*, edited by David Miller. Princeton: Princeton University Press.
- Preston, Richard J. 1966. "Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method". *American Anthropologist* 68(5): 1105–1128.
- Rapport, Nigel i Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*. London: Routledge.
- Rapport, Roy. 2006. "Anthropology as Cosmopolitan Study". *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 22(1): 23–24.
- Rapport, Roy. 2007. "An Outline for Cosmopolitan Study. Reclaiming the Human through Introspection". *Current Anthropology* 48(2): 257–283.
- Rapport, Roy. 2011. "The liberal treatment of difference". *Current Anthropology* 52(5): 687–710.
- Redklif-Braun, A. R. 1982. *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.
- Risjord, Mark. 2007. "Ethnography and Culture". In *Philosophy of Sociology and Anthropology*, edited by Stephen P. Turner & Mark W. Risjord, 399–429. Amsterdam: Elsevier.
- Rodseth, Lars. 2018. "Hegemonic Concepts of Culture: The Checkered History of Dark Anthropology". *American Anthropologist* 120(3): 1–14.
- Rorti, Ričard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall. 1995. *How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1999. "What is Anthropological Enlightenment". *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii.
- Sapir, Edward. 1917. "Do We Need a 'Superorganic'?", *American Anthropologist* 19:441–447.
- Sapir, Edward. 1949. "The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures", In *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, edited by David G. Mandelbaum, 590–601. Berkeley: University of California Press.
- Sapir, Edward. 1949. Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist. In *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*, edited by David G. Mandelbaum, 569–577. Berkeley: University of California Press.

- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology* 36(3): 409–440.
- Shweder, Richard A. 1984. "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence." In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Motion*, edited by R. A. Shweder & R. A. LeVine, 27–66. New York: Cambridge University Press.
- Spiro, Melford. 1986. "Cultural Relativism and the Future of Anthropology". *Current Anthropology* 1(3): 259–286.
- Spiro, Melford. 1996. "Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique". *Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Stocking, George W., Jr. (ed.). 1991. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. 1966. "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective". *American Anthropologist* 68(4): 867–882.
- Škorić, Marko. 2016. „Alfred Kreber i koncept superorganskog”. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 85–111.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Vol I*. London: John Murray.
- Vuković, Ivan. 2009. „Transcendentalni idealizam i strukturalizam”. U *Strukturalna antropologija danas: Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, uredila Dragana Antonijević, 96–107. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Wolf, Eric R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Power*. University of California Press.
- Wright, Susan. 1998. "The Politization of Culture". *Anthropology Today* 14(1): 7–15.

Nina Kulenović

Institute and Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

The Concept of Culture between Enlightenment and Counter-Enlightenment

The paper seeks to show that criticisms levelled at the concept of culture from 1960s, and especially the 1980s only revived a dispute present in the discipline from at least 1910s. On the one side are anthropologists who have perceived culture as a homogeneous, static, closed, holistic, sui generis system which, in the ontological sense, "exists" outside and above individuals, and, preceding them, determines their thinking and actions and which, in a monographic study, "represents", and in a methodological sense, explains the totality of life, beliefs and behavior of its members. On the other side, there are anthropologists who have perceived culture as "nonexistent" in the ontological sense, as fragmentary, heterogeneous, variable set of actions of numerous individuals struggling to create, interpret or legitimize its rules, and whose

disagreements, in a methodological sense, are taken as the starting point of the explanation of culture, understood as an aggregate of numerous individuals' actions and their unintended consequences. The aim of the paper is to contextualize the individualism-holism dispute into the Enlightenment and Counter-Enlightenment dispute, and to answer the question why rationalists, agents of transcultural commensurability and advocates of universally applicable, cosmopolitan anthropological science, when writing "against culture," refer to the defense of Enlightenment from Counter-Enlightenment.

Keywords: culture, Counter-Enlightenment, individualism, holism, reason, human nature

Concept de culture entre les lumières et les anti-lumières

Ce travail s'efforce de montrer que les critiques adressées sur le compte du concept de culture depuis les années soixante, et particulièrement les années quatre-vingts du XXe siècle n'ont fait que réactualiser le différend présent dans la discipline depuis au moins la fin de la deuxième décennie du XXe siècle entre, d'une part, ceux des anthropologues qui concevaient la culture comme un système (a) homogène, statique, clos, holistique sui generis « existant » du point de vue ontologique en dehors et au-dessus des individus et qui, les précédant, détermine leur manière de penser et d'agir, qui ensuite dans une étude mono-graphique « représente » et dans le sens méthodologique explique la totalité des vies, des croyances et des comportements de ses membres, et d'autre part, ceux des anthropologues qui concevaient la culture comme (b) du point de vue on-tologique un ensemble « inexistant », fragmentaire, hétérogène, changeant, des actions de nombreux individus qui luttent pour la création, l'interprétation ou la légitimité de ses règles, et dont les désaccords, du point de vue méthodologique, sont pris pour le point de départ d'une explication de la culture conçue comme un agrégat de conséquences non intentionnées des actions de nombreux individus. L'objectif du travail est de contextualiser le différend individualisto-holistique dans le différend entre les lumières et anti-lumières et de répondre à la question de savoir pourquoi les rationalistes, défenseurs de la commensurabilité transculturelle et partisans d'une science anthropologique cosmopolite universellement applicable, lorsqu'ils « écrivent contre la culture », appellent à défendre les lumières des attaques des anti-lumières.

Mots clés: culture, (anti)lumières, individualisme, holisme, raison, nature humaine

Primljeno / Received: 18.01.2019.

Prihvaćeno / Accepted: 5.02.2019.