

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET
Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Nina R. Kulenović

**STATUS OBJAŠNJENJA U RASPRAVI O
NAUČNOM STATUSU
SOCIOKULTURNE ANTROPOLOGIJE**

doktorska disertacija

Beograd, 2014

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Ethnology and Anthropology

Nina R. Kulenović

**THE STATUS OF EXPLANATION IN THE
DEBATE OF SCIENTIFIC STATUS OF
SOCIOCULTURAL ANTHROPOLOGY**

Doctoral Dissertation

Beograd, 2014

Mentor:

dr Miloš Milenković, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Članovi komisije:

dr Miloš Milenković, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Aleksandar Bošković, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Eva Kamerer, docent, Odeljenje za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Aleksandra Zorić, docent, Odeljenje za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

dr Marko Pišev, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Datum odbrane:

Status objašnjenja u raspravi o naučnom statusu sociokulturne antropologije

Apstrakt: Osnovni cilj disertacije jeste da – kroz kombinovanu prizmu istorije antropoloških teorija i metoda, antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije nauka i filozofije nauke – osvetli, problematizuje i preispita status objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji, težeći da osvetli kako osnove za privilegovanje i prihvatanje određenog tipa objašnjenja kao jemca naučnosti antropologije tako i osnove za diskvalifikovanje i odbacivanje određenog tipa objašnjenja, bilo zbog eksplanatornog neuspeha, s jedne strane, ili zbog nelegitimnosti ili nekog drugog neepistemičkog razloga, s druge. Osnovni predmet disertacije je rasprava o naučnom statusu sociokulturne antropologije, koja se u radu posmatra kroz prizmu spora o statusu objašnjenja u antropologiji, kao kontinuirani i nikad formalno neokončani spor oko metoda koji antropologija nasleđuje iz vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka. Osnovna hipoteza istraživanja jeste da postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, u tolikoj meri da se one mogu smatrati neodvojivim, a da je objašnjenje, odnosno eksplanatorni potencijal, tačka konvergencije koja se može iskoristiti za proveru toga da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte i moguće.

Ključne reči: objašnjenje, naučni status, nauka, metodologija etnologije i antropologije, istorija antropoloških ideja, razumevanje, relativizam

Naučna oblast: etnologija-antropologija

Uža naučna oblast: metodologija etnologije i antropologije

UDK: 39:168.3

The Status of Explanation in the Debate of Scientific Status of Sociocultural Anthropology

Abstract: The main objective of the dissertation is to shed light on, problematize and interrogate the status of explanation in socio-cultural anthropology in the combined light of the history of anthropological theories and methods, the anthropology of science, the anthropology of anthropology, the general methodology of science and the philosophy of science. It seeks to elucidate the basis for privileging and accepting a certain type of explanation as a guarantee of the scientific quality of the discipline, as well as the basis for disqualifying and rejecting a certain type of explanation, be it on the grounds of its explanatory failure on the one hand, or lack of legitimacy or some other non-epistemic reason on the other. The main subject of the dissertation is the debate over the status of socio-cultural anthropology as a scientific discipline, which is looked at from the perspective of the controversy over the status of explanation in anthropology as a continual and never formally settled controversy over the method, which anthropology has inherited from the period of academic institutionalization of social sciences and humanities. The main hypothesis of the dissertation is that there is a strong correlation between theoretical and methodological structures, to the point that they may be seen as inseparable, and that explanation, i.e. explanatory potential, is the point of convergence which may be used to test if separation of theoretical and methodological structures is possible at all.

Keywords: explanation, scientific status, methodology of ethnology and anthropology, history of anthropological ideas, understanding, relativism

Field of study: ethnology-anthropology

Subfield of study: methodology of ethnology and anthropology

UDC: 39:168.3

Sadržaj

I Uvod	1
II Ideali naučnosti i slike nauke	17
III Metodološki pluralizam: <i>predmet kao kriterijum razgraničenja između prirodnih i društveno-humanističkih nauka</i>	64
IV Neoscijentizam: <i>za ili protiv?</i>	123
V Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu: <i>implikacije i značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije</i>	178
VI Rasprava o racionalnosti: <i>implikacije i značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije</i>	212
VII Realizam nasuprot antirealizmu: <i>implikacije i značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije</i>	251
VIII Završna razmatranja	301
Literatura	312

I

Uvod

Postoje velike razlike u stanovištu o tome šta čini adekvatno „objašnjenje“ kulture. Ti mnogobrojni načini na koje je objašnjenje konceptualizovano uključuju temeljno različite tačke gledišta o prirodi kulturnog razvoja, koji, povratno, podrazumevaju različite načine posmatranja kulturnih činjenica.

Dž. Stjuard ([1955] prema Restrepo 2000, 23)

Osnovni **predmet** ove disertacije jeste debata o naučnom statusu sociokulturne antropologije, koja će u radu biti posmatrana kroz prizmu spora o statusu objašnjenja u antropologiji, kao kontinuirani i nikad formalno okončani spor oko metoda koji antropologija nasleđuje iz vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka – u okviru kojeg se reprodukuju devetnaestovekovne razlike između *Naturwissenschaft* i *Geistwissenschaft* tradicije, između nomotetskog i ideografskog istraživanja – koji antropologiju latentno prati od vremena njene akademske institucionalizacije, a spojem niza internih i eksternih faktora biva u talasima reaktuelizovan. Rehabilitujući i perpetuirajući devetnaestovekovnu borbu oko metoda, antropolozi su duž disciplinarnog spektra podeljeni na „pozitiviste“ i „antipozitiviste“, „opservacioniste“ i „konstruktiviste“, „naučnike“ i „humaniste“, „naturaliste“ i „antinaturaliste“, „nominaliste“ i „esencijaliste“, „racionaliste“ i „relativiste“, „univerzaliste“ i „partikulariste“, „objektiviste“ i „subjektiviste“, metafizičke, ontološke, epistemološke i teorijske „realiste“ i „antirealiste“, „etičare“ i „emičare“, na one koji teže objašnjenju i one koji teže razumevanju proučavanih fenomena, na nomotetičare i ideografe, na metodološke moniste i metodološke pluraliste, metodološke individualiste i metodološke holiste. Sociokulturni antropolozi koji teže levoj strani gorenavedenih opozicija po pravilu smatraju antropologiju naukom, verujući da upravo one karakteristike do kojih oni drže mogu i moraju stajati u temelju antropologije kao nauke, braneći je od, po naučni status (navodno) destruktivnih, uticaja (navodno) intelektualno neodgovornih i antinaučno nastrojenih antropologa bližih desnoj strani spektra – čije (navodno) nepoznavanje ili nerazumevanje naučne *metodologije* preti da ugrozi naučni status antropologije, čineći antropologiju eksplanatorno ispraznom i društveno neodgovornom disciplinom. Antropolozi koji teže desnoj strani spektra, pak, po pravilu vide prve kao scijentiste čije (navodno) nerazumevanje specifičnosti *predmeta* antropološkog proučavanja vodi (navodno) nekritičkom i podjednako destruktivnom podražavanju metodološkog modela (navodno) preuzetog iz prirodnih nauka. Čini se da filozofi „kad zastupaju *svoje* stanovište [...] svi pokušavaju da teret dokazivanja prebace na svoje

protivnike. I ako je teret dokazivanja na nečijem protivniku, odbaciti njegove argumente čini se dovoljnom odbranom sopstvenog stanovišta“ (Putnam 1975/1976, 177). Isto tako, neretko je isticano da „izrazi 'pozitivista' i 'postmodernista' služe da označe ljude čiji rad ne volimo“ (npr. Hertzfeld, prema: Bošković 2006, 86). Utoliko, ne samo da se u antropologiji na vrlo sličan način perpetuira mehanizam „napada kao najbolje odbrane“ sopstvene pozicije, već se rasprava vrlo često zasniva na nerazumevanju temeljnih pretpostavki tuđe pozicije, na konstituisanju i odbrani sopstvene pozicije u odnosu na *izmaštanu* poziciju protivnika koji figurira kao konstitutivni Drugi.

Antropološke polemike odlikuje neslaganje kad je reč o sopstvenom teorijskom, epistemološkom i metodološkom okviru, te neslaganje o tome šta bi trebalo da bude osnovni predmet i cilj njenog proučavanja – (Kultura? Objašnjenje, razumevanje ili opisivanje kulturnih procesa i kulturno generisanih verovanja? Da li je kultura eksplanandum ili eksplanans? Da li kultura, kao nadindividualna celina, prethodi, nadilazi, nadživljava, oblikuje i determiniše pojedinca, i kojim mehanizmima? Da li je pojedinac sposoban da utiče na kulturnu promenu, i kojim mehanizmima? Šta je uzrok a šta posledica i čemu dati eksplanatorni primat? Da li je moguće pronaći natkontekstualne, natkulturne, atemporalne i transistorijske zakonitosti i da li takav cilj uopšte i treba postavljati? Da li je moguće pružiti kauzalna objašnjenja kulturnih fenomena ili je moguće isključivo razumeti ili interpretirati kulturno generisana i kontekstualno specifična pravila i značenja? Da li je možda u pitanju pseudodilema utemeljena na odveć rigidnom i krutom poimanju „objašnjenja“ i „razumevanja“ i da li je moguć „treći put“? Da li se kulturna pravila i značenja mogu ili moraju posmatrati kao uzroci ljudskog delanja? Da li je možda i ovom slučaju u pitanju pseudodilema? Da li su kulture „nesamerljive“ i da li je moguće „kulturno prevođenje“? Da li su sva verovanja i svekoliko delanje kulturno generisani? Da li su kriterijumi konstrukcije kulturnih verovanja podjednako kontekstualno determinisani? Da li je moguće konstruisati transkulturni i transistorijski most za poređenje i evaluaciju različitih kulturnih verovanja? Da li je „sva nauka etnonauka“? Da li je takve „etnonauke“ moguće međusobno sameriti, kriterijume za njihov nastanak uporediti, a njihova „etnoepistemološki“ generisana saznanja na zajedničkom temelju evaluirati? Da li antropologe uopšte treba da zanima ovo pitanje? Da li kulturu treba da predstavimo, opišemo i objasnimo onakvu kakva ona „zaista jeste“? Da li je cilj antropologije otkrivanje istine? Da li istinu shvatiti kao korespondencijalnu ili kao konsenzusnu? Da li različiti antropolozi na različite načine „pišu“ ili objašnjavaju kulturu? Da li kultura, kao ontološka datost, postoji objektivno i nezavisno od etnografa koji je opisuje ili je ona, kao model ili

kao analitičko, eksplanatorno ili heurističko sredstvo, stvorena u imaginaciji antropologa? Itd.). U odsustvu konsekusno prihvaćenih odgovora na gorepomenuta pitanja, antropologija se osamdesetih godina XX veka našla u „krizi“ metoda i „krizi“ teorija budući da, kako je stav kritičara već zgodno sumiran: „nema metod (etnografiju) zato što ona i nije metod u tradicionalnom smislu reči, [...] i nema teorijski (naučni) autoritet jer ga je samoukinula“ (Milenković 2007, 108). Stoga ću u disertaciji težiti osvetljavanju i preispitivanju unutardisciplinarnih i izvan-disciplinarnih činilaca koji su doprineli tome da se antropologija – od metodološki normirane discipline, uspostavljene na metafizičkom realizmu, korespondencijalnoj teoriji istine i ideji o mogućnosti intersubjektivne provere i evaluacije rezultata istraživanja, čijim se ciljem smatra generisanje teorijom neinficiranih, čvrstih i neupitnih činjenica i opštih zakonitosti – našla u situaciji „užasa“ (Latour 1988, 173) u kojoj je postalo nemoguće ne samo bilo šta objasniti već i bilo šta „istinито“ opisati. Drugim rečima, nastojaću da preispitam kako je spoj internih faktora (metodološko-epistemološki uvidi osnaženi dijalogom sa epistemološkim uvidima eksternalistički orijentisane postpozitivističke filozofije nauke) i eksternih faktora (odsustvo teorijskog, metodološkog i epistemološkog konsenzusa u samoj antropološkoj zajednici u sinergiji sa globalnim društvenim, političkim, ideološkim, etičkim i drugim pritiscima) u istoriji discipline uslovio menjanje i borbu za uspostavljanje slike antropološke nauke. Naime, nastojaću da prikažem kako je objašnjenje u (metodološki naivnoj) slici nauke u kojoj se „činjenice posmatraju kao meso, indukcija kao mašina za kobasice, a nauka kao proizvod provlačenja jednog kroz drugo“ (Jarvie 1967, 232) – redukovano na „epistemološku hipohondriju“, na čijem se temelju postavljaju gotovo paranoidno autorefleksivna pitanja poput „kako neko može da zna da bilo šta što govori o drugim oblicima života zaista i jeste tako?“ (Geertz 1988, 71). U disertaciji ću, stoga, iz perspektive istorije antropoloških teorija i metoda, opšte metodologije prožete perspektivom antropologije same antropologije, nastojati da preispitam koji su to interni faktori i faktori eksterni u odnosu na sociokulturnu antropologiju (ili njihova kombinacija) uticali na ono što se u najdramatičnijem scenariju ispoljava kao konstatovanje „krize“ teorije, predmeta i metoda antropologije, te „krizu“ objašnjenja sociokulturne antropologije i „krizu“ njenog naučnog statusa.

Ukratko, predmet ove disertacije biće razmatranje uloge objašnjenja u sporu oko naučnog statusa sociokulturne antropologije, sa ciljem da se pokaže da li se mogu braniti hipoteze:

- da se tip objašnjenja za koje se tvrdi da antropologija treba ili da sledi, i u svojim istraživanjima primenjuje, nalazi u središtu antropološkog trougla između neretko

oprečno shvaćenih: predmeta, metoda i teorijski postuliranih ciljeva antropologije, da neposredno zavisi od sadržaja i konjunkcije ovih pojmova, kao i od „modelâ naučnosti“ ili „slikâ nauke“ koje su sociokulturni antropolozi sledili;

- da odgovori u velikoj meri zavise pre svega od eksternih faktora u odnosu na sam eksplanatorni mehanizam sociokulturne antropologije, što je i osnovna hipoteza ovog istraživanja;
- da pitanja, koja se u opštoj metodologiji antropoloških istraživanja posmatraju kao metodološka pitanja, jesu vrlo često pitanja koja se u drugim kontekstima (bilo da je reč o drugim disciplinama ili o samoj filozofiji) posmatraju kao:
 - (a) metafizička,
 - (b) socijalno-politička,
 - (c) etička (u smislu primenjene ili proceduralne etike)

Jednostavno formulisano, osnovna **hipoteza** ovog istraživanja jeste ta da postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim, a da je objašnjenje, odnosno eksplanatorni potencijal, tačka konvergencije koja se može iskoristiti za proveru toga da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte i moguće.

Do danas ostaje podložno raspravi, dakle, s jedne strane, šta je zapravo to što antropolozi objašnjavaju ili razumeju (predmet), zašto proučavaju to što proučavaju (cilj) i kako to čine (metod, proklamovani fokus i tip objašnjenja) te, s druge strane, u kakvoj međusobnoj vezi stoje „šta“, „kako“ i „zašto“ (predmet, metod i cilj). Verujem, međutim, da, u slučaju da je situacija drugačija, sporova ne bi ni bilo, a ne bi, stoga, bilo ni potrebe da se upregnu sive ćelije ili na pomenutu temu napiše disertacija. Da postoje jednom zauvek fiksirani sadržaj i odnos ciljeva, predmeta i metoda nauke (nauke uopšte ili posebnih disciplina) za metodološkim preispitivanjima i raspravama ne bi ni postojala potreba budući da bi predmet, metod i cilj neke nauke bili determinisani nekakvom nepromenljivom „stvarnošću“ i atemporalnim „stanjem stvari (po sebi)“ ili bi ih, ne uzimajući u obzir promenljive ljudske potrebe, interesovanja, obim i sadržaj tekućih saznanja, fiksiralo nekakvo telo poput Centralnog Metodološkog Komiteta. Utoliko se slažem sa stanovištem Karla Popera (Popper 2002[1963], 272) da „čak i neki koji, kao ja, ne mogu da prate Kanta do kraja, mogu da prihvate njegovo gledište da eksperimentator ne sme da čeka dok se priroda ne smiluje da otkrije svoje tajne, već da je mora propitivati. On mora unakrsno da ispituje prirodu u svetlu svojih sumnji, svojih pretpostavki, svojih teorija, svojih ideja i svojih nadahnuća. Ovde je, verujem, reč o izvanrednom filozofskom otkriću. Ono

omogućuje da se na nauku, bilo teorijsku ili eksperimentalnu, gleda kao na ljudsko stvaralaštvo, a da se na njenu istoriju gleda kao na deo istorije ideja, koja je na istom nivou sa istorijom umetnosti ili literature.“ Upravo ovakvo poimanje nauke i naučnih ideja dopušta nam da dinamiku (a ne statiku) antropološke metodologije sagledamo uz pomoć istorije antropoloških teorija i metoda, antropologije nauke i antropologije antropologije, posmatrajući antropološku metodologiju kao neotuđivi deo istorije ideja – ideja koje uvek nastaju, održavaju se i transformišu u nekom socio-kulturnom kontekstu. Iz pomenutog ne sledi da je antropološka metodologija manje vredna ili manje „naučna“ od metodologije neke druge nauke. Niti ovakvo sagledavanje antropološke metodologije znači esnafski destruktivno „iznošenje disciplinarnog prljavog veša“ u javnost. To isključivo znači da je, poput svih drugih tvorevina, i metodologija bilo koje nauke (pa i antropologije) jedna u nizu promenljivih ljudskih (kulturnih) tvorevina. „Ako je antropološka aktivnost posredovana kulturom, ona je povratno podložna etnografskom opisivanju i etnološkoj analizi“ (Scholte 1972, 431), a „antropologija, koja od sebe same pravi etnografski problem, nudi praktični uvid u društveni svet koji proučava i kome pripada“ (Herzfeld 1987, x). Verujem da je u disertaciji potrebno pristupiti proučavanju tvrdnji na kojima se temelji i transformiše antropološki metod, a na osnovu svetla koje, u poperovskom vokabularu, bacaju „sumnje, pretpostavke, teorije, ideje i nadahnuća“ antropologa. Ove sumnje, pretpostavke, ideje i nadahnuća crpu iz „društvenog sveta kom antropologija pripada i koji proučava“. Utoliko, u smislu **teorijsko-metodološkog okvira** koji će biti korišćen u izradi doktorske disertacije svoje istraživanje temeljiću na istorijskom istraživanju antropoloških teorija i metoda i eksternalistički orijentisanim pristupima antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije nauka i filozofije nauke. U disertaciji polazim od postobservacionističkog opšteg mesta da su činjenice i teorije cirkularno konstituisane budući da „podaci moraju biti *interpretirani* kako bi služili kao podaci; sirovi podaci su pre nesvarljivi nego hranljivi [...]: ono što podacima daje značaj jeste teorija“ (Kaplan 1984, 34). Polazim od stanovišta da su i problemi, pitanja i ciljevi određene discipline i sami promenljivi teorijski konstrukti,¹ budući da „nijedno istraživanje nije oslobođeno pretpostavki [jer] priroda na naučnikova pitanja odgovara jezikom kojim

¹ Ili, ukoliko neko nije sklon korišćenju reči „konstrukt“, tvrdnju da su problemi „teorijski konstruisani“, moguće je mirne duše zameniti semantički ekvivalentnom tvrdnjom da su problemi „teorijski uobličeni ili formulisani“ ili još jednostavnije – da problemi ne mogu postojati izvan određene teorije ili „problemske situacije“ koja određuje da li je neki problem uopšte predstavlja problem i da li je dovoljno relevantan da bi bio vredan društvene/naučne/disciplinarne pažnje.

naučnik govori“ (ibid. 1984, 26).² Pritom „jezik kojim naučnik govori“ ili teorija, na Popperovom tragu (Popper 1996[1963], 156–157), u disertaciji se shvata veoma široko: „u smislu da obuhvata mitove i sve vrste očekivanja i nagađanja. [Teoriju] nikad koristim u smislu utvrđene [engl. settled] ili dokazane ili etablirane teorije jer mislim da takva teorija ne postoji. Teorija uvek ostaje hipoteza ili zasnovana na pretpostavci. Uvek ostaje nagađanje. I ne postoji teorija koja nije zaposednuta problemima.“

Isto tako, sledim stajališta da „ne postoji esencija predmeta nauke [...] Takozvani predmet nauke nije ništa drugo do konglomerat problema i predloženih rešenja, razdvojenih na veštački način. Ono što stvarno postoji jesu problemi i rešenja i naučne tradicije“(Popper 1977[1961], 91–92); da se metodološka pravila ne mogu utemeljiti ni kao analitički, ni kao empirijski sudovi, već da su metodološka pravila konvencije koje definišu pravila naučne igre. Konvencije pak ne mogu biti ni istinite ni lažne – one mogu biti samo manje ili više plodne (Popper 2002[1935], 32–34; 53). Sledim stanovište da „metod nije algoritam [...] on nas vodi u proceni teorija kad ih već imamo; on nam ne preporučuje kojim putem da krenemo kako bismo došli do teorija onda kad smo bez njih ostali. Ovo je razlog zbog kojeg teorijska kriza postavlja temelje metodološkoj raspravi“ (Jarvie 1975, 256).³ U tom smislu, danas je gotovo opšte mesto da je nauka utemeljena na određenim istorijski promenljivim teorijskim, ontološkim ili metafizičkim stanovištima (ili na skupu pretpostavki, problema, ciljeva i mehanizama njihovog postizanja), bilo da ih označavamo kao paradigme (T. Kun), istraživačke programe (I. Lakatoš), istraživačke tradicije (L. Laudan) ili nekako drugačije. Upravo ovaj element promenljivosti, istoričnosti, tradicionalnosti ili konvencionalnosti jeste ono što samu nauku čini legitimnim domenom proučavanja antropologije nauke i antropologije antropologije. Znanje se stvara, napreduje, zaboravlja se; njegov sadržaj se menja, reaktuelizuje i reinterpreтира; društvene okolnosti, ljudske potrebe i interesovanja se takođe menjaju a ono što je relevantno iz perspektive antropologije nauke i antropologije antropologije jeste upravo način na koji se ljudske (socio-kulturne) potrebe i interesovanja menjaju, kako i zašto se znanje (re)interpreтира na određeni način, te u skladu sa kojim društvenim okolnostima. Pritom, valjalo bi naglasiti da ovaj rad nikako ne bi trebalo čitati kao vapaj za kodifikacijom metodologije. Ne bi ga ni, međutim, trebalo čitati ni kroz prizmu druge krajnosti – kao rad koji nekritički preuzima

² Na primer, „Samoj prirodi je moguće pristupiti na mnoštvo načina (ideja da ne postoji distinkcija između prirode i ljudskih života je jedan način, dok je ideja o njenom nematerijalnom karakteru drugi“ (Feyerabend 1987, 77).

³ Kako primećuje I. Kovačević (Kovačević 2006, 30), „nikada u srpskoj etnologiji nije bilo više tekstova o tome šta je etnologija, koji je njen predmet i kakav joj je odnos sa drugim disciplinama nego u periodu 1955-1975. kada je intelektualno bila mrtva.“

postopozitivističke opise stvarne naučne prakse kao pokriće za odustajanje od svakog regulatornog ideala i zalaganje za potpuni metodološki anarhizam. U meri u kojoj su objektivnost i neutralnost mogući, uložen je napor za pronalaženjem odgovora na tradicionalno antropološko pitanje – u kom kontekstu, na kojim temeljima i sa kojim ciljem neko veruje u nešto (i u šta) a ne za potragom za normativnim odgovorom na pitanje da li antropologija jeste ili nije nauka, uz više no očiglednu napomenu da se, na tragu antropologije nauke i antropologije antropologije, ne proučavaju „tradicionalna verovanja Drugih“, „egzotičnih“ ili „primitivnih“, već verovanja samih antropologa.

U disertaciji sledim autore (vid. npr. Gellner 2003[1973], 68–72) koji smatraju da su problemi koji se javljaju u istraživanju ti koji treba da diktiraju opseg i sadržaj opšte metodologije nauka. Drugim rečima, sledim stanovište da „logičar ne može naučniku prosto da snese ‘tablice zakona’ sa svog aksiomatskog Sinaja“ (Toulmin 1977, 154) tj. stanovište da konkretne discipline nije moguće normirati deduktivno spram modela koji se posmatra kao ispravan metod u okviru opšte metodologije i filozofije nauke (ako takav uopšte i postoji). Međutim, u disertaciji ću nastojati da prikažem da je metodologiju antropoloških istraživanja ipak – iako se to pokušava od vremena akademske institucionalizacije discipline – nemoguće odvojiti od filozofije (nauke)/opšte metodologije. Nastojaću da odbranim tezu da metafizičke, filozofske i teorijske pretpostavke i očekivanja imaju normativno-saznajnu funkciju, diktirajući stavove o tome kakvi su priroda i društvo, kakve entitete oni sadrže i kako im treba pristupiti, na taj način istovremeno i određujući šta se može javiti kao legitimni problem a šta se kao validno objašnjenje datog problema u nekoj disciplini. Kako se nadam da će disertacija uspeti da demonstrira, ovo stanovište ključno je za potpunije razumevanje spora o tome da li *nauku* konstituše njen predmet i njen metod, da li *društveno-humanističke* nauke od *prirodnih* nauka *odvaja* metod ili predmet a *nauku* od *nenauke* metod, spora između metodološkog holizma i metodološkog individualizma, sa njim isprepletanog spora između realizma i antirealizma, pa i u debati o racionalnosti – koji će se posmatrati kao jedni od nosećih sporova o objašnjenju i naučnom statusu antropologije – budući da pozadinske pretpostavke (metafizičke, teorijske, a kako će, nadam se, iz rada biti jasno, vrlo često i socio-političke i etičke), inherentne svim stanovištima, diktiraju kako teorijsku konceptualizaciju predmeta proučavanja tako i cilj, tj. proklamovani fokus i opseg objašnjenja/interpretacije, kao i zalaganje za jedan tip objašnjenja i jednu sliku nauke i delegitimisanje njima suprotstavljenih stanovišta. Sledeći autore poput Tomasa Kuna (1974[1962], 145–237) i Karla Popera (npr. 2002[1935], 209–248), poći ću od stanovišta da mnoga metodološka uputstva ne mogu samostalno pružiti

odgovor na naučna pitanja, te da je mnoga metafizička stanovišta i mnoga pitanja koja tradicionalno pripadaju domenu teorijske filozofije moguće reinterpretirati kao niz metodoloških pravila, kao i da je, shodno tome, rešenje mnogih metodoloških sporova jalovo tražiti u rasplitanju metodoloških čvorova, budući da oni, na kraju krajeva, i nisu metodološki, već metafizički, socio-politički ili etički sporovi zaodnuti u ruho metodoloških sporova. To, naravno, ne znači da metodološka pitanja nisu stvarna pitanja i da ne mogu biti predmet koliko-toliko racionalne rasprave, čak i ako u datom trenutku nisu rešiva. To samo znači da se – budući da metod nije algoritam i ako metodološka pravila shvatimo kao konvencije naučne zajednice (kako se u radu i shvataju), koje nisu ni istinite ni lažne u odnosu na „svet po sebi“ – metodološke rasprave mogu rešiti isključivo istim onim putem kojim su i stupile na snagu: (privremenom) konvencijom naučne zajednice. Pritom, verujem da nije nužno biti pesimista i iz teorijsko-metodološkog neslaganja izvlačiti radikalno pesimističke zaključke ili konstatovati sveprožimajuću „krizu“ budući da, kako je to Kaplan već zgodno sumirao, „Metodološka nesigurnost ne mora nužno biti simptom naučne bolesti. Ona umesto toga može odslikavati sramotu bogatstva [engl. embarrassment of riches] istraživačkih mogućnosti i bol koji je neodvojiv od rasta“ (Kaplan 1984, 38).⁴

Naučna i društvena relevantnost istraživanja. Postavlja se pitanje „da li su eksplanatorni modeli po sebi normativni? Deskriptivni? Ako je prvo slučaj, čemu ovi modeli duguju svoj normativni status? Ako je drugo slučaj, zašto je to važno?“ (Roth 2005, 341). Može se reći da je „odustvo jedinstvenog određenja pojma objašnjenje [...] bruka za filozofiju nauke“ (Newton-Smith 2001, 132),⁵ ali da u isti mah upravo to odsustvo jedinstvenog određenja samog pojma čini objašnjenje „jednom veoma seksi temom“ (Salmon 1997, i). Upravo zato što u okviru filozofije nauke i opšte metodologije nauka, ako ih i shvatimo kao normativne metadiscipline koje bi antropologiju eventualno mogle da snabdeju smernicama za kalibriranje sopstvenog eksplanatornog aparata, ne postoji čvrst konsenzus u pogledu jedinstvenih, neupitnih, transistorijskih, atemporalnih i natkulturnih kriterijuma validnog objašnjenja, pa tako ni jednoglasno usvojena „slika nauke“ (cf. Markus

⁴ Ili, kako je to primetio I. Džarvi (1984, 748) „Najpre, pravljenje grešaka ne bi trebalo da nas obeshrabri. Drugo, tekuće debate ne vode napretku, one jesu napredak. Treće, zašto se plašiti delanja ako ne znamo šta radimo? Prvo, to što ne znamo o čemu pričamo i to što ne znamo šta radimo jeste deo ljudske sudbine. Iz toga ne sledi da su stvari beznadežne, samo da su teške, teže nego što bismo želeli. Postoje, smatram, specifični načini na koje antropološki razgovori i delanje sežu dalje od onoga što oni misle da govore i misle da rade. Ako mogu na to da im ukažem ili ako mogu makar da im ukažem na to da je takvo stanje stvari uopšte moguće, nekakav dijalog može započeti“.

⁵ To, naravno, ne znači da ovakva situacija predstavlja antropolozima veći problem nego, na primer, fizičarima.

1992) koju bi antropologija mogla slediti kao model prema kojem će konstruisati sopstveni eksplanatorni aparat, smatram da je upravo ovakvo odsustvo norme validnog objašnjenja pogodno za sagledavanje načina na koji, i razloga zbog kojih, su sociokulturni antropolozi konceptualizovali objašnjenje kao validno ili kao zalog naučnosti veoma plodan i zanimljiv teren za naučno istraživanje i preispitivanje ili opisivanje toga kako izgleda stvarna, ili kako se misli da treba da izgleda „prava“, naučna praksa. Ako metod nije algoritam i ako ne postoje jednom za svagda propisane „metodološke tablice sa Sinaja“ onda relevantno pitanje nije iznalaženje sadržaja ispisanog na fiktivnim tablicama ili sadržaja *propisanog* algoritma. Ako priroda ili društvo ne govore u svoje ime već ih naučnici propituju „u svetlu svojih teorija, ideja i nadahnuća“ i ako nauku razumemo kao „ljudsko stvaralaštvo“ koje se može posmatrati kao deo „istorije ideja“, ono što je relevantnije jeste pitanje kako i u kom kontekstu se sadržaj tablica ili algoritma izmišlja, zamišlja, kako se o njemu pregovara, te kako se i zašto taj sadržaj menja. Drugim rečima, iz perspektive disertacije relevantno pitanje nije koji je „taj“ metod koji bi antropologiji garantovao naučnost. Pitanje koje disertacija postavlja jeste tradicionalno antropološko pitanje – ko, u kom kontekstu, u skladu s kojim verovanjima i kojim ciljevima veruje u „u taj“ a ne neki drugi metod, te zašto i čime svoje tvrdnje brani.

Ne samo da je pitanje objašnjenja u debatama o naučnom statusu antropoloije intelektualno stimulatívno, već razlog leži i u tome što, ovom pitanju posvećena, ne postoji sistematska naučna studija – kako u domaćoj, tako ni u inostranoj stručnoj literaturi. Kad je reč o **stanju naučnog područja** u kojem se radi doktorska disertacija, postoji obimna literatura na temu objašnjenja: od ranih pokušaja formalizacije naučnog objašnjenja u društvenim naukama (npr. Hempel 1942) do savremenih studija koje pružaju kritički osvrt i iscrpan uvid u hronološki razvoj, strukturu, dinamiku i transformaciju pojma naučnog objašnjenja (npr. Salmon 2006). S druge strane, postoji izvestan broj studija koje su posvećene objašnjenju u društvenim naukama (npr. Little 1991), preglednih studija posvećenih filozofiji društveno-humanističkih nauka (npr. Turner & Roth 2003; Turner & M. Risjord (ur.) 2007, Rosenberg 2008; Jarvie 2011). Kad je reč o antropologiji, na interdisciplinarnom preseku antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije i filozofije nauke, postoje brojne istorijsko-metodološke studije Miloša Milenkovića. Na internacionalnoj sceni najsystematičnije studije i članci dolaze iz pera Poperovih učenika i racionalistički orijentisanih autora: Ijana Džarvija (Ian Jarvie) i Ernsta Gelnera (Ernest Gellner), te Melforda Spajroa (Melford Spiro), koji na direktan ili indirektan način raspravljaju status naučnosti sociokulturne antropologije i status

objašnjenja u sporu o njenom naučnom statusu. Međutim, ne može se reći da pred čitaocima, kako na domaćoj tako ni na internacionalnoj naučnoj sceni – izuzev nekoliko relativno sistematičnih zbornika ili knjiga posvećenih filozofiji društveno-humanističkih nauka i velikog broja razbacanih tekstova koji se ovom temom bave u prolazu – postoji studija koja bi ponudila sistematičan uvid u to na koji je način moguće posmatrati status objašnjenja u sporu o naučnom statusu sociokulturne antropologije, što je trend čijem bi menjanju ova disertacija mogla doprineti. Utoliko, svoje istraživanje posvetiću proučavanju kako reprezentativnih radova sociokulturnih antropologa koji su određene pojave, fenomene ili procese nastojali da objasne, tako i razmatranju radova onih autora koji su, pre svega na inderdisciplinarnom preseku antropologije i opšte metodologije, nastojali da problematizuju pojam objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji i naučni status discipline ili koji su pokušavali da odbrane određeni tip objašnjenja kao eksplanatorniji ili validniji, a određenu sliku nauke kao utemeljeniju.

Pored intelektualne i naučne relevantnosti, pitanje objašnjenja u debatama o naučnom statusu sociokulturne antropologije, s druge strane, ujedno je i društveno veoma relevantno pitanje. Ako je nauka sociokulturno legitimisana kao kognitivno najpouzdaniji mehanizam tumačenja, saznavanja ili objašnjavanja stvarnosti, onda je problematizacija statusa objašnjenja u debati o naučnom statusu sociokulturne antropologije, povezano sa njenim društvenim kredibilitetom, institucionalnom organizacijom i finansijskom utemeljenošću – što direktno pokazuje relativno svež primer kontroverze koja je nastala povodom odluke o izmeni u dugoročnom planu AAA. Iako se pitanje da li je antropologija nauka, prisutno gotovo još od vremena akademske institucionalizacije discipline, na prvi pogled možda može učiniti potrošenim i danas deplasiranim, kada je 2010. godine Izvršni odbor Američke antropološke asocijacije (AAA) odlučio da iz svog dugoročnog plana izbaci svaki vid određivanja antropologije kao nauke, pokrenula se čitava lavina komentara i uzavrelih rasprava. Naime, tada je stavka da je „cilj Asocijacije unapređivanje antropologije kao *nauke* koja proučava čovečanstvo u svim njegovim aspektima [...]“ zamenjena stavkom da je „cilj Asocijacije unapređivanje javnog *razumevanja* čovečanstva u svim njegovim aspektima [...]“.⁶ Ta odluka je izazvala bojazan da je to „samo još jedan korak ka pretvaranju antropologije kao nauke u ezoteričnu granu novinarstva“ (Dreger 2010) i strepnju da će, „ako se koreni [antropološke tradicije ukorenjene u nauci] osuše ili odseku,

⁶ Kurziv je moj. Potragu za materijalom i bibliografskim odrednicama koje čine okosnicu rasprave, moguće je započeti na <http://poroi.grad.uiowa.edu/sites/poroi.grad.uiowa.edu/files/anthropology%20debate3.pdf> [pristupljeno 12.4.2014]

antropologija izgubiti svako ozbiljnije pravo na intelektualnu pažnju, a možda čak i na svoj identitet kao discipline. Lišena svoje naučne osnove, antropologija neće biti ništa više do putopisno štivo, povremeno prošarano nametljivim političkim reklamerstvom i teorijskim nejasnoćama“ (Wood 2010). Više no očigledno, „da pripadnici AAA nisu smatrali da je u antropologiji ‘nauka’ važna, izmene dugoročnog plana ne bi bile nimalo sporne“ (Peregrine 2012, 593). Utoliko je belodano ne samo to da je pitanje da li je antropologija nauka više nego živo i aktuelno i da su tvrdnje koje iznosi antropolog legitimizovane ne samo istinitošću (ili nekim drugim internalističkim kriterijumom vrednovanja naučnih iskaza), već su i socio-kulturno (eksterno) legitimizovane naučnim autoritetom. Pritom, čini se da je opšta atmosfera rasprave koja je pokrenuta odlukom AAA iznova grozničava, kao da nad glavama antropologa još jednom leluja već viđeni oblačak na kojem je ispisano da je „antropologija oduvek bila proučavanje ljudi u krizi od strane ljudi u krizi“ (Scholte 1971, 777), da se još jednom vode već konstatovani „isfabrikovani ‘ratovi’ između izmišljenih boraca u sporu oko veštačkih problema (materijalisti vs. idealisti, univerzalisti vs. relativisti, naučnici vs. humanisti, realisti vs. subjektivist), već [da postoji] i opšti i samopovređujući skepticizam u pogledu antropološkog poduhvata u celini [...]“ (Geertz 2002, 10–11), te da se perpetuira lepljenje iznošenih devetnaestovekovnih etiketa koje antropologe duž disciplinarnog spektra polarizuju na naučnike koji objašnjavaju i humaniste (nenaučnike? antinaučnike?) koji razumeju proučavane fenomene. Budući da je u jednom od epiloga pomenute rasprave, čiji je pokretač bilo brisanje odrednice „nauka“, zaključeno da „jedan od najvećih problema jeste taj što nemamo etnografiju onoga što antropolozi veruju kad je reč o sopstvenoj disciplini“ (Lende 2010) a da je cilj disertacije osvetljavanje uverenja antropologa o tome šta čini predmet, cilj i metod discipline, te u kakvoj oni međusobnoj vezi stoje u etnoeksplikacijama samih antropologa, nužno je upravo sakupiti takvu etnografiju.⁷

Osnovni cilj disertacije jeste, dakle, da – kroz kombinovanu prizmu istorije antropoloških teorija i metoda, antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije nauka i filozofije nauke – osvetli, problematizuje i kritički preispita pojam objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji, težeći rasvetljavanju razloga za privilegovanje i prihvatanje određenog tipa objašnjenja kao (navodnog) jemca naučnosti antropologije. Uz

⁷ Ovde naravno nije reč o tradicionalnom antropološkom odlasku na „teren“ na kom bi se etnografija skupila „posmatranjem sa učestvovanjem“, već o terenu koji je shvaćen iako kao kabinetski i teorijski rad, što ga ne čini ništa manje „stvarnim“ niti manje „terenom“ (cf. Jarvie 1967; Ivanović 2005).

to, disertacija teži osvetljavanju razloga za diskvalifikovanje i odbacivanje određenog tipa objašnjenja zbog eksplanatornog neuspeha s jedne strane, ili zbog nelegitimnosti ili nekog drugog neepistemičkog razloga, s druge. U tom svetlu, nastojaću da preispitam na osnovu čega, i zbog čega, su metodolozi sociokulturne antropologije ili praktikujući sociokulturni antropolozi onda kada pišu metodologiju tvrdili da antropologija kao nauka treba da bude konstituisana, kako je ustrojen njen teorijski, metodološki i epistemološki okvir, kao i kako su i na osnovu kojih argumenata antropolozi tvrdili da antropologija može ili treba da objasni predmet sopstvenog proučavanja, prema tome šta su smatrali da čini osnovni domen ili primarni cilj njihovog proučavanja.

U radu ću poći od hipoteze da se tip objašnjenja za koje se tvrdi da antropologija treba da sledi i u svojim istraživanjima primenjuje, nalazi u središtu trougla između fluidnih i neretko oprečnih shvatanja predmeta, metoda i teorije antropologije i da neposredno zavisi od sadržaja i konjunkcije ovih pojmova, kao i od „modelâ naučnosti“ ili „slikâ nauke“ koje su sociokulturni antropolozi sledili. Kako nas je istorija antropologije odveć dobro naučila, noseći koncept discipline – kultura – menjao se kako na empirijskom nivou (društvo i kultura se de fakto menjaju), tako i na teorijskom nivou: Šta je kultura? Da li je ona eksplanandum ili eksplanans? Da li je homogena ili heterogena, konsenzusna ili konfliktna? Da li kultura „stvarno“ postoji (i gde: „u glavi“? „u umu“? u kartezijanskoj epifizi? u hipokampusu? u simbolima? u kulturnim pravilima ili normama? u „obliku života“ ili „jezičkoj igri“? na nekom sedmom mestu?) ili je ona pak model, konceptualna, heuristička i eksplanatorna alatka antropologa stvorena „u glavi“ antropologa? itd.) (v. npr. Keesing 1974; cf. Sahlins 1999; Borofsky 2001; Briggs 2002; Goodenough 2003). Iako se možda na prvi pogled može tako učiniti, ovde nije reč o čisto metafizičkom pitanju ili pitanju koje bi pripadalo domenu spekulativne filozofije budući da su „kako ciljevi, tako i sredstva etnografije pod uticajem koncepta kulture koji se u praksi usvaja“ (Aunger 1999, 93). Kako su nas filozofsko-metodološke problematizacije istorije antropoloških teorija i metoda naučile, „kako se koncept kulture razvijao tokom XX veka, tako se s njim menjao i etnografski metod [te se] na epistemološka pitanja o etnografiji ne može odgovoriti gubeći iz vida konceptualna ili metafizička pitanja o kulturi“ (Risjord 2007, 400). Kako nas je antropologija antropologije dodatno naučila, cilj istraživanja može konstituisati predmet istraživanja (v. npr. Milenković 2003, 103–126), a neepistemički činoci, poput vrednosti, mogu postati konstitutivni za metod, opseg i fokus objašnjenja (Risjord 2000). Kako nas je savremena eksternalistička filozofija nauke doučila – budući da je lista potencijalnih naučnih pitanja i njima odgovarajućih objašnjenja neiscrpna, nužno je imati određeni

kriterijum epistemičke relevantnosti, te su varijabilne i kontingentne, moralne i socijalne, praktične i teorijske vrednosti inherentne naučnoj praksi (v. Kitcher 2001, 63–82). Pritom, na ovom bi mestu valjalo podvući i to da prethodni uvidi niukoliko nisu svojstveni isključivo metodologiji društveno-humanističkih nauka zbog (navodne) osobenosti predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka: kako u društvenim tako i u prirodnim naukama, naučnici svoje istraživanje nikad ne započinju uopštavanjem iz postojećih činjenica, već pružaju odgovore na već postojeća, prethodno ili trenutno, teorijski uobličena pitanja. „Analiza ili objašnjenje, bilo da je reč o nauci ili o humanistici, mogu otpočeti samo ukoliko je neka interpretativna (teorijska, konceptualna) tačka posmatranja već usvojena – tako da je pitanje, bilo da je to pitanje određene analize ili objašnjenja, već čvrsto ustanovljeno; [to pitanje] uzima zdravo za gotovo prethodno pitanje, bez obzira na to da li je tačka gledišta sa koje se ono postavlja prihvatljiva“ (Toulmin 1982, 110).

Kako bi se preispitalo to da li se, i na kojim osnovama, smatra da antropologija jeste ili nije nauka, te pitanje da li se antropologija posmatra kao disciplina koja bi trebalo ili ne bi trebalo da bude nauka, verujem da je nužno razmotriti nešto šire rasprave koje postoje od vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka u kasnom XIX veku. Stoga, u II i III poglavlju, razmatraće se pitanje da li (eventualni) drugačiji ontološki status predmeta proučavanja društvenih i prirodnih nauka za sobom nužno povlači i metodološke razlike među disciplinama ili je pak predmet proučavanja posve nebitan za naučni status – u skladu s tvrdnjom da naučnost *ne* zavisi od *predmeta* proučavanja, već od formalizaciji podložne, adekvatno normirane i dosledno primenjene *metodologije*. Poglavlje V, koje se bavi eksplanatornim primatom metodološkog individualizma ili metodološkog holizma podrobnije će se pozabaviti devetnaestovekovnom borbom oko metoda (*Methodenstreit*), koja se u radu posmatra kao zametak rasprava o naučnom statusu antropologije, usredsređujući se na rasvetljavanje stanovišta da rasprave koje se neretko čitaju kao da su svojstvene antropologiji, zapravo nisu svojstvene antropologiji već su podjednako zastupljene i u širim razmatranjima filozofije i opšte metodologije društveno-humanističkih nauka. Poglavlja II, III i V imaju za cilj da, uz kritički osvrt na (nominalno) metodološke rasprave u samoj antropologiji, pokažu se veliki deo metodoloških rasprava u antropologiji ni ne može rešiti nadajući se da je moguće osloniti se na filozofiju nauke i opštu metodologiju nauka, budući da odsustvo konsenzusa u ovim disciplinama onemogućava antropolozima da na ovom mestu zaista i pronađu atemporalni i vankontekstualni metodološki algoritam koji bi antropologiji mogao zajemčiti naučni status.

Iako se se struktura rada mogla rasporediti hronološki, verujem da ovakvo strukturisanje ne bi doprinelo logičnijoj ili koherentnijoj sisematizaciji građe budući da, u svim u disertaciji razmotrenim raspravama, nije reč o jednolinijskoj, jednosmernoj i jednodimenzionalnoj progresiji jednog načina mišljenja, već je reč o čitavom klupku tesno isprepletenih pitanja, čiji sadržaj može biti sličan a forma promenjena (ili obratno), te o čitavom nizu međusobno isprepletenih problema i pitanja, koji, srazmerno promeni konteksta, bivaju kružno reaktuelizovani, prepakivani, važni pa zaboravljeni ili skrajnuti, te ponovo aktuelizovani. Verujem da je, kako bi se bolje razumeo značaj rasprava pokrenutih u *Methodenstreit*-u za rasprave o naučnom statusu antropologije, nužno razumeti antropološke metodološke rasprave, te povezati ovaj spor sa stečenim uvidima, pa potom ovaj spor čitati iz perspektive relevantnosti koji on ima u savremenim raspravama o naučnom statusu antropologije. Ovaj spor je moguće adekvatnije razumeti tek kad se osvetle stanovišta o tome zašto se dovodi pod sumnju tvrdnja da je moguće govoriti o metodu kao o algoritmu, povezati te tvrdnje sa onim antropološkim metodološkim raspravama koje su proistekle pre svega iz kognitivne antropologije. Zahvaljujući kognitivnoj antropologiji u unutarisciplinarnom domenu, u antropologiji postaje moguća klica ideje da je o naučnim pravilima moguće govoriti kao o kulturno generisanim i varijabilnim (a ne atemporalnim i kontekstualno neosetljivim) pravilima, te klica koja će, spojem inernih i eksternih faktora, dovesti do rasprave o naučnom statusu discipline, i to pre svega u kontekstu rasprave o naučnom statusu interpretativne antropologije (v. Milenković 2010, 29-71). S druge strane, pokrenuta u kognitivnoj antropologiji, a dodatno podstaknuta rađanjem kritičke antropologije, rasprava o „stvarnosti“, aktuelna još od *Methodenstreit-a*, ulazi na velika vrata u antropološke metodološke rasprave u kojima se, spojem internih i eksternih faktora, rasprava o „stvarnosti“ počinje čitati kroz pitanje naučnog statusa discipline.

Osnovne tačke rasprave o naučnom statusu antropologije, za potrebe uvođenja u problematiku disertacije, ugrubo su skicirane u poglavlju II. Nakon ovakvog uvodnog skiciranja, u istom poglavlju težilo se predstavljanju stanovišta metodoloških monista koji tvrde da je *metod* taj koji garantuje naučnost, dok su u III poglavlju predstavljena stanovišta pluralista koji tvrde da je metod, onakav (ili onakvi) kakvim ga (ili ih) zamišljaju monisti, u društvenim naukama iz različitih razloga neprimenljiv, nepotreban ili heuristički destruktivan. Utoliko, bilo je nužno iz različitih uglova osvetliti tvrdnju o tome kako se metod teorijski zamišlja, kako bi u idućoj fazi bilo što lakše ilustrovati tezu o nerazdvojivosti teorijskih struktura od širih konteksta (metafizičkih, paradigmatičkih, socio-kulturnih, ekonomskih, ideoloških, ličnih, itd.). Za ilustraciju ovih stanovišta, kao posebno

zgodan primer poslužila je rasprava između eksplanatornog primata metodološkog holizma i metodološkog individualizma, jedna od rasprava koju je pokrenuo *Methodenstreit*. U poglavlju se nastojalo ukazati na to kako se, pre svega u radu Karla Popera – kome, u pogledu uobličavanja viđenja ciljeva i sredstava antropologije, duguju i mnogi savremeni metodološki monisti (najočigledniji primer je I. Džarvi)⁸ – na poseban način ustrojen metodološki individualizam nastojao normirati kao atemporalni i kontekstualno neosetljiv model kojem bi sve društvene nauke valjale podvrgnuti uprkos tome što se u Poperovom radu metod posmatra kao promenljiva konvencija koja definiše pravila naučne igre. U ovom poglavlju se u težilo ilustrovati stanovište da je ovakva vrsta normiranja u velikoj meri utemeljena na nemetodološkim temeljima i motivisana nemetodološkim pobudama koji su postavljeni izvan delokruga kritičke diskusije te da je, kako u bavljenju samom disciplinom, tako i u metodološkim preispitivanjima discipline, nužno imati u vidu to da su sredstva i ciljevi istraživanja – ciljevi koji su često vannaučni – cirkularno konstituisani. Teza o eksternoj generisanosti metodoloških rasprava i nerazdvoivosti teorijskih i metodoloških struktura dodatno je ilustrovana u poglavlju VII koje je posvećeno raspravi između onih koji zagovaraju primat metafizičkog/naučnog realizma i onih koji zagovaraju primat antirealizma. Teren za adekvatnije razumevanje ove teze pripremaju poglavlja IV, V i VI. Poglavlje IV posvećeno je kognitivnoj antropologiji, poddisciplini koja je, od polovine pedesetih godina XX veka, iznedrena upravo u nastojanju da se antropologija „ponaučni“ tako što bi se „ponaučnio metod“. S druge strane, relevantnost ilustracije osnovnih postavki kognitivne antropologije leži o tome što je kognitivna antropologija kulturu posmatrala kao kontingentni sistem kulturnih pravila. Uvođenjem kulture kao skupa pravila i njihovim proučavanjem po uzoru na druge discipline (ekonomija, lingvistika, kognitivna psihologija) koje su nedostatak zakonitosti iz prirodnih nauka nadomestile pravilima, kognitivna antropologija je zatim pokušala da obezbedi antropologiji naučni status u kontekstu u kojem su se za njega pomenute discipline već bile izborile. Mešanjem antropoloških tradicionalno holističkih interesovanja za kulturna pravila, standarde i norme, koja su dodatno podstaknuta usvajanjem jezika kao metodološkog modela (kognitivna, strukturalna i interpretativna antropologija), nije teško uočiti da je kognitivna antropologija otvorila vrata proučavanju nauke kao kulture, tj. uspinjanju antropologije antropologije i antropologije nauke koje nauku posmatraju kulturu a pravila po kojima „igra naučna igra“ kao kulturna pravila. Pitanje da li je kulturna (i naučna) pravila moguće posmatrati izvodeći

⁸ Džarvi je bio Poperov učenik od 1955. godine, a od 1960. do 1961. je radio i kao Poperov asistent (Jarvie & Pralong 1999, 10).

ih iz nekog pretpostavljenog modela, univerzalne hipoteze, zakona, korelacije ili „nečeg stvarnog“ itd., ili ih je, pak, nužno razumeti sagledavanjem konteksta u kom ta pravila funkcionišu, dobijaju smisao, značenje, funkciju, u kom postaju „racionalna“ ili na nekom temelju odbranjiva, spaja poglavlja posvećena idealima naučnosti (II i III), kognitivnoj antropologiji (IV), raspravi o eksplanatornom primatu metodološkog holizma i metodološkog individualizma (V), te raspravu o racionalnosti (VI). Poglavlje VI se osvrće na raspravu o racionalnosti u kojoj se skicira rasprava između racionalista i relativista, koja se, eksteralizacijom tj. socijalizacijom i kulturalizacijom epistemologije, počela čitati kao rasprava između gotovo svih do tada isprepletenih koloseka širih i užih rasprava. Pitanje da li je racionalnost moguće apriorno postulirati kao univerzalno pravilo, svojstvo ili („stvarnu“) osobinu (naučne ili bilo koje druge kulture), ili je ovu kategoriju, pak, nužno razumeti u svetlu pravila svojstvenih nekom kontekstu (naučne ili bilo koje druge kulturne zajednice), spaja prethodna poglavlja, otvarajući teren za razumevanje rasprava koje se vode u raspravi između metafizičkog/naučnog realizma i antirealizma (VII). Mešajući uvide eksteralističke filozofije nauke i etnografsku građu, rasprava o racionalnosti dodatno je pobudila raspravu o pitanjima „pravila po kojima se igra naučna igra“, pritom mešajući ih sa pitanjima „otvorenih“ i „zatvorenih“ sistema, koja će se, pak, isprepletati s pitanjem „stvarnog“ i „univerzalnog“.

Osnovni zaključak koji se nudi jeste da se veliki deo spora, koji se u antropologiji čita kroz prizmu eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije može, s jedne strane, pripisati epistemološkim čvorovima koji nisu razvezani ni u filozofiji nauke, opštoj metodologiji i filozofiji jezika dok se, s druge strane, koreni dugovečnosti rasprave mogu pronaći u tome što su neretko u pitanju metafizički, socio-politički i etički sporovi koji se – onda kad se raspravljaju implikacije (i temelji) antropološkog rada i onda kad se promišljaju problemi u stvarnom svetu u kojem antropologija nastaje, menja se i koristi, koji treba da opiše, objasni (ili da na njega utiče) – prebacuju na teren metodoloških rasprava u nadi da ih je u tom domenu i moguće rešiti od teorije – i od socio-političkih i etičkih konteksta u kojima ove teorije nastaju, menjaju se i funkcionišu – nezavisnim metodološkim sredstvima.

II

Ideali naučnosti i slike nauke

Oni koji se bave ovim ili onim društvenim naukama preokupirani su problemom metoda; i dobar deo diskusije o tom problemu vodi se oka uprtog u metode naprednijih nauka, pre svega fizike [...] Na primer, svesni pokušaji da se podražava eksperimentalni metod fizike doneli su generacijama [...] ništa drugo do razočarenja koja su proistekla iz ovih pokušaja. Kad se raspravlja o tim neuspesima, pitanje koje se ubrzo postavlja jeste da li su metodi fizike zaista primenljivi na društvene nauke. Nije li možda tvrdoglavo verovanje u njihovu primenljivost odgovorno za žalosno stanje ovih oblasti?

Popper (1985[1936], 289–290)

Odgovor na pitanje „da li je antropologija nauka ili umetnost?“ (Carrithers 1990) predmet je dugotrajne i, čini se, gotovo nerešive antropološke kontroverze koja s manjim ili većim intenzitetom prati antropologiju od njenog osvita. Odgovor na to pitanje zavisi i od odgovora na pitanje šta se i na osnovu kojih kriterijuma podrazumeva pod naukom. Odgovor na to pitanje zavisi i od s prethodnim pitanjem usko povezanog odgovora na pitanje da li fenomenima koje proučava društvena nauka treba pripisati i drugačiji ontološki status, te da li drugačiji ontološki status za sobom nužno povlači i metodološke razlike među disciplinama ili je pak predmet proučavanja posve nebitan za naučni status – u skladu s tvrdnjom da naučnost *ne* zavisi od *predmeta* proučavanja, već od formalizaciji podložne, adekvatno normirane i dosledno primenjene *metodologije*. Poglavlje V, koje se bavi eksplanatornim primatom metodološkog individualizma ili metodološkog holizma, nešto detaljnije će se pozabaviti devetnaestovekovnom borbom oko metoda (*Methodenstreit*) – koja se u radu posmatra kao zametak „krize“ predmeta, metoda i teorije sociokulturne antropologije, kao i „krize“ njenog eksplanatornog aparata, naučnog autoriteta i legitimiteta⁹ – usredsređujući se na rasvetljavanje razloga zbog kojih je borbu oko metoda moguće posmatrati kao temelj (nikad okončanih?) sporova oko objašnjenja i oko naučnog statusa antropologije. U ovom poglavlju biće predstavljeni najvažniji argumenti za i protiv kad je reč o stanovištu da su fenomeni kojima se bave društveno-humanističke nauke kvalitativno iste vrste kao i fenomeni kojima se bave prirodne nauke, razmatraće se pitanje kako razumeti uzročnost u ljudskom svetu, pitanje da li je (i kako zamišljene) metode

⁹ Ili „krize“ koja je u antropološkim metodološkim raspravama (ali i socio-političkim i etičkim raspravama, u smislu pobuda za preispitivanje i u smislu ispitivanja implikacija na određeni način ustrojenog metodološkog okvira discipline) percipirana kao najakutnija u obliku koji M. Milenković, na raznim mestima, određuje kao „troglavu aždaju“ jer u sebi objedinjuje krizu autoriteta discipline, krizu realizma i krizu reprezentacije (v. npr. Milenković 2007, 88-127).

razvijene u prirodnim naukama potrebno preslikati na metodologiju društveno-humanističkih nauka (kako bi one zavredele naučni status?), kao i pitanje da li je to uopšte i moguće bez prevelikih rashoda i učiniti. „Šta čini adekvatno objašnjenje nečijeg delanja? Razlozi za delanje, glasio bi prirodni odgovor. Ali kako razlozi funkcionišu kao deo objašnjenja, to jest, u okviru objašnjenja uzroka delanja? Da li razlozi funkcionišu kao uzroci, na taj način objašnjavajući? Ovde se filozofski pejzaž slama“ (Roth 2005, 339). Da li je ljudsko delanje moguće objasniti „naučno“, ili pak čovekova sloboda izbora onemogućava naučno objašnjenje ljudskog ponašanja? Da li je ljudsko ponašanje moguće objasniti *uzročno*, ili je pak nužno pozvati se na *razloge* čiji se sadržaj ne može prevesti u uzročni vokabular? Kad je reč o namerama, da li je moguće objasniti ljudsko ponašanje ne uzimajući u obzir *značenje*? Da li ljudi rade stvari koje rade zbog značenja koja tim stvarima pridaju, te da li moramo u obzir uzeti značenje i da li nas to primorava da, u skladu s potrebama istraživanja u društveno-humanističkim naukama, konstruišemo posebni, *interpretativni*, metodološki program? Da li ćemo moći da objasnimo ili razumemo, na primer, neki religijski ritual ako nam nije poznato simboličko značenje koje taj ritual ima za ljude koji ga obavljaju? Šta se, na kraju krajeva, i u skladu s kojim kriterijumima, uopšte i podrazumeva pod objašnjenjem ili razumevanjem, na primer, datog rituala? Da li „distinkcija objašnjenje/razumevanje svoje utemeljenje pronalazi u ideji da objašnjenje zahteva zakone – kauzalne ili barem korelacione regularnosti – dok je društveni život obeležen značenjem koje se ne može kroskulturalno uopštiti“ (Roth 2007, 685)? Da li je „uzročnost u društvenom kontekstu isključivo stvar fizičkih svojstava, mehaničkih operacija i interakcija među fizičkim entitetima [te je stoga i] društvena nauka koja objašnjava fizika“ (O’Meara 1997, 400), ili u samom predmetu proučavanja postoji nešto više i kvalitativno drugačije od čiste uzročnosti među fizičkim entitetima, te se možemo voditi E. E. Evans-Pričardovom konstatacijom da „oni koji su se najenergičnije zalagali za to da se socijalna antropologija ugleda na prirodne nauke nisu sprovodili ni bolja ni drugačija istraživanja od onih koji zastupaju suprotan stav“ (Evans-Pritchard 1983[1962], 63)?

Debata sociokulturne antropologije o statusu objašnjenja u disertaciji će se posmatrati kao deo šire debate o naučnom statusu društveno-humanističkih nauka, gde se sreću dve neretko oštro suprotstavljene (i u antropološkoj metodologiji nespojive?) tradicije koje je G. H. Fon Riht plastično označio kao mehanicističku, „galilejevsku“, i teleološku, „aristotelovsku“ tradiciju (Von Wright 1975[1971], 55–87). Stoga će biti predloženi argumenti u prilog tvrdnji da bi antropologija trebalo da bude nauka koja generiše

intersubjektivno proverljivo znanje, pruža objašnjenja (odgovarajući na „zašto?“ pitanja) i traga za kauzalnošću, predviđanjima i opštim zakonima koji upravljaju kulturnim fenomenima, i, s druge strane, argumenti u prilog tvrdnji da se ona mora smatrati disciplinom koja teži (kontekstualno specifičnom?) razumevanju ili interpretaciji koji ne mogu pretendovati na opštu validnost. Da li bi antropolozi, usredsređujući se na antologijsko pitanje „zašto se ovaj ambar srušio?“ ili „da li su blizanci ptice?“ – pitanja koje na koja je, u svojim monografijama o Nuerima i Azandima, nastojao da odgovori Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1976[1937]) a kroz koja se prelamala potonja debata o racionalnosti (v. Wilson 1970; Hollis and Lukes 1982) – trebalo da se pozovu na opšti zakon da se ambari ruše kad ih dovoljno izjedu termiti, a čiji je ovo samo poseban slučaj, ili bi pak trebalo da proučavaju različita verovanja o tome zašto se ambari ruše, verovanja koja ne moraju korespondirati sa stvarnošću i čiji sadržaj i kriterijumi uspostavljanja/opravljanja mogu biti relativni u odnosu na kontekst proizvodnje datih verovanja i dubinska metafizička (ili kulturna) uverenja određene zajednice ili čiji je istinitosni status, na kraju krajeva, sasvim irelevantan¹⁰ – dakle, verovanja čiji sadržaj i kriterijumi opravdanja mogu biti kontekstualno specifični i nepodložni uopštavanju, ali koji će antropolozima pružiti uvid *ne* u to da li je iskaz informanata tačan ili netačan (u smislu, na primer, korespondencije sa nezavisnom stvarnošću), već koji će osvetliti disciplinarno relevantne razloge zbog kojih neko u to veruje pružajući, na primer, uvid u dinamiku društvene integracije? Stoga će biti predstavljene implikacije jednog ili drugog odgovora po tip objašnjenja kojem je poželjno težiti, i implikacije prihvatanja jednog od datih stanovišta u pogledu percepcije eksplanatorne moći i naučnog statusa discipline. Budući da je (eventualno) metodološko razlikovanje prirodnih i društvenih nauka umnogome najtešnje isprepletan s jednim od nosećih pojmova svake nauke – pojmom objektivnosti – nužno je predstaviti stajne tačke s kojih se preispituje da li su kriterijumi objektivnosti postavljeni u skladu s modelom prirodnih nauka prihvatljivi u društvenim naukama; da li objašnjenje

¹⁰ Ili pak, sa stvarnošću onakvom kakvu je poima zapadna metafizika, a na kojoj se utemeljuje i korespondencijalna teorija istine. Raspravi između realizma i antirealizma u kontekstu rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije biće posvećeno posebno poglavlje disertacije. Poglavlje će se posebno usredsrediti na pitanje zašto – budući da je reč o disciplini koja je dobar deo svoje karijere zastupala metodološki agnosticizam u pogledu „stvarnosti ili istinitosti iskaza“ informanata tj. nije ni bila zainteresovana za pitanje da li su nečiji iskazi tačni ili netačni (u smislu korespondencije sa stvarnošću) i da li veštice postoje ili ne postoje, već ko, u kom kontekstu i zašto neko u nešto veruje ili nešto tvrdi te kakva značenja, smisao, funkcije, itd. takva verovanja imaju – se relativizam, u kontekstu otkrića viđen kao metodološka alatka za normiranje istraživanja (i postizanje samerljivosti kultura i objektivnosti istraživanja), počeo posmatrati kao pretnja naučnom statusu discipline. Istraživanja usmerena u ovom pravcu već je sproveo Milenković (2013), koji tvrdi da se relativizam posmatra kao pretnja naučnom statusu discipline zbog antirealističkog pogleda na relativizam.

mora uključiti razumevanje u sadržaj eksplanansa i – ako je odgovor potvrđan – kako konceptualizovati i „razumeti“ razumevanje (da li kao empatičko, semantičko ili nekako drugačije?) te kako proveriti validnost na taj način generisanih (potencijalno različitih ili, još gore, nesamerljivih) interpretacija u kontekstu opravdanja; da li su rezultati istraživanja u društvenim naukama podložni generalizaciji i da li mogu pretendovati na univerzalnu validnost, ili su pak dati rezultati lokalno specifični, validni samo u određenoj prostornoj i vremenskoj tački? Da li je kontekstualno objašnjenje eksplanatorno plodno i naučno legitimno? Sva ova pitanja – u široj metodologiji društveno-humanističkih nauka postavljena su u vreme njihove akademske institucionalizacije, a u antropologiji postavljena od napuštanja evolucionizma – nalaze se u srži disciplinarnih metodoloških rasprava, a na površinu posebno isplivavaju onda kad se raspravlja o tome da li tuđa, na površini nerazumljiva, verovanja i delanja opisati, razumeti, prevesti ili objasniti u svetlu kriterijuma koje postavlja etnograf (etski), ili u svetlu kriterijuma koji važe u lokalnoj zajednici (emski); kojim istraživačkim tehnikama to učiniti; kako postići objektivnost istraživanja, kako proveriti da li je istraživač bio objektivn, i kako proveriti validnost interpretacija – u odnosu na koju i čiju „stvarnost“; da li bi trebalo težiti razvijanju nomotetskih generalizacija (i iz njih dedukovati objašnjenja), ili su pak generalizacije nepotrebno, apriorističko, empirijski neutemeljeno i neeksplanatorno uopštavanje te, shodno tome, istraživački fokus treba usmeriti na kontingentno, lokalno specifično i partikularno, itd.? Da li su idiosinkratična objašnjenja i Objašnjenja? Upravo ova pitanja nalaze se u srcu discipline čija se teorijsko-metodološka dijalektika stvara između „Scile i Haribde“ (Dilley 1999, 12; cf. Herzfeld 1987): između mogućnosti da se proučava (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (i da se iz njega dedukuju objašnjenja) i mogućnosti da se proučava jedinstvenost svake kulture (i iz nje dedukuju objašnjenja). Upravo ovu dilemu E. Gellner (Gellner 1970, 31) označava kao „nerешenu dilemu antropologije“, koja oscilira između „relativističko-funkcionalističkih tvrdnji i apsolutističkih tvrdnji prosvеćenog razuma“. Ono što ću nastojati da demonstriram jeste to da su ove „nerazrešene dileme“, na različite načine raspravljana kao metodološka pitanja i kao pitanja eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline, da se veliki deo nerešivosti, pa i zamornosti rasprave može pratiti do vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka i da pomenuta pitanja nisu isključivo nešto što zamara antropologe ili metodologe antropologije niti je reč o nečemu što bi

trebalo shvatiti kao povod za proglašavanje (eksplanatorne) „krize“ ili atrofiranosti svojstvene antropologiji.¹¹ Pomenuta pitanja – koja su u antropologiji debatovana kao metodološka pitanja i to često pitanja najtešnje povezana s raspravom o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije – podjednako su raspravljana u filozofiji nauke i opštoj metodologiji društveno-humanističkih nauka u kojima nisu ništa manje dugovečna i ništa više epistemološki rešiva (ili, na nivou opšteg konsenzusa najšire naučne zajednice, neproblematična) nego što je to slučaj u antropologiji. Kako će disertacija nastojati da demonstrira, veliki deo nerešivosti koja se u antropologiji čita kao metodološka nerešivost može se, s jedne strane, pripisati epistemološkim čvorovima koji nisu razvezani ni u filozofiji nauke, opštoj metodologiji i filozofiji jezika, dok se, s druge strane, koreni dugovečnosti rasprave mogu pripisati tome što su neretko u pitanju metafizički, socio-politički i etički sporovi koji se – onda kad se raspravljaju implikacije (i temelji) antropološkog rada i onda kad se promišljaju problemi u stvarnom svetu u kojem antropologija nastaje, menja se i koristi, koji treba da opiše, objasni (ili da na njega utiče) – prebacuju na teren metodoloških rasprava u nadi da ih je u tom domenu i moguće rešiti.

Osvrćući se na sporove u opštoj metodologiji, filozofiji nauke i filozofiji jezika, u II i III poglavlju postaviću temelj za razvijanje teze da pretpostavke i zebnje koje leže u temelju antropološke „epistemološke hipohondrije“ (Geertz 1988, 71) i koje, iz nekih uglova posmatranja, stoje u temelju antinaičnih stremljena discipline – a koje antropolozi često smatraju svojstvenim njihovoj disciplini – zapravo nisu svojstvene isključivo antropologiji. Antropologija ih, naime, deli sa opštom metodologijom/filozofijom društveno-humanističkih nauka i filozofijom jezika, a u antropologiji dobijaju u aktuelnosti i intenzitetu prevashodno usled spoljnih činilaca (socio-političkih i etičkih), tj. onih činilaca za koje se tradicionalno smatra da ne bi smeli imati nikakvog uticaja na metodologiju jedne nauke (ili da barem ne bi smeli biti konstitutivni za metod). U ovom i idućem poglavlju ću se pre svega posvetiti hipotezi da tip objašnjenja za koji se tvrdi da bi antropologija valjalo da sledi zavisi od „slike nauke“ u odnosu na koju su antropolozi kalibrirali svoje ciljeve, od konceptualizacije predmeta proučavanja i eksplanatornog uporišta; te hipotezi da su pitanja koja se u opštoj antropološkoj metodologiji posmatraju kao metodološka pitanja zapravo metafizička, socio-politička i etička pitanja. Preliminarni odgovor biće ponuđen u zaključnom potpoglavlju III poglavlja. Iako će o tome biti reči i u ovom i u idućem

¹¹ Epistemološki kvalitativno ista vrsta dileme, važi na primer, i u savremenim studijama istorije i filozofije prirodnih nauka (HPS) u kojoj se podjednako užareno raspravlja pitanje o tome „da li može postojati istorija bez transcendentalnog ‘teorijskog paketa’ koji izmiče istorizaciji?“ (v. Galison 2008).

poglavljju, hipoteza o eksternoj generisanosti metodoloških konflikata i nerazdvojjivosti teorijskih i metodoloških struktura biće podrobnije razvijena pre svega u poglavljju V koje bavi raspravom između metodološkog holizma i metodološkog individualizma i u poglavljju VII koje je posvećeno raspravi između onih koji zagovaraju primat metafizičkog/naučnog realizma i onih koji zagovaraju primat antirealizma.

Pažnja će u ovom poglavljju biti posvećena osvetljavanju argumenata u prilog metodološkom monizmu, dok će u narednom biti posvećena metodološkom pluralizmu. Biće razmotrena stanovišta onih autora koji, sledeći „neopozitivističku“ (Ingold 1988, 32) naturalističku tradiciju, „redukuju epistemologiju na metodologiju“ (Roscoe 1995, 494), uvereni da metod, a ne predmet proučavanja, čini kriterijum demarkacije između nauke i nenauke. Ukoliko, na tragu pobornika (metodološkog) jedinstva (empirijske) nauke, sledimo Milova, Kontova, Hempelova, Neigelova (i do izvesne mere Popperova) stanovišta, tvrdićemo da objašnjenje i predviđanje imaju istu logičku strukturu i u prirodnim i u društvenim naukama¹² i da je, kako bi se postigao napredak u društvenim naukama, nužno konstruisati deduktivno-kauzalno objašnjenje: ljudsko ponašanje i kulturne fenomene je neophodno uzročno objasniti podvođenjem pod opšte zakone koji ih „pokrivaju“, a validnost teorija utvrditi empirijskim posmatranjem na koje, uz to, ne smeju uticati uverenja, predrasude, vrednosti niti bilo koje kategorije naučnika koje bi opaženu stvarnost mogle kontaminirati subjektivnošću. Sagledano sa ovog stanovišta, čak i ako se uvaži činjenica da je, na primer, složenost ljudskog sveta nešto što može stajati kao prepreka na

¹² Tako se na prvi pogled možda ne čini da je tako, objašnjenje i predviđanje se ne mogu izjednačiti. Prema Hempelovom hipotetičko-deduktivnom modelu objašnjenja (Hempel & Oppenheim 1948), tzv. „teza o simetriji“ podrazumeva da je razlika između objašnjenja i predviđanja isključivo pragmatička: u slučaju objašnjenja znamo da se događaj zaista i zbilo, dok je u slučaju predviđanja scenario obrnut: početni uslovi su dati, a posledice koje se još nisu dogodile tek treba utvrditi istraživanjem. Međutim, logička struktura predviđanja je ista kao logička struktura objašnjenja (Hempel 1942, 35–39), pri čemu svako naučno objašnjenje, da bi bilo potpuno, mora istovremeno služiti i kao predviđanje. Hempelov model je pretrpeo brojne kritike (za kratak i jednostavan prikaz v. Newton Smith 2002; cf. Salmon 1989, 11–32). Na primer, iako je teorija evolucije eksplanatorna, ne može se reći da je i prediktivna. Pored toga što je tautološka (prirodna selekcija je preživljavanje najposobnijih, a najposobniji su oni koji preživljavaju), ona ima samo ograničenu moć predviđanja (*ukoliko* se evolucija odigra, ona će biti postupna). U osnovi hipotetičko-deduktivnog modela stoji ideja da je neki fenomen objašnjen ako se pokaže da on predstavlja logičnu, deduktivnu posledicu premisa i pretpostavljenog univerzalnog zakona. Teorija evolucije pokazuje da je neka vrsta nastala kao posledica genetske mutacije, ali ne može da predviti da li će se, i u kom vidu, genetske mutacije pojaviti u budućnosti, koji će se genotipi prekombinovati i koji će događaji uticati na to da se neke vrste tokom vremenom menjaju. Ona u najboljem slučaju može predvideti evoluciju vrste u „povoljnim uslovima“, ali je skoro nemoguće opisati kakvi će to povoljni uslovi biti (v. Popper 1991[1976], 214–229). Kako se pogrdno našalio Toulmin (Toulmin 1977, 152), pozitivistička opterećenost predviđanjem, koje je posmatrano kao osnovni dokaz u prilog kategorisanja nekog znanja kao „naučnog“ (a na uštrb objašnjenja), postaje karikaturalna ako se primeni na stvarnu naučnu praksu utoliko što je „nemoguće reći da je sve predviđanje naučno – inače bi dojavljivači na trkama konja [engl. horserace tipsters] bili naučnici“. Pritom „nije sva nauka prediktivna, inače evolucionari biolozi ne bi bili naučnici“. Zanimljivo je i napomenuti da je, u raspravi sa M. Skrivenom, Hempel – tvrdoglavo nastojeći da očuva legitimnost svog modela objašnjenja – bio spreman da ustvrdi da evolucionarna teorija ništa zapravo ni ne može da „objasni“.

putu ka objašnjenju, predviđanju ili otkrivanju uzročnih pravilnosti u društvenom životu, ili ako se izvesna težina pripiše činjenici da postoje različiti istraživački problemi ili različite istraživačke tehnike u kontekstu otkrića, iz toga ne sledi da je ontološka različitost predmeta proučavanja dovoljna da opravda i metodološku razliku između prirodnih i društvenih nauka tj. da različite discipline treba da se služe i različitim metodima evaluacije svojih rezultata u kontekstu opravdanja. Empirijsku nauku, prema ovom stanovištu, uvek i svuda, čini objašnjenje, predviđanje i provera hipoteza; metod provere hipoteza uvek je i svuda jedan te isti; a objektivnost, empirijska osetljivost, intersubjektivna proverljivost, preciznost i pouzdanost nužno je posmatrati kao promenljive koje su nezavisne od specifičnog predmeta proučavanja ili od istraživačke tehnike.

U ovom odeljku ću – razmatrajući stanovišta o tome da razlika u ontološkom statusu predmeta proučavanja prirodnih i društvenih nauka *ne* nameće ujedno i potrebu za metodološkim pluralizmom – pažnju posvetiti kako argumentima u prilog tvrdnji da bi Hempelovski hipotetičko-deduktivni model objašnjenja, koji kauzalna objašnjenja uzima kao jedina validna naučna objašnjenja, trebalo normirati kao formalni zahtev postavljen svim naukama, dok će se u sledećem poglavlju osvetljavati argumenti kojima se tvrdi da je u društvenim naukama, zbog osobene prirode njihovog predmeta, taj model nemoguće, nepotrebno i naučno/istraživački destruktivno primeniti. Valjalo bi skrenuti pažnju na to da Hempelov model objašnjenja nikako nije ni neproblematičan niti je ta neproblematičnost prošla neopažena u krugovima opštih metodologa nauke. Međutim, kako se nadam da će iz disertacije biti jasno, osnovna logika Hempelovskog modela (validnog/legitimnog naučnog) objašnjenja¹³ i dalje živi kroz njegove neopozitivističke naslednike a veliki deo savremenih problema u vezi sa objašnjenjem/interpretacijom, koji figuriraju kao uporište spora oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa (savremene) sociokulturne antropologije, može se povezati sa uticajem ovog modela bilo na jedan način sagledavanja i formulisanja osnovnog problema, bilo na pokušaj rešavanja pomenutog problema na jedan od načina koji stoje na raspolaganju. Ono što je na kocki, jeste, dakle, pitanje koji će to biti način. Dok metodološki monisti, zalažući se za Hempelovski model objašnjenja ili njegove derivate, veruju da *metod* čini liniju razgraničenja između *nauke* i *nenauke*, metodološki pluralisti, kritikujući prikladnost ili mogućnost primene Hempelovskog

¹³ Pri čemu se suština spora ne može povezati isključivo s vremenom aktuelnosti i rasprave oko deduktivno-nomološkog objašnjenja Hempelovskog tipa – on je, iako veoma uticajna, ipak samo jedna epizoda u metodološkoj istoriji. Ono oko čega se vrti spor zapravo je staro koliko i društveno-humanističke nauke ili pokušaj njihovog metodološkog preispitivanja ili normiranja, a koji, kroz u antropologiji vrlo često odveć krutu opoziciju (naučno?) objašnjenje vs. (nenaučno?) razumevanje, traje do danas.

modela na društvene nauke, smatraju da liniju razgraničenja između *prirodnih* i *društvenih* nauka iscrtava *predmet* proučavanja. Ako pobornici jedinstva nauke svoje tvrdnje temelje na onome što Mark Rijsord označava kao „epistemički monizam“ (tvrdnja da postoji samo jedna vrsta teorijske strukture i jedan oblik utvrđivanja validnosti naučnih teorija, bilo da je reč o prirodnim ili o društvenim naukama), pobornici metodološkog pluralizma su „epistemički dualisti“ (Risjord 2007, 400).¹⁴ Metodološki monisti, kako u opštoj metodologiji nauka tako i u antropologiji, kritikuju metodološke pluraliste, smatrajući da je metodološki pluralizam kontraindikovan jer na taj način nauku nije moguće razgraničiti od nenauke (ili nenauke kakvom je *zamisljaju* monisti),¹⁵ budući da pluralistima nedostaju ne samo istinska naučna objašnjenja (pod čime mahom podrazumevaju kauzalna objašnjenja) već im podjednako nedostaju i kriterijumi intersubjektivne proverljivosti, opovrgljivosti i, posledično – kriterijumi za procenu validnosti interpretacija, pa tako ostaje upitno kako bolju interpretaciju razlučiti od lošije, validnu od nevalidne a naučni iskaz od nenaučnog. S druge strane, metodološki pluralisti, kako u opštoj metodologiji tako i u antropologiji, kritikuju moniste, smatrajući da primena prirodnonaučnih standarda (ili onoga što se *zamislja* kao prirodnonaučni standard) na društvene nauke programski isključuje interpretaciju iz eksplanansa, što dovodi do kontraindikovanosti jer se primenom takvih „scijentističkih“ standarda redukuje istraživački opseg i isključuje upravo ono što je

¹⁴ Neki autori smatraju da nema razlike između prirodnih i društvenih nauka, ali svoju tvrdnju zasnivaju na potpuno drugačijim osnovama. Tako npr. R. Rorti (Rorti 1992[1982], 347–373) smatra da je spor između onih koji žude za objektivnom društvenom naukom (koja dozvoljava generalizacije u galilejevskom stilu, objašnjenje i hempelovsku specifikaciju primera potvrđivanja i opovrgavanja tih generalizacija) i onih koji nastoje da nauku zamene hermeneutikom (koja žrtvuje prethodne karakteristike i teži opisivanju i teleološkom razumevanju) zapravo pogrešno označen kao spor oko metoda. Rorti je smatrao da je korespondencijalna teorija istine manjkava teorija, zasnovana na prosvetiteljskom fundacionalizmu i modernističkoj tradiciji, te da će, kad nestane „zabluda“ o saznanju kao o predstavljanju „rečnika prirode“ (tj. ideja korespondencije s prirodom), nestati i shvatanje o istraživanju podeljenom na zasebne sektore i zasebne sadržaje. Sličnu epistemološku poziciju zauzima i npr. Ž. Bodrijar, kada, razvijajući ideju simulakruma, briše distinkciju između stvarnog i predstavljanja tog stvarnog, budući da simulakrum niti je ukorenjen u neku stvarnost izvan sebe same, niti se na nju odnosi (Dilley 1999, 24). Pored Kuna koji je u antropološkim krugovima jedno vreme bio omiljena filozofska referenca, i Rorti je postao jedna od ikona postmodernizma u antropologiji, i to, prema nekim mišljenjima, u zbrci relativističkog nasleđa, epistemološke naivnosti i političke kritike, u kojoj se iz filozofije preuzeta realistička koncepcija nauke brka s realističkom koncepcijom stvarnosti (v. Milenković 2009) – što se, u sinergiji internih i eksternih faktora i preispitivanja („troglava aždaja“ krize naučnog statusa discipline), neretko čitalo i kao antifundacionalistički skepticizam koji, žrtvujući pokušaj utemeljenja veze između dokaza i objašnjenja, antropologiju čini intelektualno i politički trivijalnom i neodgovornom disciplinom (npr. Wilson 2004; cf. Jarvie 1983; Bunge 1985; Spiro 1986; 1996; Gellner 1992; 2003[1973]).

¹⁵ Kako će biti više reči u ovom i idućem poglavlju *zamisljanje* se – iako je taj element imaginacije, zamišljanja ili domišljanja uvek interesantan antropološkoj metodologiji – pre svega odnosi, na pod (neo)pozitivističkim uticajem generisanu, pretpostavku da razumevanje mora podrazumevati *empatičko* razumevanje (koje se – iako u najboljem slučaju dopušta kao heurističko sredstvo u kontekstu otkrića – delegitimiše kao nevalidna metodološka alatka ili metodološko sredstvo za normiranje istraživanja i proveru/opovrgavanje *naučnih* rezultata). Drugi deo zbrke odnosi se mahom na nerešeno pitanje eksplanatnog statusa i odnosa teleoloških i kauzalnih objašnjenja, kojem je, između ostalog, posvećeno ovo poglavlje u relevantnom i formalizaciji podložnom metodološkom kontekstu.

društvenim naukama zanimljivo i naučno relevantno. Kako je, odgovarajući na Džarvijev napad na simboličku antropologiju, istakao E. Lič: „Džarvi proglašava da je dosadno ono što se meni čini zanimljivim, a fasciniran je onim što meni deluje dosadno“ (Leach u Jarvie 1976, 697).

Hempelov model je pretrpeo kritike u tri talasa relevantna za antropologiju (v. Milenković 2009). Dok ću se na prvi talas (koji stiže iz filozofije nauke u strogom smislu) osvrnuti u meri u kojoj to bude bilo nužno, a drugim se talasom (pobuđenim Kunovom *Strukturom naučnih revolucija*) nešto opširnije pozabaviti u poglavlju posvećenom raspravi o racionalnosti i poglavlju koje se bavi primatom realizma ili antirealizma, u ovom poglavlju ću postaviti osnovu za razmatranje ovog modela i potcrtati ključna mesta koja su bila predmet kritike koja stiže iz filozofije jezika inspirisane poznim delom L. Vitgenštajna, a koja će biti obrađena u idućem poglavlju. Ovakvo težište je odabrano imajući u vidu to da su suštinski sporovi oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije – a koji se poklapa sa širim preispitivanjima u filozofiji nauke i društvenim promenama u „svetu koji se ubrzano menja“ od druge polovine XX veka¹⁶ – od šezdesetih godina XX veka inspirisani kritikom (i odbranom) antropoloških pristupa koji usvajaju jezik kao metodološki model (etnonauka,¹⁷ strukturalna antropologija, interpretativna antropologija).¹⁸ Tada sve intenzivnije počinju da se raspravljaju pitanja pokrenuta kritikom

¹⁶ Kako je to zgodno sumirao M. Milenković (2010, 56-58), „Hladnoratovska klima, rat u Vijetnamu, politička dekolonizacija i socijalne revolucije u značajnom delu teorija kojima se tradicionalno bave antropolozi, pokret za ljudska i građanska prava (afro-američki, feministički, queer i nativistički), raslojavanje dominantsnih pogleda na svet popularizacijom pod-kulturnih vrednosti – sve su to obimno dokumentovani i široko tumačeni konteksti koji su menjali američko visoko školstvo u smislu da ono počinje da ‘odražava američko društvo’, što je nezaobilazni element eksternalističke argumentacije pri objašnjenjima metodoloških promena u disciplini. U skladu sa postepenim pomeranjem metodološkog interesa sa regulacije istraživačkog procesa na kritiku ciljeva, dizajna i implikacija antropoloških istraživanja, krajem 1960-ih i tokom 1970-ih dijagnostifikovani su problemi koji zajedno stvaraju kontekst u kojem će antropologija kasnije i zapasti u krize reprezentacije, realizma i autoriteta - ‘otkrivanje’ nekakvog ‘intrinsicnog’ imperijalizma, rasizma i androcentrizma klasične antropologije. Za razliku od ranijih nastojanja da se zagovaranjem koncepata poput lingvističke/kognitivne relativnosti u pitanje dovede epistemička povlašćenost etnografa na osnovu kritike njihove mogućnosti da razumeju stvarnost proučavanih, u ovoj fazi pod udar kritike došli su društveni status, poreklo i ciljevi discipline kao proizvedene i praktikovane od strane osoba sa određenim društvenim statusom i poreklom ‘pa tako i ciljevima’. Već u prvom koraku istorijsko-metodološke reinterpretacije, jasno je da su ove analize informisane sociologizacijom teorije saznanja i širom politizacijom visokog obrazovanja krajem 1960-ih, dovevši do formiranja *kritičke antropologije*.“

¹⁷ Etnonauka ili kognitivna antropologija, kojoj će biti posvećeno IV poglavlje disertacije, jeste antropološka poddisciplina nastala sredinom pedesetih godina XX veka u okviru američke antropologije. Ona je u raznim kontekstima i kod raznih autora nazivana i nova etnografija, komponentna analiza, etnosemantika i etnografska semantika, te ću ove termine u disertaciji koristiti kao sinonime.

¹⁸ Kako primećuje G. Gorunović (2011, 48-49), „jezički zaokret“, koji se u antropologiji od pedesetih godina odvija u etnografiji komunikacije i etnoluci, pripremio je teren i kritičkoj teoriji/antropologiji i hermeneutičkoj/interpretativnoj antropologiji. „Avangardna‘ generacija američkih antropologa zagovornika ‘nove etnografije’ je ukinula tradicionalnu opoziciju između teorije i etnografije, na taj način što je etnografiju proglasila teorijskim poduhvatom i težila da formuliše njena pravila i metode, kao i da formalizuje reprezentacijske modele. To jest, etnonauka je pribegla formalizaciji (sheme, tabele, grafikovni i algebarski

istinitosti i stvarnosti istraživačkih nalaza. Podstaknuta ranom kritikom „psihološke validnosti“ rezultata generisanih komponentnom analizom u okviru etnonauke,¹⁹ te raspravama u primenjenoj antropologiji i etici antropologije (odakle antropološka debata o istini i stvarnosti i stiže u kulturnu kritiku) (v. Milenković 2007, 90-92); rasprava je dodatno pobuđena kritikama neutemeljenosti „stvarnosti“ na kojoj se zasniva i koju navodno opisuje ili objašnjava strukturalna analiza, objektivnosti (istraživača, istraživačkih tehnika u kontekstu otkrića ili metoda u kontekstu opravdanja, kako u etnolozima tako i u strukturalnoj antropologiji), i zacementirana navodno antinaučnom interpretativnom antropologijom koja je, uz mahom eksterno motivisane feminističke, postkolonijalne i etnoepistemološke kritičke derivacije stanovišta Vitgenštajnom inspirisanih filozofa, (navodno) utrla put kataklizmično antinaučnom postmodernizmu.²⁰ Relevantnost osvetljavanja upravo ovog vida kritike leži u činjenici što antropolozi koji su model jezika usvajali kao metodološki model – a čije navodno nepoznavanje naučne metodologije „branioci nauke“ izdvajaju kao glavnog krivca (kritike su najčešće usmeravane protiv interpretativne antropologije) za eksplanatornu atrofiranost discipline i čije se „antinaučne“ tendencije smatraju presudnim za podrivanje naučnog statusa antropologije (npr. Wilson 2004; cf. Jarvie 1983; Bunge 1985; Spiro 1986; 1996; Gellner 1992; 2003[1973]) – inspiraciju za svoj model nalaze u istom metodološkom i epistemološkom registru iz kojeg su inspiraciju crpili i Vitgenštajnom inspirisani filozofi, a kritike koje se upućuju i jednima i drugima gotovo su istovetne.²¹ Ono što čini jednu od osnovnih razlika jeste to što su implikacije eventualnih epistemoloških nedostataka potpuno drugačije: jezičkim igrama (ili

modeli), dok je etnografija komunikacije predvođena Del Hajmzom prosvetila pažnju tekstovima, žanrovima, retorici i stilu, što je vodilo afirmaciji o značaju samog antropološkog pisanja. Ovaj jezički i lingvistički zaokret pripremio je teren za potonju recepciju hermeneutike (P. Riker, K. Gerc) i kritičke teorije (J. Habermas), kao i književnog i istorijskog ‘dekonstrukcionizma“.

¹⁹ Rasprava oko „stvarnosti“ komponente analize odvijala se od početka do sredine šezdesetih godina mahom u časopisu *American Anthropologist*, a o relevantnosti ove rasprave biće detaljnije pisano u poglavlju IV posvećenom kognitivnoj antropologiji.

²⁰ Posebno poglavlje disertacije biće posvećeno pitanju naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta pre svega kognitivne antropologije koja je pretendovala da formalizuje i operacionalizuje antropološki metod i učini antropologiju Naukom. Poglavlje će pokušaj „ponaučnjavanja“ antropološke metodologije u okviru kognitivne antropologije nastojati da uporedi sa navodno *nenaučnom* interpretativnom antropologijom (koja nikad i nije pretendovala da postane Nauka, tj. da se normira u odnosu na sliku nauke koju su gajili kognitivni antropolozi), težeći da prikaže da (formalizovano i „ponaučnjeno“) objašnjenje koje nudi kognitivni antropolozi nije ništa eksplanatornije od objašnjenja koje nude interpretativni antropolozi; da ovi „naučnici“ i „nenaučnici“ završavaju u istim teorijskim i epistemološkim ćorsokacima; te će biti osvetljeni temelj i relevantnost svih pitanja koja pokreće rasprava oko naučnosti i objektivnosti kognitivne antropologije i „stvarnosti“ na koju se ona oslanja ili koju pretenduje da opiše, razume ili objasni.

²¹ Osvetljavanju stanovišta da su kritike istovetne i da se mogu svesti na nerešene (metafizičke) sporove filozofije, koji se pre svega usled eksternih (socio-političkih i etičkih) pritisaka čitaju kao metodološki sporovi i sporovi (navodno) inherentni eksplanatornom aparatu antropologije, biće više reči pre svega u poglavlju VII koje raspravlja primat metafizičkog realizma ili antirealizma.

elektronima) je svejedno jesmo li njihova verovanja opisali kao iracionalna i jesmo li ih pogrešno predstavili u monografiji koju čita naučna zajednica ili zainteresovana publika,²² dok živim ljudima koji „jezičke igre i igraju“ i koji su predmet etnografskih monografija, ne mora biti svejedno. Utoliko politički, etički i ideološki činoci eksterni u odnosu na samu disciplinu utiču na sve intenzivnije metodološko-epistemološko preispitivanje, što je neretko praćeno nadom da će se rasplitanjem epistemoloških čvorova rasplesti i politički čvorovi. Onda kad antropolozi „prepoznaju političke, moralne i epistemološke implikacije činjenice da su nauke deo procesa i sistema koje proučavaju, i da posmatrač istovremeno i stvara i utiče na ljude i fenomene koje proučava“ (Scholte 1971, 784),²³ disciplinarna refleksivnost postaje sve češća, pa katkad i naučno katatonična jer se i sve češće nailazi na pitanja poput pitanja „kako neko može da zna da bilo šta što govori o drugim oblicima života zaista i jeste tako?“ (Geertz 1988, 71).

Međutim, ono što ću nastojati da pokažem jeste to da filozofski problemi koji se tiču (najboljeg puta do) otkrivanja značenja koja postoje „u drugim oblicima života“, prevođenja značenja s jedne kulture na drugu i provere adekvatnosti datog prevođenja – problemi koji stoje u srži rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije – postavljeni su, i ostali nerazrešeni, još u borbi oko metoda.²⁴ Pritom, spor između „galilejevske“ i „aristotelovske“ tradicije, pronaturalističke i antinaturalističke tradicije ili, u krajnjoj liniji, spor između antropologa koji teže objašnjenju (*Enklären*) i onih koji teže razumevanju (*Verstehen*), iako začet još u radovima Vilhelma Diltaja i drugih devetnaestovekovnih nemačkih filozofa (v. Feest 2010), zapravo je spor koji, u različitom ruhu i različito imenovan, čini srž mnogih tesno povezanih sporova koji nisu aktuelni samo u antropologiji, već prožimaju čitavu filozofiju društveno-humanističkih nauka. Pitanje eksplanatornog primata objašnjenja ili razumevanja, naime, stoji u tesnoj vezi s raspravama čiji je osnov položen još u XIX veku, a koje su i danas vrlo aktuelne i ostaju lišene šireg konsenzusa (v. npr. Udehn 2001): u raspravama o logičkom statusu teleoloških i kauzalnih

²² Ili barem ljudi misle da je tako.

²³ Valjalo bi napomenuti i to da niti je isključivo antropologija, niti su isključivo društveno-humanističke nauke suočene s problemom implikacija sopstvenog rada. Da se poslužimo drastičnim primerom, daleko od toga da među fizičarima nije bilo preispitivanja odgovornosti naučnika koji su svojim naučnim otkrićima, onda kad se ona instrumentalizuju na određeni način, posredno doveli do smrti stotina hiljada ljudi (v. npr. Hajzenberg 2009[1969], 174–213). Ukratko, „[...] Pošto i samo naučno istraživanje socijalnih problema utiče na socijalni život, nije moguće da sociolog, svestan tog uticaja, zadrži stav tipično nezainteresovanog i objektivnog naučnika. No, ovde nema ničeg što bi važilo samo za sociologiju. Fizičar ili inženjer su u istom položaju. I onaj koji nije sociolog, može da shvati da otkriće novog aviona ili rakete može imati ogromnog uticaja na društvo“ (Poper 2009[1957], 158).

²⁴ Borba oko metoda biće posebno obrađena poglavljem koja preispituje raspravu oko eksplanatornog primata metodološkog holizma ili individualizma.

objašnjenja, objašnjenja koja se pozivaju na razloge i koja se pozivaju na uzroke, što je pitanje „koje nikad nije potpuno rešeno“ (v. npr. Risjord 1999; Turner 2003; Roth 2005; Risjord 2005), te u sporovima oko eksplanatornog primata metodološkog individualizma ili metodološkog holizma (v. Udehn 2001). Ti su problemi ugrađeni u antropologiju od doba napuštanja evolucionizma, gurnuti pod tepih u funkcionalizmu, ali su, kako primetio B. Vilson, priređujući zbornik *Racionalnost*,²⁵ suštinski ostali nerešeni (Wilson 1970, viii). Ovi problemi su, dakle, ostali nerešeni i sedamdesetih godina, u vreme kad počinje glavni tok rasprave o naučnom statusu antropologije; kulminiraju sedamdesetih i osamdesetih usvajanjem jezika kao metodološkog modela kad će neretko biti tumačeni kao znak eksplanatorne atrofiranosti discipline, kao boljka proistekla iz loše naštimentovane metodologije povezivane s navodno antinaičnim pristupima ili kao u osnovi krivo postavljen pokušaj normiranja antropološke metodologije u odnosu na neadekvatan metodološki model (npr. jezik) (v. npr. Briggs 2002). Međutim, verujem da su u pitanju problemi koji nisu karakteristični ni samo za antropologiju, a ni samo za pristupe koji usvajaju model jezika kao metodološki model: u pitanju su epistemološki problemi koji se ciklično javljaju u svim oblastima filozofije društveno-humanističkih nauka, a u antropologiji uzburkano isplivavaju na površinu u talasima, i to pre svega usled faktora koji su eksterni u odnosu na samu antropološku metodologiju koja je predmet spora – što je i jedna od osnovnih hipoteza disertacije.

2.1. Opšta skica rasprave

O kontekstima, zakonima i kontekstima konteksta

Konteksti su, naravno, naši vlastiti izumi. Oni su proizvoljno odabrane tačke gledišta s kojih posmatramo i razmatramo stvarnost; oni su oblici, kanali, takoreći, u kojima 'naukujemo'²⁶

L: Vajt (White 1938, 378)

Borba oko metoda započeta krajem XIX veka, u vreme kad su se društveno-humanističke nauke probijale i kad su priznanje za svoje domete nastojale da dobiju tako što bi podražavale metod u domenu filozofije nauke već priznatih prirodnih nauka, čini se

²⁵ Zbornik *Racionalnost*, uz zbornik *Racionalnost i relativizam* koji su priredili M. Holis i S. Luks (Hollis & Lukes 1982) jesu zbornici najvažnijih radova koji su uključeni u raspravu o racionalnosti.

²⁶ Ovaj citat u originalu glasi „The context are, of course, devices of our own making. They are arbitrarily selected points of view from which we regard and consider reality; they are the forms, the channels, so to speak, within we science.“

da i dalje traje, „perpetuirajući isfabrikovane ‘ratove’ između izmišljenih boraca u sporu oko veštačkih problema (materijalisti vs. idealisti, univerzalisti vs. relativisti, naučnici vs. humanisti, realisti vs. subjektivisti), [pri čemu postoji] i opšti i samopovređujući skepticizam u pogledu antropološkog poduhvata u celini“ (Geertz 2002, 10–11), a lepljenje već izraubovanih etiketa neretko polarizuje antropologe duž disciplinarnog spektra na one koji objašnjavaju (naučnike?) i one koji razumeju (humanisti? nenaučnike? antinaučnike?) proučavane fenomene. Stroga polarizacija antropologije na nauku (koja teži objašnjenju) i nenauku (koja teži razumevanju) i dalje je sasvim živa, odslikavajući jedno od uvreženih stanovišta da „razumevači razumeju shvatajući ono što drugi rade ili vrednuju i zašto rade to što rade ili vrednuju to što vrednuju. Objašnjenje smešta ono što se nastoji objasniti u opštu kauzalnu strukturu sveta; objašnjavači objašnjavaju identifikujući opšte kauzalne procese koji su na delu u datom slučaju. Objašnjavači proučavanje ljudi kao društvenih bića shvataju kao produžetak proučavanja ljudi kao prirodnih objekata. Razumevači poimaju društvene nauke kao *sui generis*, kao domen proučavanja ne-prirodnih objekata koje konstituišu vrednosti i interesi. Sposobnost raščlanjivanja iskustva kategorijama koje stvaramo jeste ono što nas po svoj prilici razdvaja od ostatka prirodnog sveta“ (Roth 2003, 311). Zadržimo se stoga na rasvetljavanju razloga zbog kojih objašnjavači smatraju da treba da objašnjavaju, a razumevači da razumeju.

Težnja ka zasnivanju društvenih nauka kao metodološki razdvojenih od prirodnih nauka bila je uslovljena brigom zbog neprimerenosti normiranja društvenih nauka u skladu s konceptom objektivnosti kakav je bio uvrežen u prirodnim naukama. Kako primećuje M. Milenković (2007, 103-104), „Iako je objektivnost nekada bio ključni pojam metafizike (filozofske discipline koja pokušava da nam objasni kako je konstituisan svet), objektivnost je tokom dvadesetog veka postala ključni pojam društvenih nauka, pošto je osobe zainteresovane za meta-praktične aspekte bavljenja naučnom produkcijom zainteresovalo kako da pomire subjektivna ili individualna iskustva o ljudskom svetu (posebno kad se bave etnografijom) s pokušajem da objektivno opišu ili objasne postupke, uverenja ili navike drugih, pod pretpostavkom sličnih, subjekata [...] Kada se priča i piše o tome ko je objektivn a ko nije, uglavnom se ima na umu da bi takva priča mogla da važi za sve ljude, i specifično, za sve društvenjake, a onda i za sve antropologe, kao da ni sama ideja objektivnosti nije prozvedena u nekom specifičnom kontekstu, u nekoj kulturi, pa usvojena i razvijena u trećoj, ili u istoj toj samo u promenjenim okolnostima...A sve nedoumice o pozitivizmu, realizmu i objektivnosti zapravo su nedoumice o tome da li mi, kao ljudi i kao

antropolozi, možemo da razdvojimo činjenice od teorije i ponašamo se kao racionalni naučnici.“

Teret dokazivanja opravdanosti metodološkog pluralizma, kako se monistima čini, počiva na uverljivosti argumentacije metodoloških pluralista jer se neretko smatra da „podela sveta na dva ontološki nesamerljiva dela – neprirodni i prirodni – značenjski i neznačenjski – zahteva uverljivo opravdanje [...]. Navodni problem, koji počiva u osvetljavanju pitanja zašto ljudi rade ono što rade postoji isključivo pod pretpostavkom da ljudi dele neki prethodno ustanovljeni okvir verovanja i motiva“ (Roth 2003, 312, 326). Osvrnimo se stoga na argumente u prilog metodološkom pluralizmu, koji će biti dodatno osvetljeni u idućem poglavlju. K. O. Apel (Apel 1984, 2) ističe da je distinkciju između objašnjenja i razumevanja, kao liniju razgraničenja između prirodnih i društvenih nauka, prvi put, 1868. godine, upotrebio Johan Drojsen. Drojsen je verovao da je, u odnosu na objekat i prirodu ljudske misli, moguće ustanoviti tri različita metoda: spekulativni (formulisan u filozofiji i teologiji), matematički ili fizički, i istorijski. Spekulativnim metodom se teži znanju, matematičkim ili fizičkim se teži objašnjenju, dok se istorijskim metodom teži razumevanju. Dakle, polovinom XIX veka nastaje distinkcija između objašnjenja, koje se vezuje za prirodne nauke, i razumevanja, koje se vezuje za društvene nauke, distinkcija koja svoj pandan nalazi u krilatici V. Diltaja da „prirodu objašnjavamo, a psihički život razumevamo“ (prema Roth 2003, 313; cf. Apel 1987). Drojsen je, naime, pokrenuo ključna pitanja (v. npr. Bos 2010, 207–220) koja se i danas nalaze u središtu antropoloških metodoloških rasprava: jedno se tiče (I) opštih zakona, dok se drugo tiče (II) lične pozicije istraživača.

(I) *Opšti zakoni*. Drojsen je verovao da istorija nije „data“ i da ju je nemoguće razumeti u odnosu na neke pretpostavljeno imanentne zakone ili ciljeve (kao što je, na primer, Hegelova smena duhovnih formi) budući da se time ukida slobodna volja pojedinca. Što je jedan prilično nemetodološki argument. Kako će o tome biti više reči nešto kasnije, antropolozi boasovskog tipa su branili nešto više metodološko stanovište, ali stanovište koje je, isto koliko i ona koja su napadali, bilo utemeljeno na nemetodološkim argumentima. Na ovom mestu je dovoljno napomenuti to da je Boasov učenik A. Kreber, braneći postavke svog učitelja, smatrao da „svi učeni ili čak poluzdravomisleći istoričari

duboko sumnjaju u sheme Morganovog tipa²⁷ [...] Zapravo, sva shematska objašnjenja nužno su simptom disciplinarnе nezrelosti“ (Kroeber 1935, 542).

Kad je reč o postojanju ili nepostojanju zakona društveno-istorijskog života – a o kom će biti detaljnije pisano i na drugim mestima u disertaciji – paralelu, iako motivisanu drugačijim političko-ideološkim osnovama i pretpostavkama od onih svojstvenih Droysenu, možemo pronaći, na primer, i u radu Karla Popera koji je *Bedu istoricizma*²⁸ i *Otvoreno društvo* napisao kao „svoj ratni angažman“ (Popper 1991[1976], 146–147). Popper je, naime, *Bedu* (Popper 2009[1957]; cf. Popper 2002[1963], 477–492) posvetio „onom bezbroju ljudi, žena i dece, svih vera i naroda, koji padoše kao žrtve fašističkog i komunističkog verovanja u ‘neumljive zakone istorijske sudbine‘“, smatrajući, ukratko, da je holizam – kojim se postuliraju zakoni istorijskog razvoja nezavisni od pojedinca – prežetak drevnog sujeverja koji uprošćene i u stvarnosti nepostojeće kolektivne entitete brka s *modelima* (koji su stvoreni i „postoje“ u umovima ljudi, bilo da su u pitanju laici ili naučnici) kolektivnih entiteta. Modeli kolektivnih entiteta, dakle, *nemaju* usidrenje u objektivnoj stvarnosti, što je zapravo srž antropološke koncepcije identiteta i koncepcije objašnjenja, i antiesencijalističko stanovište koje antropologija deli sa na ovaj način ustrojenom filozofijom nauke. Na ovom mestu je nužno istaći nekoliko stvari o kojima će biti više reči u drugim poglavljima:

(1) upravo taj raskorak između „stvarnosti“ modela (kao uprošćene verzije stvarnosti koja se za potrebe istraživanja redukuje na svoja najvažnija obeležja) stvorenih u umu antropologa i „stvarne stvarnosti“ koju ti modeli nastoje da opišu, razumeju ili objasne, naći će se u središtu kritike eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa etnonauke i strukturalne antropologije (na „čiju“ stvarnost se ti modeli odnose i kako proveriti njihovu istinitost?)²⁹ a intenzivirano će se debatovati onda kad se relativizam,³⁰ čitan u antirealističkom ključu, poima kao pretnja naučnom statusu discipline (v. Milenković 2013);

²⁷ Misli se na evolucionističku trostepenu shemu od divljaštva preko varvarstva do civilizacije za koju su evolucionisti, kroz jednu ili drugu odrednicu, smatrali da stoji u temelju teleološki shvaćenog, jednolinijskog razvoja čovečanstva. Za jednostavan prikaz osnovnih evolucionističkih postavki v. npr. Barnard (2000, 27–46).

²⁸ Popper određuje istoricizam kao scijentističko stanovište zasnovano na „metodološki naivnom gledištu da društvene nauke mogu da preuzmu od fizike metod generalizacije [što] dovodi do pogrešne i opasno zbunjujuće 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 zakonitosti društvenog života“ (Popper 2009[1957], 18–19, cf. Popper 1965).

²⁹ Ovo pitanje deo je šire rasprave o tome šta su modeli i pitanja da li se modeli posmatraju kao heuristička alatka koja u svrhe istraživanja redukuje stvarnost na njena najvažnija obeležja te tako ni ne može biti verno stvarnosti (kako su to, na primer, smatrali Popper i Veber) ili su pak modeli nešto što bi pak trebalo da bude verno stvarnosti (kako su to, na primer, smatrali etnonaučnici onda kad su verovali da njihovi modeli treba da budu „psihološki realni“ tj. da korespondiraju sa onim što proučavani imaju „u glavi“). Za raspravu oko

(2) izbor stanovišta o postojanju zakona društvenog života i pitanje gde te zakone smestiti biće česta tačka razmimoilaženja metodoloških holista i metodoloških individualista, pri čemu će se Poper, kako će o tome biti više reči u poglavlju V posvećenom raspravi između metodološkog holizma i individualizma,³¹ kritikujući holizam, zalagati za metodološki individualizam (različito naslovljen kao „logika situacije“, „princip racionalnosti“ ili „nulti metod“) koji je video kao normativni model primenljiv na sve društvene nauke (iako ne bez unutrašnjih protivrečnosti i u neskladu s njegovim falsifikacionističkim programom)³² i

modela koja se u velikoj meri oslanja na pitanje „stvarnosti“ neopažljivih entiteta, v. Hacking (1983), cf. Hesse (2001); Milenković (2003, 2009).

³⁰ Ne može se reći da postoji jedinstvena relativistička paradigma, niti jedinstvena i opšteprihvaćena definicija relativizma. Opšte uzev, relativizam je skup mišljenja i ideja kojima je zajedničko stanovište da je nešto (iskustvo, mišljenje, vrednosti, moral, koncepti, racionalnost, itd.) što se uglavnom smatra autonomnim, zapravo relativno u odnosu na nešto drugo (konceptualni aparat, kulturu, jezik, paradigmu, istorijsku epohu, interese, metafizička uverenja, itd.). Može se reći da relativizam nastaje iz pobude da se poštuju tuđi pogledi na svet, da se poštuju antropološki subjekti proučavanja – njihovo društvo, kultura ili ideje. Relativizam tako sobom nosi snažniji smisao za refleksivnost, povezivanje saznanjnih tvrdnji s kulturnim, sumnjičavost prema svim saznanjnim teorijama koje ne ekspliciraju poreklo svojih iskaza, opreznost prilikom generalizovanja, uvažavanje multivokalnosti ili čak odbacivanje „kulta objektivnosti“, gde se, istorički posmatrano, racionalizam i objektivizam smatraju produktom prosvetiteljstva koji je nastao u Evropi manje ili više slučajno tokom XVIII veka, a koji je neopravdano proglašen večnom neupitnom istinom (v. Buchowski 1994). Kulturni relativizam se uglavnom vezuje za američku kulturnu antropologiju (F. Boasa, R. Benedikt, M. Herskovića, itd.) i ponekad je proširivan na moralnost, istinu ili znanje. Lingvistički/kognitivni relativizam se vezuje za E. Sapira i B. L. Vorfa, epistemološki za K. Gerca i njegovo nasleđe. U sociologiji se povezuje sa sociologijom (sa)znanja – E. Šelerom i K. Manhajmom, i društvenom konstrukcijom stvarnosti – A. Šicom, P. Bergerom i T. Lukmanom, itd. kao i tzv. jakim programom edinburške škole – D. Blurom i B. Barnsom. Vid relativizma koji je veoma snažno uticao na antropologiju (koja ga je u određenoj meri i podstakla) i sociologiju jeste struja relativizacije racionalnosti (uglavnom preko empirijske etnografske građe i u velikoj meri podstaknut Evans-Pričardovim proučavanjem veštičarenja kod Azanda te Vinčovom kritikom Evans-Pričardovih postavki), gde se pokazalo da naizgled iracionalno ponašanje (vraćanje, kargo kultovi, itd.) ima sopstvenu racionalnost koja se ne može posmatrati izvan konteksta, paradigme ili kulture koja datu racionalnost generiše. Relativizam se u velikoj meri oslanja na pozna filozofska učenja L. Vitgenštajna (provere, potvrde i odbacivanja hipoteza obavljaju se u okvirima datog sistema), P. Vinča (naše ideje o tome šta pripada domenu stvarnosti svojstvene su jeziku kojim se služimo i njemu inherentnim logičkim odnosima) (Jarvie 2005; Lukes 1974), kao i na postpozitivističku filozofiju nauke – M. Polanjija (nauka funkcioniše na osnovu „epicikličnih mehanizama“ koji štite i perpetuiraju polazišne metafizičke pretpostavke), T. Kuna (naučnici iz različitih paradigmi žive u različitim svetovima, paradigme su nesamerljive, ne postoji standard viši od presude relevantne naučne zajednice) i P. Fejerabenda (kritika empirizma i redukcionizma: nemoguće je suditi o nečemu osim iz pozicije određene teorije).

³¹ Kako ističe A. Bošković (2014, 43), za uvođenje pojma metodološki individualizam u društvene nauke i stanovište da društvo i institucije tvore pojedinci te da je nužno proučavati i individualne interakcije, trebalo bi najpre zahvaliti M. Veberu koji je smatrao da „interpretativna sociologija smatra pojedinca i njegove aktivnosti za osnovnu jedinicu, kao njegov ‘atom’ – ako se ovakvo poređenje može dopustiti. U ovom pristupu, pojedinac je istovremeno i gornja granica i jedini nosilac smislenog ponašanja. (...) Uopšte, za sociologiju, pojmovi kao što su ‘država’, ‘asocijacija’, ‘feudalizam’ i njima slični, označavaju određene kategorije ljudske interakcije. Tako je zadatak sociologije da svede ove koncepte na ‘razumljive’ aktivnosti, to jeste, bez izuzetka na delovanje individualnih ljudi koji u njima učestvuju“. Kako takođe primećuje A. Bošković (*ibid.*, 44), metodološki individualizam kod različitih autora služi i kao poluga kritike funkcionalizma, te kao preduslov liberalističke ideologije i kosmopolitskog shvatanja sveta (*ibid.*, 46).

³² Poper je bio liberal koji je intelektualno pokušavao da odbrani ljudsku slobodu od totalitarnih i „zatvorenih sistema“, verujući da demokratija i nauka idu ruku pod ruku. Protivljenje postojanju zakona društvenog života, pa shodno tome i ideji da je u društvenim naukama moguće objašnjavati putem zakona, težiti generalizacijama ili predviđati tok društvenih događaja, može biti inspirisano i motivima koji dolaze s druge

(3) pitanje stava prema postojanju zakona u antropologiji ne samo da je deo večnog antropološkog pitanja kako sačiniti koherentan eksplanatorni okvir koji bi bio dovoljno čvrst da objasni kulturni kontinuitet i dovoljno rastegljiv da objasni kulturnu promenu, već je često figuriralo i kao spor oko naučnog statusa antropologije (v. Ingold 1988, 15–44).

Povrh svega, ove je debate dodatno zakomplikovao splet internih neslaganja iz (1) *metodološkog* domena – (a) težnja ka iznalaženju opštih zakona (i to često kao percipirani zalag naučnosti antropologije, što metodološkoj raspravi dodaje začim nemetodološke rasprave koja raspravlja kulturnu generisanost naučnog autoriteta normiranog u odnosu na određenu sliku nauke); (b) diskvalifikovanje prethodne pozicije na temelju nelegitimnosti indukcije; (c) težnja ka uspostavljanju deduktivno-kauzalnog tipa objašnjenja (kao percipiranog zaloga naučnosti i to ponovo, u odnosu na određenu sliku nauke) na temelju apriorno postuliranih univerzalnih zakona; (d) kritika legitimnosti pomenutih zakona sa stanovišta da su upravo ti navodni zakoni „neobjašnjeni objašnjavač“, tj. ono što treba objasniti empirijskim istraživanjem, a ne apriorno teorijski postulirati;³³ (e) tvrdnje da su zakoni u antropologiji (ili društveno-humanističkim naukama uopšte) nepostojeći, nesaznatljivi, neeksplanatorni ili toliko trivijalni da nisu ni vredni pomena – i (2) *eksternih* zebnji koje obuhvataju (a) kod Drojsena prepoznatu, kod Popera, između ostalih, oživljenu, i kod mnogih antropologa i društvenih teoretičara perpetuiranu zabrinutost zbog nespojivosti zakona društvenog života i ljudske slobode i (b) zabrinutost da antropologija ne može biti prepoznata (i društveno upotrebljiva i finansirana) kao nauka ukoliko ne proizvodi zakone (v. npr. Ingold 1988, 15–44). Kao što je primetio Gelner, „problem

strane političkog spektra. Na primer, pripadnici Frankfurtske škole su smatrali da je pokušaj oblikovanja društvenih nauka prema prirodnim pogrešan i nemoralan jer pojedincima oduzima slobodu. Što je takođe jedan poprilično nemetodološki argument. Oni su tvrdili da deduktivno-nomološki model ne može biti primenjen na društvene nauke jer bi se time pobrkala pravila i norme sa kauzalnim zakonima. Pritom, takav tip objašnjenja je nelegitiman i zbog toga je aistoričan, te (čitano iz ove ideološke pozicije) onemogućava istorijsku reformu savremenih opresivnih i nepravednih društava. Utoliko bi vera u nepromenljive zakone osujetila bilo kakav pokušaj društvene promene. Upravo ova kritika (iako je kao problem prepoznata još u srednjoj generaciji antropologa), u antropologiji biva sve aktuelnija s kritikom funkcionalizma, a u različitim antropološkim krugovima biće ideja vodilja kritike koncepta kulture kao homogenog, determinišućeg entiteta koji natkriljuje pojedinca, ne ostavljajući prostora za (a) neravnomernu distribuciju znanja i moći u društvu (u različitim neomarksističkim, nativističkim, feminističkim i postkolonijalnim krugovima) ili (b) sposobnost pojedinca da utiče na kulturnu promenu, što je zapravo jedan vid spora između eksplanatornog primata metodološkog holizma ili individualizma (zasnovanog na pretpostavkama o tome da li je kultura konfliktna ili konsenzusna, pretpostavkama koje su takođe vrlo često motivisane nemetodološkim faktorima), kao deo šireg večnog pitanja o tome kako istovremeno objasniti i kulturni kontinuitet i kulturnu promenu.

³³ Da li se zakoni mogu pretpostaviti i služiti kao osnov objašnjenja ili je takva pretpostavka, na nivou cilja discipline, nepotrebna ili heuristički neplodna, takođe pitanje sleđenja određene slike nauke i najočiglednije je u sporu između, na primer, racionalista i relativista: dok racionalisti apriorno postuliraju princip racionalnosti koji, kao „nepokrenuti pokretač“, nije podložan proverbi već služi kao podrazumevani osnov objašnjenja, relativisti smatraju da je upravo princip racionalnosti nešto što treba otkriti empirijskim istraživanjem konteksta stvaranja datog principa, nezavisno od toga da li kontekst određujemo kao konceptualnu shemu ili kulturu).

objašnjenja u društvenim naukama ujedno je problem prirode društvene nauke koji, zavisno od polaznog stanovišta, za sobom povlači moralne i političke posledice. Ako je moguće otkriti opštevažeće društveno-istorijske zakone, ne ostaje suviše prostora za odgovornost pojedinca. Oni koji nisu skloni prihvatanju ovakvih implikacija nastoje da podriju njihove osnovne premise, bilo ukazivanjem na to da istorijski zakoni još uvek nisu otkriveni ili tvrdeći da takvi zakoni ni ne mogu postojati“ (Gellner 2003[1973], 1). Što su takođe poprilično nemetodološke pobude koje se, kako će biti više reči u disertaciji, neretko brane *metafizičkim argumentima* ili *socio-političkim i etičkim implikacijama* jednog ili drugog stanovišta.³⁴

Šta su, dakle, antropolozi tokom razvoja discipline tvrdili o zakonima i kakvu vezu su uspostavljali između zakona, eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije? Da li zakoni postoje, da li ih je moguće otkriti i kakva je uloga zakona u objašnjenju? Škakljivo pitanje mogućnosti i svrhe iznalaženja zakona u društvenim naukama, postavljeno je još u ranoj boasovskoj antropologiji: da li događaji u društvenim naukama „čine uređenu sliku ili istorija teče nasumično?“ (Boas 1938, 3). Pitanja ovog tipa jesu pitanja koje Kreber, još davne 1935. godine označava kao „*staro* pitanje zakona i istorije u antropologiji“ (Kroeber 1935, 539; kurziv moj). Kao predmet spora koji je od vremena pomenute Kreberove konstatacije do danas ostao otvoren, međutim, ostalo je pitanje da li je u društvenim naukama (a) moguće pronaći opšte pravilnosti i (b) ako to i jeste moguće, čemu one zapravo služe? Funkcionalisti su, na primer, zamišljali antropologiju kao objektivnu nauku koja „proučava društvene fenomene metodom temeljno sličnim onom u fizici i biologiji“ (Redklif-Braun 1952, 189), što je ideja nasleđena od Dirkema. Posmatrana kroz funkcionalističku prizmu, antropologija je viđena kao nauka ustanovljena na opservacionizmu i induktivnim generalizacijama, a cilj discipline je normiran odnosu na ono što su funkcionalisti percipirali kao cilj prirodnih nauka „za sociologiju ili socijalnu antropologiju, pod kojim podrazumevam proučavanje kulturnih pojava pomoću istih induktivnih metoda koje se upotrebljavaju u prirodnim nauka [...] Zadatak induktivnih nauka je otkrivanje univerzalnog ili opšteg u pojedinačnom. A zadatak nauke o kulturi je

³⁴ Kako će o tome biti detaljnije pisano u poglavlju VII koje raspravlja primat realizma ili antirealizma, imajući u vidu to da je Gellner sasvim svestan toga da spoljni faktori mogu biti (eksterni, nemetodološki) cilj ili pobuda koji oblikuju (interna) metodološka sredstva, poprilično čudi to što on u svojoj kritici relativističkih pristupa primenjuje upravo strategiju delegitimiziranja takvih metodoloških tvrdnji na nemetodološkim temeljima. Ili pak ne čudi budući (da on smatra) da implikacije određenog tipa metodologije koji kritikuje, u sferi društvenog života na kocku stavljaju opšteljudske vrednosti, ali ono što svakako pobuđuje čuđenje jeste to što se čini da Gellner veruje da se nekako neće primetiti da podugačku i uzavrelu metodološku raspravu okončava nemetodološkim argumentom kojim kritikuje metodološku poziciju svojih protivnika (verujući pritom da je to automatski i dovoljan argument u prilog njegove metodološke pozicije).

svođenje složenih podataka kojima se ona bavi na ograničen broj opštih zakona ili načela“ (*ibid.*, 171). Objektivnost je bila viđena kao da je zajemčena intersubjektivnom proverljivošću, a intersubjektivna proverljivost zajemčena podložnošću nezavisnom istraživačkom posmatranju: „Svaka naučna teorija mora da pođe od forme i da vodi ka posmatranju. Ona mora da bude induktivna i takva da se može proveriti kroz iskustvo. Drugim rečima, ona mora da se odnosi na ljudska iskustva koja se mogu definisati, koja su javna tj. pristupačna bilo kom posmatraču, i povratna, stoga puna induktivnog uopštavanja, tj. predviđanja“ (Malinovski 1970[1944], 311). Veliko je pitanje, međutim, koliko induktivno-statistička uopštavanja objašnjavaju ili, pak, isključivo opravdavaju očekivanja koja su prethodno uobličena opaženim pravilnostima. Upravo je to bila i jedna od osnovnih tačaka koje, na primer, I. Džarvi – koji tokom svoje metodološke karijere gotovo bez izuzetka prateći stope svog učitelja K. Popera, a koji se verovatno može posmatrati kao najzaslužniji za rušenje opservacionističke teorije posmatranja i induktivističke teorije nauke te za smrt, na ova dva stuba ustanovljenog, logičkog pozitivizma – ističe kao manjkavosti funkcionalističkog induktivismu kao okvira koji je utemeljen na naivnoj i prevaziđenoj bekonovskoj slici metoda. Kako se Džarvi sa omalovažavanjem našalio, u takvoj verifikacionističkoj teoriji metoda, „činjenice se posmatraju kao meso, indukcija kao mašina za kobasice, a nauka kao proizvod provlačenja jednog kroz drugo“ (Jarvie 1967, 232).³⁵ Prema njegovom mišljenju, na ovaj način ustrojena antropologija ostaje zarobljena u prethodno ustanovljenom okviru i postaje neosetljiva za nove empirijske podatke koji tom okviru mogu prkositi, te ne može biti ništa više do beskrajno, neeskplanatorno, skupljanje podataka koje ne dopinose napretku naučnih teorija (*ibid.* 225). Ono što je u antropologiji debatovano kao ono što Džarvi označava kao „prethodno ustanovljeni okvir“ jeste okvir sazidan u kontekstu otkrića koji će se naći u fokusu disciplinarne (auto)refleksivnosti i koji je raspravljan kroz pitanje objektivnosti istraživača (ili istraživačkih tehnika) u internom registru i pitanje (prevazilaženja, implikacija, temelja, itd.) etnocentrizma koji antropologija, u spoju internog i eksternog registra, nasleđuje kao porođajne komplikacije budući da

³⁵ Ili, kako u kontekstu induktivističke teorije (prirodne) nauke primetio Toulmin (Toulmin 1977, 150-151): „Naučnik posmatranim činjenicama Prirode mora pristupiti kroz jednostavan, predrasuda lišen okvir uma, a te činjenice će 'govoriti u svoje ime'. Postavi pitanje; sprovedi eksteriment; dobij odgovor – to je bila jednostavna poruka a istorija naučne misli bila je svedočanstvo dobrog, racionalnog empiriste koji nastoji da sledi ovo pravilo, suprotstavljajući se lošim, iracionalnim teolozima ili metafizičarima. Još jednom iznova, činjenica da ne možemo ni postaviti pitanje ne uzimajući zdravo za gotovo primenljivost konceptata na osnovu kojih je pitanje postavljano, čini se da nije impresionirala [...] U očima logičkih empirista, čestito posmatranje i validna dedukcija među njima radili su posao; i, bilo da kanoni naučnog zaključivanja jesu ili nisu bili strogo podložni formalizaciji, 'racionalnost' nauke se svakako sastojala u prepoznavanju i poštovanju datih kanona.“

„dobar deo istorije dvadesetovekovne antropologije čini pokušaj da se kritikuje i prevaziđe rasistička, socioevolucionarna antropologija viktorijanskog doba. Učiniti smislenim nesamerljive kulturne razlike bilo je, i ostalo je, centralno mesto ovog intelektualnog projekta“ (Handler 2009, 629). Kao što je to slučaj sa svim induktivno izvedenim uopštavanjima, ako istraživač krivo postavi početnu teoriju, ta teorija će ostati krivo postavljena nezavisno od toga koliko empirijskih potvrda teorije imamo na raspolaganju, što je stanovište koje su jasno prepoznali kako pluralisti, bilo da je reč pluralistima u antropologiji³⁶ ili pluralistima u opštoj metodologiji, filozofiji nauke ili filozofiji jezika (v. npr. Apel 1984; cf. Feyerabend 1987a[1979]; Winch 1970[1964]). Napadajući ideju o kumulativnosti nauke i konzistentnosti sukcesivnih teorija u opštoj metodologiji/filozofiji nauke (i to ne isključivo društveno-humanističkih nauka), P. Fajerabend je, na primer, smatrao da je osnovni cilj empirizma – povećanje empirijskog sadržaja – upravljen protiv sebe samog jer je svaku činjenicu moguće prokrustovski prekrojiti tako da se slaže sa početnom teorijom. Kumulativističke ideje obeshrabruju pokušaje stvaranja alternativnih teorija koje bi mogle pružiti kontraevidenciju koja bi, pak, mogla pobiti glavnu teoriju, te se empirijski sadržaj okamenjuje, postaje neosetljiv na iskustvo, a nauka postaje kruta dogma, metafizika ili ideologija (v. Feyerabend 1987a[1979]; cf. Fajerabend 1985). Prenesimo ovo stanovište – dakle, stanovište jasno prepoznato u filozofiji nauke onda kad se upućuje kritika kumulativističkom shvatanju nauke, koje je uspostavljeno na opservacionizmu, a kritikovano kao „dogma metodologije“ (v. Laudan 1976) – na teren antropologije. Na primer, ako ples pomoću kojeg se određena zajednica nada da će prizvati kišu pokušavamo da, u skladu sa unapred (etski)³⁷ postavljenom teorijom, razumemo kao

³⁶ Ovo stanovište uzimali su svakako u obzir i monisti. Čudno bi bilo da to nije uzeo u obzir, na primer, Džarvi (cf. npr. Jarvie 1964), budući da je bio verni Popperov sledbenik. Pošto je bio verni Popperov sledbenik, kritika opservacionizma koja važi podjednako i za prirodne i za društvene nauke, nije uticala na njegovo odsupanje od metodološkog monizma, kako će o tome biti podrobnije pisano dalje u tekstu disertacije.

³⁷ Emsko i etsko, kao distinkcija relevantna u disciplini, jesu kovanice Keneta Pajka, izvedene iz sufiksa reči *fonetsko* i *fonemsko*. Naime, fonetska analiza se bavi pitanjem koji su delovi tela aktivni u proizvodnji govornih jedinica, te lingvista razlikuje zvučne i bezzvučne 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 jezičkim 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. Utoliko, glasovi ne postaju foneme zato što su inherentno međusobno različiti, nego zato što ih govornici jezika opažaju kao „kontrasne“ ako je jedan glas zamenjen drugim. Da bi se otkrile emske konstrukcije, neophodno je „ući u glavu govornika“ i 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 opisivanje strukture „programa“ koji generiše sudove o kontrastu u glavama nativnih govornika. Pajk se nadao da je analizu jezika moguće proširiti

ritualno slavlje, prethodno tumačenje će ostati pogrešno nezavisno od količine zabeleženih statističkih podataka (cf. npr. Sivado 2011, 113): ono što je potrebno jeste bolja interpretacija (ili alternativna teorija, fajerabendovski pogled s Marsa zajemčen pluralizmom tački posmatranja i sl.), a ne empirijsko potvrđivanje prethodno etskog ustanovljene teorije ili nekakva statistička učestalost. Pritom, to ne mora nužno da znači da nakon interpretacije nije moguće tragati za regularnostima ili statističkim korelacijama.³⁸ Ono što je, iz pluralističke perspektive bitno, jeste *redosled* – iz ove perspektive bitno je to da je uopštavanje nužno sprovesti *nakon* interpretacije. Ono što je podjednako bitno jeste način na koji se *razume razumevanje* (v. McCarthy 1972). Ono što, međutim, stoji kao otvoreno pitanje, i pitanje koje se u antropologiji raspravlja kroz metodološku prizmu i prizmu njenog naučnog statusa, jeste pitanje kako „razumeti razumevanje“? Ono što podjednako ostaje otvoreno pitanje jest pitanje *kako i u skladu s kojim/čijim standardima*, i na osnovu kog metoda/tehnike, u kontekstu otkrića doći do „alternativne teorije“, te koja će od rivalskih teorija, i u skladu s kojim kriterijumima, u kontekstu opravdanja činiti validno objašnjenje ili interpretaciju, na primer, ritualnog plesa?³⁹

Ako se osvrnemo na Hempelovski deduktivno-nomološki model, koji se temelji na istinitosti ili statističkoj regularnosti „zakonskih hipoteza“ ili opštih zakona iz kojih se dedukuje eksplanans, ovaj model objašnjava zašto su se neke stvari morale dogoditi na osnovu dedukovanja date pojave iz opšte pravilnosti ili hipotetičkog zakona (v. npr. Hempel 1942). Međutim, postavlja se pitanje (a) na osnovu čega se postulira neki zakon te kako ga proveriti, imajući u vidu to da zakon prevazilazi spektar raspoloživog iskustva i (b) koliko je dati zakon eksplanatoran ili, naprotiv, neeksplanatorno opšte mesto (kao što je, na

na proučavanje i analizu društvenih sistema, zato što je držao da su gramatička pravila slična društvenim pravilima: „jezik ima svrhu, a to je komunikacija među njegovim govornicima, dok je svrha društva očuvanje urednosti i lične interakcije“. Rečenice se mogu posmatrati kao analogne pravilima fudbalskog tima čiji igrači igraju igru u skladu s propisanim pravilima (v. Harris 1976, 331–336).

³⁸ Iako se svakako i tako može pročitati, kako to, na primer, čita K. Gerc koji je verovao da je etnografske nalaze veoma teško uklopiti u neku vrstu „opšte teorije kulture“ jer „teorijske formulacije lete toliko nisko iznad interpretacija kojima upravljaju da izvan njih nemaju mnogo smisla“ budući da „iskazane izvan svoje primene, jesu ili opšta mesta ili su prazne“ (Geertz 1973, 25).

³⁹ Što je pitanje koje je otvoreno još od *Methodenstreit-a* i koji antropologija, kao društveno-humanistička nauka, nasleđuje kao metodološki teret koji deli s drugim društveno-humanističkim disciplinama. U antropologiji (i u istoriji) ovaj problem možda može biti nešto izraženiji budući da je antropologija tradicionalno ustanovljena kao opisivanje, razumevanje ili objašnjavanje Drugih i drugačijih koji mogu gajiti istraživaču u potpunosti nerazumljiva (ili čak nesamerljiva) verovanja i prakse. Upravo je ovo pitanje bilo pitanje oko koga se vrtela interdisciplinarna rasprava o racionalnosti, kojoj će biti posvećeno poglavlje VI, a za koju se može reći da joj je antropologija „kumovala“, pružajući empirijski materijal inače nerazrešenim (ili možda čak nerešivim) epistemološkim problemima koje tradicionalno zaokupljaju filozofiju. Kako je primetio S. Luks pitanje racionalnosti jeste „filozofski problem koji je u izraženo akutnom obliku postavljen u antropološkoj praksi“ (Lukes 1970, 195).

primer, tvrdnja da sva društva imaju politiku ili da, što je veća udaljenost između naselja, to je manja mogućnost za difuziju kulturnih elemenata). Danas se neretko ističe da „Nemamo potpuno objašnjenje ako samo objašnjenje nije razumljivo, na primer, ako je u pitanju puka korelacija ili matematičko sredstvo koje omogućava predviđanje“ (Turner 2012, 532).⁴⁰ „Ako je svaka korelacija iz perspektive nauke jednakovredna, i ako ne postoji distinkcija između korelacije i uzroka, društvene nauke imaju podosta naučnih rezultata: zapravo ih ima previše da bi oni imali smisla“ (Turner 2003, 29). Međutim, šezdesetih godina su u društvenim naukama ovakav tip „zakona“ često koristili procesni arheolozi (često nazivani arheolozi reda i zakona ili laksativni arheolozi) koji su na osnovu pretpostavljenih „zakona“ odlazili toliko daleko da su tvrdili da su u stanju da „predviđaju prošlost“. Ovi navodni zakoni, međutim, uglavnom nisu sezali dalje od opštih mesta poput onih da je „veličina bušmanskih naselja direktno proporcionalna broju kuća u njemu“. (v. Palavestra 2011, 165–215; cf. Salmon & Salmon 1979). U antropologiji se na slična stanovišta može naići i kod strogo etski orijentisanih antropologa. Na primer, A. R. Redklif-Braun je smatrao da je antropologija „prirodna nauka o društvu“ koja bi, induktivnim generalizacijama i komparativnim metodom, otkrila „prirodne zakone društva“ (v. Redklif-Braun 1982[1952]). Slično stanovište možemo pronaći i kod npr. M. Harisa ili Dž. Stjuarda. Harisova materijalistička antropologija bila je ustanovljena kao „nauka o kulturi“, čiji je osnovni „cilj dostizanje naučnog znanja o različitim i sličnim evolucionim putanjama sociokulturnih sistema koji se sastoje od ponašanja i proizvoda ponašanja, ali i od misli“ (Harris 1979, 170). Praveći distinkciju između naučnog (generalizujućeg) i istorijskog (partikularizujućeg) pristupa, Stjuard je smatrao da naučni pristup nastoji da identifikuje konzistentne veze među fenomenima, da ustanovi zakone koji uslovljavaju pravilnosti, kao i da izvede visoko prediktivna predviđanja. Stjuardova koncepcija antropologije utemeljena je na ideji o mehaničkom svetu, u okviru kojeg se činjenice društva posmatraju kao da imaju autonomnu egzistenciju podjednako koliko i činjenice prirodnog univerzuma i „objektivnog sveta“, a entiteti ovog sveta se posmatraju kao međusobno povezani entiteti podložni brojanju i merenju. Na taj način koncipirana, antropologija se mora zasnivati na empirijskim dokazima,⁴¹ a naučno objašnjenje se mora baviti objektivnom i spoznatljivom

⁴⁰ S. Turner u navedenom tekstu zapravo tvrdi da opšti problem prevođenja statističkih regularnosti u kauzalne veze zahteva isključivanje irelevantnih kauzalnih veza, te odbacivanje mogućnosti da su posmatrane korelacije proizvod nekih drugih uzroka a ne onih za koje mislimo da leže u njihovom temelju. On tvrdi da je preduslov za potencijano isključivanje veza koje nisu kauzalne, u društvenim naukama *pretobdno znanje stečeno razumevanjem*.

⁴¹ Što svakako ne sledi, budući da je u pitanju stanovište koje se zasniva na u nauci prevaziđenoj, verifikacionističkoj teoriji nauke. Trebalo bi još jednom potcrtati to da u društvenim naukama neretko postoji

stvarnošću. Ciljem antropologije smatra se otkrivanje tih povezanosti koje postoje diljem prostora i tokom vremena, a na osnovu hipotetičko-deduktivnog modela objašnjenja. Sve što se dogodilo dogodiće se ponovo ako postoje slični uslovi, te tako postoji osnova opravdanosti za izvođenje kauzalnih objašnjenja i konstruisanje komparativnih generalizacija (v. Restrepo 2001).

Legitimnost ideje o „činjenicama društva“ (ili bilo kojim drugim „činjenicama“ koje postoje nezavisno od teorije) koje, kao deo „objektivnog sveta“, imaju „autonomnu egzistenciju“, „empirijsko dokazivanje“ i sl. u filozofiji nauke poljuljana je od napuštanja pozitivističkog verifikacionizma i opservacionizma, te stavljanjem pod sumnju indukcije na kojem je verifikacionizam počivao, a ovakva stanovišta zasnovana su danas zastarelom naturalizmu. Kako ističe S. Sinđelić (2011, 46), „od početka svoje filozofske karijere Fajerabend tvrdi da *ne postoje opservacioni iskazi*. Ili da se blaže izrazim da ne postoje *čisto opservacioni iskazi*. I ovo je hiljadu puta obrazložena teza, ne samo kod Fajerabenda, već i kod Popera, Lakatoša i mnogih drugih. Ova teza nije neka prazna doktrina, već zaključak nastao na dubokim analizama istorije nauke [...] Nama se samo čini da postoje neke autonomne i nezavisne činjenice koje mi *vidimo*. U stvari sve što vidimo, vidimo kroz neku izvitoperenu teorijsku prizmu. Naše teorije imaju različite posledice, koje nam se često *čine* kao iste i koje mi uzimamo kao iste“. Antropolozi od Boasa naovamo su cirkularnu konstituisanost teorija i činjenica jasno videli i bez Fajerabendove, Poperove, Lakatoševe, Kunove ili druge filozofsko-naučne pripomoći. Boas je još 1911. pisao: „U naučnim ispitivanjima nama uvek treba da bude jasna činjenica da u svojim objašnjenjima vazda *ovaploćujemo izvestan broj hipoteza i teorija* [...] Međutim, mi smo izuzetno skloni da sasvim *zaboravimo* tu opštu i za većinu nas čisto *tradicionalnu, teorijsku osnovu, koja je temelj našeg rasuđivanja, te da pretpostavljamo da je ishod našeg rasuđivanja apsolutna istina*“ (Boas 1982[1911], 246; kurziv moj). Kako će o tome biti nešto više reči kasnije u poglavlju, cirkularnu konstituisanost teorija i činjenica jasno su bez filozofsko-naučne pripomoći, dakle, prepoznali i podrazumevali još antropolozi srednje generacije. Utoliko, čak i ako antropolozi nastoje da normiraju svoja istraživanja spram metoda prirodnih nauka, valjalo bi voditi računa o tome koje metode prirodne nauke slede jer se može dogoditi da se normiranje metodologije društvenih nauka u odnosu na model prirodnih nauka sprovodi u odnosu na iskrivljene i u stvarnoj naučnoj praksi neutemeljene modele. Stoga, može se

dugovečna pogrešna slika prirodnih nauka, i kod onih koji se samopercipiraju kao „branioci nauke“ i kod onih koji „branioce nauke“ posmatraju kao „pozitiviste“ i „scijentiste“. Na primer, i oni koji nauku brane od nenaučnika, metafizičara ili paranormalnih okultista, tvrde da se u prilog nekoj tvrdnji, kako bi ona zavredila naučnu pažnju, moraju pružiti *dokazi* (v. npr. Lett 1991).

dogoditi da kad, preuzimaju model prirodnih nauka kao regulatorni ideal, društveni naučnici zapravo vrlo često slede himeru: „metodi društvenih nauka su potpuno drugačiji od metoda prirodnih nauka, onakvih *kakvi su uglavnom opisani u udžbenicima* [...] koji su zasnovani na potpuno pogrešnoj [predstavi] o metodima prirodnih nauka. Glavni nesporazum o prirodnim naukama leži u verovanju da nauka – ili naučnik – polazi od opservacije ili skupa podataka ili činjenica ili merenja, i odatle kreće da ih povezuje kako bi došao – nekako – do generalizacija i teorija [...] Naučnikov rad ne počinje sakupljanjem podataka nego brižljivim uočavanjem obećavajućeg *problema* – problema koji je dovoljno značajan u okviru *problemske situacije*, koja je u potpunosti uslovljena našim teorijama [bilo da je u pitanju prirodna, bilo da je u pitanju društveno-humanistička nauka]“ (Popper 1996[1963], 155).

Dakle, ono što je Popper označavao kao „scijentizam“⁴² ili nekritičko podražavanje (u stvarnosti neutemeljenog ili metodološki naivnog) modela prirodnih nauka jeste ideja o pronalaženju zakona društvenog života koji bi bili utemeljeni na opservacionizmu i indukciji (cf. Popper 2009[1957]). Međutim, Popper se, nastojeći da sve društvene nauke normira na temelju metodološkog individualizma, držao deduktivno-kauzalnog modela objašnjenja u okviru kojeg princip racionalnosti ispunjava ulogu zakona iz kojeg bi objašnjenja mogla biti dedukovana (cf. Popper 1996[1963]). Ono što metodološki pluralisti, pak, stavljaju pod sumnju jesu, s jedne strane, mogućnost iznalaženja zakona u društvenom životu (što je bilo i Popperovo stanovište), te njihova svrha i eksplanatornost; dok, s druge strane, odbacuju sliku nauke u kojoj se kao jedino validno objašnjenje posmatra deduktivno-kauzalno objašnjenje (što svakako nije bilo Popperovo stanovište). Ako tvrdimo da u društvenim naukama nije moguće otkriti zakone, tvrdićemo da je ta nemogućnost vezana za (a) nepostojanje zakona; (b) preveliku složenost društvenih fenomena; (c) neeksplanatornost zakona, koji su toliko opšta mesta da nisu ni vredni pomena; ili (d) kritiku onih pristupa koji opsesivno podražavaju deduktivno objašnjenje prirodnih nauka (ili objašnjenje kakvo se zamišlja da prirodne nauke nude) – budući da cilj društvenih nauka i nije pronalaženje zakona. Kako je to, na primer, kritikujući teleološki funkcionalizam, istakao E. E. Evans-Pritchard: „Lako je definisati cilj socijalne antropologije kao utvrđivanje

⁴² Popper se svakako zalagao za (metodološko) jedinstvo (empirijske) nauke i to preko kriterijuma empirijske opovrgljivosti). Međutim, bio je protiv nekritičkog podražavanja prirodnih nauka (ili onoga što društveni naučnici, mahom pogrešno, podrazumevaju pod prirodnim naukama: „mit“ o induktivnom karakteru metoda prirodnih nauka i o karakteru objektivnosti prirodnih nauka), što je fenomen koji je, Popper, sledeći fon Hajeka, nazvao „scijentizmom“, koji, Hajekovom terminologijom podrazumeva „ropsku imitaciju metoda i jezika nauke“ a u Popperovoj terminologiji podrazumeva „dogmatski naturalizam“ (v. Popper 2009[1957], pogl. 14–17, 27).

socioloških zakona; međutim, još nije navedeno ništa što bi makar i izdaleka ličilo na neki prirodnonaučni zakon. Ono malo opštih tvrdjenja što je izneseno mahom je spekulativno i u svakom slučaju suviše uopšteno da bi bilo od koristi. Često su to gotovo puka nagađanja na zdravorazumskom ili *post factum* nivou koji se katkad srozavaju na tautologije, pa čak i opšta mesta. Osim toga, teško je izmiriti tvrdjenje da je društvo postalo ono što je nizom jedinstvenih događaja sa tvrdjenjem da se ono može u potpunosti objasniti prirodnim zakonima“ (Evans-Pričard 1983[1962], 52). Posmatrajući antropologiju pre kao istoriografiju, umetnost, filozofiju i kulturno prevođenje (što ga, pritom, nije sprečilo da traga za strukturnim obrascima i uzrocima strukturnih varijacija), Evans-Pričard je tvrdio da antropologija, kako bi bila istinski empirijska i naučna, treba da se oslobodi „filozofskih dogmi“ imitiranja prirodne nauke na kojima je počivao funkcionalizam. Jer, smatra Evans-Pričard, antropologija nastoji da „proučava društva kao moralne a ne kao prirodne sisteme, zainteresovana je pre za sastav nego za proces, te zato traga za obrascima a ne za naučnim zakonima, i pre tumači nego što objašnjava“ (*ibid.* 61). Dakle, iako ne tako formulisano, ono što Evans-Pričard zapravo tvrdi jeste to da problem baždarenja metodologije antropologije i potencijalno rešenje njenog naučnog statusa (antropologija kao empirijska = naučna disciplina) leži u sferi teorije – u „filozofskim dogmama“, tj. u prevazilaženju pogrešne teorijske konceptualizacije slike nauke u odnosu na koji bi antropologiju trebalo oblikovati te u prepravljajući pogrešno konceptualizovanog cilja i predmeta proučavanja (kultura kao prirodni sistem, organizam nasuprot kulturi kao moralnom sistemu; kultura kao statična nasuprot kulturi koja se shvata kao dinamična, itd.), koji se međusobno podupiru.

(II) *Lična pozicija istraživača.* Ako se iznova osvrnemo na rasprave koje su se odvijale u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, videćemo da je Droysen pokrenuo ključno metodološko pitanje – pitanje objektivnosti istoričara koje će u antropologiji naći svoj metodološki pandan u refleksivnosti (i njoj svojstvenom relativističkom, kontekstualističkom pristupu) a koja se u, iako ne tim terminom označena, antropologiji upotrebljava još od Boasove antropologije, kao naučna tehnika u kontekstu otkrića koja služi kao sredstvo normiranja istraživanja u svrhe dostizanja objektivnosti (v. Milenković 2008, cf. Milenović 2010, 27-42). Kako bi se izbeglo nametanje tuđih („zapadnih“) koncepata proučavanoj stvarnosti, F. Boas (1943, 311) je tvrdio da, „ako ozbiljno želimo da razumemo misli nekog naroda, čitava analiza mora biti utemeljena na njihovim konceptima, a ne na našim“. Droysen je, naime, smatrao da ne postoji neka vanvremenska neutralna stajna tačka (ili nešto savremenijom terminologijom zgodno

formulisano – „pogled niotkud“ ili „pogled Božjeg oka“ s koje bi historičar mogao posmatrati prošlost, te se otuda ne može udaljiti ni od sopstvenog pogleda na svet koji nužno mora uticati na njegovo poimanje prošlosti. U široj genealogiji ideja, slično je tvrdio i V. Diltaj, verujući da tek ponovnim proživljavanjem konteksta u kojem se društveno delanje odvijalo, istraživač može izbeći ograničenja sopstvene istorijske pozicije i dosegnuti objektivni pogled na svoj predmet proučavanja.⁴³ Na metodološku relevantnost uronjenosti svake percpecije u kontekst u istoriji antropologije je ukazivao, na primer, i Evans-Pričard, smatrajući da se „istorija može pisati samo u odnosu na nekakvo merilo, na osnovu upoređenja sa kulturom nekog drugog vremena ili naroda, makar i onog u kome živi autor“ (Evans-Pričard 1983[1962], 60). Upravo ovo stanovište biće prepoznato u antropologiji kao težnja, raznoliko naslovljena, ka normiranju metodologije kojim bi se dosegla naučna objektivnost. Pritom, upravo na ovom mestu se jasno vidi i to da je, iako neprepoznata, u pitanju ideja o relativizmu kao garantu objektivnosti i naučnosti discipline (v. Milenković 2006). Budući da je etnograf neka vrsta mernog instrumenta,⁴⁴ taj merni instrument je isprva trebalo izoštriti tako da se prevaziđe greh (kolonijalističkog) etnocentrizma koji je bio poduprt – kako će Boas nastojati da pokaže boreći se protiv rasizma i nejednakosti, kako u nauci, tako i u svom javnom intelektualnom angažmanu za širu publiku – nenaučnim evolucionizmom. Nakon boasovaca, spiranje kolonijalnih grehova i pokušaj izbegavanja etnocentrizma discipline zamenjeni su pokušajem da se izbegne bilo kakav vid nametanja koncepata, klasifikacija ili sadržaja proučavanoj stvarnosti koji joj nisu svojstveni – pokušaj

⁴³ Vilhelm Diltaj je svoja stanovišta zapravo utemeljio kao reakciju na naturalizam Džona Stjuarta Mila i njegovu tvrdnju, iznetu u *Logici*, da je isti induktivni metod moguće primeniti u društvenim (tzv. moralnim) naukama, kako bi se one unapredile u skladu s modelom prirodnih nauka (v. npr. Smith 2010). Mil je, dakle, pravio razliku između prirodnih i društvenih nauka na temelju predmeta proučavanja, ali iz te razlike nije izvodio metodološki pluralizam. S druge strane, Diltaj je smatrao da postoji razlika između eksplanatorne psihologije, koja se služi metodom prirodnih nauka, i deskriptivne i analitičke psihologije proživljenog iskustva, koja čini uporište *Geisteswissenschaft*-a i služi se metodom razumevanja (*Verstehen*) koji je potpuno drugačiji od metoda prirodnih nauka (v. npr. Schmaus 2010). Dok u prirodnim naukama isključivo možemo posmatrati istovremeno postojanje i sled određenih fenomena („spolja“), a kauzalne veze uvoditi na temelju hipoteza koje prevazilaze opseg raspoloživog iskustva, u društvenim naukama se veze proživljenih iskustava mogu direktno proživeti („iznutra“), što uvođenje hipoteza čini nepotrebnim. Diltaj je pritom verovao da je naša autorefleksivnost daleko značajnija od iskustva o spoljnom svetu, budući da je izvor pojma kauzalnosti smestio u um, a ne u spoljni svet. Ono što iskustvu pruža jedinstvo, prema Diltajevom mišljenju, jesu namere pojedinca. Utoliko, cilj Diltajevе interpretativne psihologije činila je analiza proživljenog iskustva razumevanjem celine konteksta nečijeg života: analiza se temelji na razumevanju toga kako se nečije iskustvo intencionalno „povezuje“ u jedinstvenu celinu – što je sasvim različito od induktivnog zaključivanja utoliko što se ova vrsta interpretacije kreće od pojedinačnog ka pojedinačnom, a ne od pojedinačnog ka opštem. Čini se, međutim, da je pred kraj života Diltaj modifikovao svoja shvatanja i, usmeravajući se u nešto više hermeneutičkom pravcu, smatrao da psihologija proživljenog iskustva ne može biti čvrst temelj razumevanja budući da su sve psihološke tvrdnje uvek otvorene za novu interpretaciju. Istraživanje, prema izmenjenom stanovištu, ne polazi od opisa unutrašnjeg iskustva, nego od čulnog iskustva koje je dostupno kroz javno izražavanje, a koje je prožeto kulturnom tradicijom.

⁴⁴ Ili, kako se to zapitao Gerc, „kakva je to vrsta naučnika čija je glavna tehnika društvenost, a njihov glavni instrument oni sami?“ (prema Gorunović 2011, 111).

ugrađen u emske strategije – često i dalje označavan krovnim pojmom izbegavanja etnocentrizma. Nezavisno od toga da li etnocentrizam određujemo kao rasnu, klasnu, etničku, rodnu – ili neki drugi vid epistemičke situiranosti – bilo kao prethodno znanje, bilo da na njega upućujemo nekom drugom odrednicom koja osvetljava stajnu tačku i pogled „odnekud“. Jer „čak i oni koji tvrde da nude kontekstualno nezavisna objašnjenja ili interpretacije, ne mogu usvojiti poziciju izvan vremena i prostora iz kojih njihove tvrdnje nastaju“ (Dilley 1999, 39). Iako samerljiva sadržaju kasnije terminologije koja relativizam u kontekstu otkrića određuje kao „refleksivnost“, koja se vrlo često ispoljava kao izlistavanje lične liste predrasuda etnografa, ovakva težnja javlja se, dakle, još u ranoj Boasovoj antropologiji. U američkoj kulturnoj antropologiji boasovskog tipa kulturni relativizam korišćen je kao sredstvo za postizanje komparativne objektivnosti (v. Milenković 2010, 32-38). Ukazujući na zapadnu (vrednosnu) situiranost evolucionističkog koncepta kulture – koja se posmatrala kao kultivacija duha, racionalnosti i univerzalnih sposobnosti koje kulminiraju (tadašnjom zapadnom) civilizacijom, koja je, dakle, viđena kao superiorna u odnosu na tradiciju, magiju i sujeverje – kulturni relativizam svojstven boasovskom metodološkom holizmu koristio se kako bi se delegitimizalo eksplanatorno uporište ustanovljeno na zamišljenim evolutivnim fazama, a kako bi se pokazalo da su sve kulture i svi ljudi podjednako vredni. Naime, Boas je doveo u pitanje ono što je evolucionistički eksplanatorni okvir *pretpostavljao* u svom objašnjenju ljudskih (moralnih, političkih, ekonomskih, religijskih, itd.) razlika a što je pretpostavka koju je Boas smatrao nenaučnom utoliko što je utemeljena na vrednosnom sudu. Stoga je doveo je u pitanje vrednosni (= subjektivni, nenaučni) temelj koji je generisao evolucionistička objašnjenja, a koji je, prema njegovom mišljenju, bio odgovoran za to da se pitanja o istorijskom razvoju ljudske vrste transformišu u društveno nedopustivo klasifikaciono smeštanje ljudskih grupa na skali više-niže (naprednije-nazadnije) (Risjord 2007; v. Boas 1982[1911]). Boas je tvrdio da „Od samih početaka, postoji snažna težnja da se kombinuje istorijski aspekt antropologije sa subjektivnom procenom različitih faza razvoja, koje služe kao standard za poređenje. Često zapažena promena od jednostavnih ka složenijim oblicima, od istosti ka različitosti, protumačna je kao promena od manje ka više vrednom, te je ovaj istorijski pogled u mnogim slučajevima pogrešno pretpostavljao skrivenu teleologiju. Velika slika prirode na kojoj prvi put univerzum deluje kao jedinstvo stalno promenljivih oblika i boja, u kom je svaki trenutak određen prošlim i određuje nadolazeće promene, i dalje je zamagljen subjektivnim elementom, u svom izvoru emotivnim, koji nas vodi pripisivanju najviše vrednosti onome što nam je blisko i drago“ (Boas, prema Risjord 2000, 48). Boas je pisao

da „Nadmoć naših izuma, razmere našeg naučnog znanja, složenost naših društvenih ustanova, i naša nastojanja da unapredimo dobrobit svih članova društvenog tela stvaraju utisak da smo mi, civilizovan svet, uznapredovali daleko iznad stupnjeva na kojima se zadržavaju druge grupe i tako nastaje pretpostavka o nekoj urođenoj nadmoći evropskih nacija i njihovih potomaka. Osnova našeg rasuđivanja je očigledna: što je jedna civilizacija viša, to je više podesnosti za civilizaciju [...] Prećutno se pretpostavlja da domašaj zavisi isključivo, ili barem prvenstveno, od urođene rasne sposobnosti. Kako je intelektualni razvitak bele rase najviši, pretpostavlja se da je intelektualnost vrhunsko svojstvo i da njen um ima najtananije svojstvo. Tim uverenjem da se evropske nacije odlukuju najvišom podesnošću *potkrepljuju* se naši utisci u vezi sa smislom razlika u tipu evropske rase i rasa sa drugih kontinenata [...] Ova *nepotvrđena pretpostavka* leži u osnovi naših sudova o rasama, jer kad su drugi uslovi jednaki, jedna se rasa opisuje kao utoliko niža ukoliko se fundamentalno razlikuje od druge [...] Na taj način naš stav postaje shvatljiv, ali mi takođe razabiramo da on *nije zasnovan na naučnom šavidu već na prostim čuvstvenim reakcijama* i društvenim uslovima. Naše averzije i sudovi nipošto nisu prvenstveno racionalni po svojoj prirodi. Pa ipak, mi ipak volimo da rasuđivanjem *potkrepljujemo svoj čuvstveni* stav prema takozvanim inferiornim rasama.“ (Boas 1982[1911], 18-19; kurziv moj). Ukratko, Boas je smatrao da – budući da postoji (emotivna) težnja da ljudi sebe posmatraju kao najvii stupanj civilizacije – ova „subjektivna komponenta“ pretvara antropologiju, čiji je cilj istorijsko otkrivanje porekla, u klasifikatorni projekat ređanja stupnjeva koji su „doveli do nas“ na taj način kulture sveta uobručavajući u (vrednosno/etnocentrično postavljenu) klasifikacionu shemu, što je stanovište koje je Boas smatrao naučno neutemeljenim i društveno destruktivnim.

Utoliko, od rane Boasove kritike vrednosne generisanosti evolucionističkog apriorizma, postoji do danas otvoren sukob između postavljanja *kulture kao eksplananduma* na temelju univerzalno postuliranih *zakona*, sila, tendencija, univerzalnih obeležja, itd. koji su shvaćeni kao eksplanans – kako su ga shvatali evolucionisti, i postavljanja *kulture* u kategoriju *eksplanansa* – što je težnja koja se nazire kod Boasa, razvija kod Malinovskog a kulminira usvajanjem jezika kao metodološkog modela.

Verovatno nije nepravedno za *metodološku* revoluciju u antropologiji uzeti Boasovu revoluciju, a ne revoluciju B. Malinovskog. Boasovu revoluciju ne označavajući pritom kao *naučnu* revoluciju – kako to čini Džarvi (Jarvie 1964), nego kao *moralnu* revoluciju, kako to čini Risjord (v. Risjord 2000; 2007). Dakle, revoluciju koja se zasniva na vrednosnom sudu (kao subjektivnom = nenaučnom) a koji se brani metodološkim tj. naučnim sredstvima (koji su interno prepoznati kao subjektivni a eksterno promovisani kao objektivni =

naučni) budući da bi raspravljati sa evolucionistima o vrednostima bilo subjektivno (= nenaučno). „Ironični scijentizam“ boasovskog tipa podrazumeva pragmatičnu strategiju u okviru koje se, u kontekstu rane dvadesetovekovne Amerike, antropologija društveno promovise kroz prizmu implicitne folklorne teorije o tome šta je nauka. Antropologija se društveno promovisala i legitimizovala kao nauka, kako bi, dakle, imala dovoljan simbolički kapital koji bi joj dozvolio da plasira ideju o kulturi koja, teorijski rekonceptualizovana u odnosu na evolucionizam, služi za borbu protiv rasizma, segregacije, kolonijalizma, ropstva i etnocentrizma, na kojima je bio utemeljen evolucionizam i koje je evolucionizam podupirao. Rasizam i etnocentrizam su se, dakle, videli kao pretnja „dobrom“ i „pravednom“ društvu (pre svega imajući u vidu položaj Indijanaca u tadašnjoj Americi), te je bilo nužno deligitimisati njihovu validnost, i to podupirući se autoritetom antropologije kao nauke. I to sasvim nezavisno od intimnog verovanja ili neverovanja u to da li antropologija zaista i jeste nauka (v. Milenković 2003, 185-186).⁴⁵ Boasov „ironični scijentizam“ je utoliko bio eksterno vrednosno generisan isto koliko je bila eksterno generisana i vrednosna podloga evolucionističkog programa koji se na metodološkim temeljima, a zbog vrednosnog suda, delegitimise i delegitimise kao nenaučni, a samim tim – i društveno nelegitiman (jer tako kažu „objektivna“ = „naučna“ sredstva).⁴⁶ Kako primećuje M. Risjord (Risjord 2007, 41; 48), „Devetanestovekovna antropologija nije bila neutralna. Imala je jasne političke [eng. policy] implikacije, a zamenjena je teorijom sa sopstvenim političkim angažmanom. [...] Konstitutivna vrednost [Boasove] etnografije jeste da su kulture moralno i politički jednake; razlike među kulturama ne potvrđuju sud da su neke kulture moralno superiornije od drugih. Pošto je ova vrednost podrazumevala

⁴⁵ Trebalo bi još jednom istaći da se u disertaciji, onoliko koliko su vrednosna neutralnost i objektivnost mogući, teži neutralnom predstavljanju stanovišta različitih autora, nezavisno od intimnog slaganja ili neslaganja s društvenim idealima za koje se zalažu, te nezavisno od intimnog stanovišta o tome šta je nauka i da li antropologija „zaista jeste“ nauka.

⁴⁶ Kako ističe M. Milenković (2007, 61-62) relativistička antropologija boasovskog tipa mogla je dodatno biti legitimizovana usvajanjem instrumentalizma/pragmatizma kakav je zastupao Dž. Džui, a koji je pritom mogao poslužiti kao oruđe za odbacivanje distinkcija realizam/antirealizam, racionalizam/empirizam, determinizam/sloboda volje, vrednosti/činjenice, subjektivno/objektivno. Naime, instrumentalistički pogled na teorije podrazumeva da one *postaju* istinite, da su istinite u različitim *stepenima* a da su ti stepeni određeni time kako teorije u stvarnom životu „rade“. Utoliko, različite teorije – čak i onda kad su kontradiktorne – mogu biti prihvatljive za razumevanje sveta, prirode, kulture, itd. jer da bismo otkrili značenje neke teorije, tvrdio je Džui, moramo se zapitati kakve *posledice* te teorije proizvode. Budući da je Boas nastojao da delegitimise *društvene posledice* koje proističu iz (instrumentalističkim vokabularom) značenja evolucionizma koje je Boas smatrao neprihvatljivim (jer promovise i opravdava superiornost jedne grupe ljudi/civilizacije), mogao je svoje tvrdnje utemeljiti na pragmatizmu uz koji bi zgodno išao relativizam koji je zastupao. Međutim, po mišljenju M. Milenkovića, zasnivanje antropologije kao nove discipline zahtevalo je podupiranje na tradicionalnu sliku nauke te je boasovska antropologija kao kulturna kritika zasnovana upravo na tradicionalnim osnovama nauke (koja je zahtevala fiksirane teorije i izvesne interpretacije stvarnosti) u šta se pragmatistička filozofija jednostavno nije uklapala – a što je tenzija koja disciplinu prati do danas.

negiranje vrednosti da su neke kulture ili civilizacije iznad drugih, njene posledice su takođe bile izvrnute: konstitutivna vrednost etnografije podrazumevala je da je moralno neispravno porobljavati ili kolonizovati druge kulture [...] Ipak, rasprava nikad eksplicitno nije bila o političkim vrednostima; bila je o metodu, dokazima i teoriji“. Utoliko, nužno je imati na umu konstantnu cirkularnu konstituisanost (neretko vannaučnih) ciljeva i sredstava koji antropologiju prati (implicitno od evolucionizma a eksplicitno od Boasovog vremena). Ovde se slažem s Poperom u stanovištu da problemi bilo koje discipline ne mogu postojati izvan određene teorije ili „problemske situacije“ koja određuje da li neki problem uopšte predstavlja problem i da li je dovoljno relevantan da bi bio vredan pažnje (cf. Milenković 2010, 27-73; 158-160).⁴⁷ Ono što se, kad je reč o antropologiji, postavlja kao pitanje, međutim, jeste šta je problemska situacija, šta je problem i da li je, i zašto, taj problem dovoljno relevantan i kojim putem ga valja rešavati. I upravo na tom mestu stižemo do refleksivnosti kao antropološkog oruđa za normiranje objektivnosti.

Kao koherentniji program, refleksivnost stiže u antropologiju s hermeneutičkom kritičkom dopunom strukturalizma, konfesionalizacijom uvoda u etnografske radove, multikulturalizacijom nauke od druge polovine XX veka, uspostavljanjem antropologije antropologije kao poddiscipline i napuštanjem tradicionalnog pogleda na teorije i metod. Međutim, refleksivnost – iako pod raznim imenima i često podrazumevana a neeksplicirana, s različitim stepenom intenziteta i često poimana kao hermeneutička strategija začeta Gercovom interpretativnom antropologijom – postoji od samih začetaka discipline kao podrazumevano sredstvo u etnografskim monografijama. Bilo da je reč o Boasu, Malinovskom, Evans-Pričardu, Nidamu – ili nekom drugom „klasičnom“ piscu klasičnih etnografija (a ne antropoloških metodoloških udžbenika) – refleksivnost postoji u funkciji jemca naučnosti društvenih nauka. Međutim, iako je refleksivnost od boasovske antropologije služila kao sredstvo za normiranje istraživanja učesnici u raspravi o naučnom statusu discipline je kao takvu ne prepoznaju, čime ona postaje gotovo irelevantni, pa i pomodni, nenaučni dodatak. Naime, isto kao što postpozitivistički i aracionalistički filozofi nauke tvrde da ne postoje „čisto iskustvo“ ili „čiste činjenice“, već samo iskustvo ili činjenice filtrirane apriornim (i u velikoj meri nesvesnim) konceptualnim aparatom istraživača (bilo da se pod konceptualnim aparatom podrazumeva Popperova metafizička

⁴⁷ Poper svoju kritiku induktivizma i opservacionizma i na njima uspostavljenog algoritamskog i verifikacionističkog shvatanja metoda, između ostalog, zasniva na tvrdnji da „Naučnikov rad ne počinje sakupljanjem podataka nego brižljivim uočavanjem obećavajućeg *problema* – problema koji je dovoljno značajan u okviru *problemske situacije*, koja je u potpunosti uslovljena našim teorijama“ (Popper 1996[1963], 155).

močvara ili nekakav društveno generisani i promenljiv skup teorija kroz čiju se prizmu činjenice prelamaju, bilo da je u pitanju Kunova paradigma, Patnamova konceptualna shema, antropološka kultura, stajna tačka standpoint teoretičara ili nešto treće) (v. Popper 2002[1934], 74–95; Feyerabend 1962, 51–52; Fajerabend 1987[1975]; Kun 1974[1962], 166–194; Putnam 1981; cf. Sindelić 1995; 2009; 2010; Berberović 2002), antropolozi tvrde da ne postoje čisto iskustvo ili čiste činjenice „stvarne“ etnografske stvarnosti koje etnograf nastoji da opiše, razume ili objasni. Bilo da konceptualni okvir označavamo kao paradigme ili konceptualne sheme ili ga označavamo nosećim konceptom antropologije – kulturom – za „činjenice“ koje oni filtriraju važi isto: one se nalaze na preseku konteksta u kojem opažamo i stvarnosti. Svako posmatranje je uvek zavisno od teorije (ili obogaćeno/opterećeno teorijom), kako to zamišljenim dijalogom duhovito ilustruje Džarvi (Jarvie 1983, 314): „Posmatraj!‘ uvek pobuđuje reakciju: ‘Šta da posmatram?’, a objašnjenje: ‘Činjenice!’ samo pobuđuje dalju reakciju: ‘Koje činjenice?’“. Utoliko, etnograf nastoji da uobičajenim pojavama ili fenomenima datog društva pronađe sistemski smisao, tj. da ih posmatra u kontekstu. Iako kontekst nikad nije neposredno opažljiv kao što to može biti ritualni ples ili bilo koja druga pojava koja pripada određenom kontekstu, upravo je opažanje konteksta u kojem se neka pojava, verovanje ili fenomen javljaju i dobijaju smisao stvar refleksivnog treninga (bilo da je u pitanju opaženi kontekst etnografske stvarnosti ili opažajni kontekst etnografa). Ono što je za antropološke metodološke rasprave relevantno jeste to da li će ples koji antropolog na terenu vidi, posmatrati, na primer, kao ples iz dosade, ples radi zavodjenja, ples iz žalosti, ples iz radosti i sl., što je nemoguće uvideti ukoliko se antropolog ne osloni na kontekst koji posmatranoj formi plesa pruža sadržaj i značenje.

Ono što je za antropološke metodološke rasprave podjednako relevantno jeste pitanje na osnovu čega se (u smislu opaženog i opažajnog konteksta) dati ples tumači kao ples iz dosade, ples radi zavodjenja, ples iz radosti ili žalosti. Antropolozima srednje generacije nisu bili potrebni ni Poper ni Kun ni Fejerabend da ih nauče da je posmatranje uvek teorijski impregnirano, da su teorije i činjenice cirkularno konstituisane i da posmatranje, da bi uopšte bilo moguće, uvek zahteva neku referentnu tačku – oni su to, na nivou opšteg mesta, podrazumevali. Na primer, K. Klakon je još 1939. godine tvrdio: „Teorija je konceptualna shema... složeno teorijsko gledište obično je implicitno u nekim od najočiglednije nevinih ‘činjenica’... U kojoj meri naslovi ‘materijalna kultura’, ‘religijski život’, ‘ekonomski život’ i slični predstavljaju kategorije nastale kao rezultat čiste induktivne analize sirovih podataka? U kojoj meri one odražavaju iskrivljavanje podataka u odnosu na

njihov kontekst, formalizovano i tradicionalno komadanje činjenica posmatranjem? Možda se samo prvi korak naučnog istraživanja (čisto opisivanje konkretnih fenomena) može izvesti nezavisno od teorije. Pa čak se i ovaj stav može dovsti u pitanje, pošto čist opis nužno uključuje selekciju nekih iz mora podataka s kojima se sukobljava svest posmatrača... Dihotomija 'činjenice' i 'teorije' često je korisna; pri njenoj upotrebi obično otprilike znamo na šta mislimo, pa tako i primaoci naših iskaza. Ali osim pogodnosti takve grube pragmatičke upotrebe, ova oštra distinkcija ni u kojem smislu nema neupitno filozofsko ili logičko opravdanje" (prema Milenković 2007, 120–121). Problem cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica do danas nije napustio antropologiju budući da se i u savremenim disciplinarnim metodološkim tekstovima ukazuje na to da, bilo da proučavamo „materijalnu kulturu“, „religijski život“ ili „ekonomski život“, „komparativne studije zahtevaju da posmatramo objekte kao slične, barem u nekim ključnim aspektima [...] Relativizam, pak, ukazuje na nedostatke ove pozicije, sugerišući da posmatranje razlike i sličnosti zavisi od unapred ustanovnene 'spoljne' perspektive iz koje se poređenje vrši – i naravno, relativizam je skeptičan u pogledu mogućnosti da se taj pogled nioutkud može ustanoviti" (Jensen 2011, 2). Upravo zato što pogled uvek podrazumeva pogled „odnekud“ još od rane boasovske antropologije kulturni relativizam, kao svojstvo antropologije kao nauke, korišćen je kao *metodološko* tj. naučno oruđe za delegitimisanje validnosti (vrednosnog) evolucionističkog „pogleda odnekud“, za normiranje istraživanja i postizanje objektivnosti i samerljivosti u kontekstu otkrića.

Šta je, dakle, kulturni relativizam? „Kulturni relativizam je prvo i pre svega interpretativno antropološka – što znači metodološka – procedura. To nije moralni argument o tome da su ma koja kultura ili običaj podjednako dobri kao neki drugi, ako ne i bolji. Relativizam je jednostavna preskripcija da prakse drugih ljudi i njihove ideale, ukoliko želimo da nam budu razumljivi, moramo postaviti u njihov istorijski kontekst i razumeti ih kao pozicionirane vrednosti u ravni njihovih međusobnih kulturnih odnosa, a ne vrednovati ih sopstvenim kategoričkim i moralnim sudovima. Relativnost je privremeno suspendovanje sopstvenih sudova kako bi se proučavane prakse situirale u istorijski i kulturni poredak koji ih omogućava (Sahlins 2002, 46)“. Suspendovanje sopstvenih (teorijskih, kulturnih, ličnih, itd.) sudova i lociranje verovanja i praksi u *kontekst* u okviru kojeg nastaju (i koji im pruža smisao, funkciju, značenje, itd.) gotovo da je postala antropološka mantra koja stoji u opoziciji sa univerzalnim principima širokog opsega i primenljivosti kakvi su bili evolucionistički, a u istorijsko-metodološkim tekstovima posmatra se kao osnovno obeležje antropološke metodološke revolucije koja je nastupila –

zavisno od perspektive – kao *moralna* revolucija koja ima da zahvali Boasu (v. npr. Risjord 2000; 2007) ili kao strogo (teorijsko-)metodološka, tj. *naučna* revolucija koja je na disciplinarnu scenu na velika vrata ušla zahvaljujući Malinovskom (npr. Jarvie 1964): posmatranje sa učestvovanjem na terenu, kao nova istraživačka tehnika, podrazumevalo je direktno posmatranje praksi u njihovom izvornom kontekstu, što je promenilo tip objašnjenja za kojim su antropolozi tragali. Tako je, na primer, razmenu hrane i vrednosti u bračnim ceremonijama na Trobrijandu, trebalo povezati, na primer, sa pravilima nasleđivanja ili stanovanja na istom tom Trobrijandu – sa pravilima, dakle, date kulture a ne pravilima neke druge kulture kao što su to činili evolucionisti (Strathern 1987, 254).⁴⁸

Ono što se nameće, međutim, kao otvoreno pitanje jeste upravo dinamika i način tog povezivanja. Drugim rečima, nameće se pitanje ne samo šta je to što antropolog opaža, već i *na osnovu čega* opaža to što opaža i na osnovu čega povezuje stvari na način na koji smatra da su opažene stvari povezane? To pitanje jeste ključno pitanje koje antropološka metodologija debatuje decenijama i to u najtešnjoj vezi sa svojim eksplanatornim kapacitetom i naučnim statusom, a u epistemološkom smislu je ekvivalentno pitanju koje je dovelo do krnjenja ugleda opservacionizma u filozofiji nauke. Dakle, šta je kontekst u kom određeno verovanje ili praksa dobijaju smisao, funkciju i značenje, te na osnovu čega verujemo da je to tako? Neki fenomen se osvetljava „u kontekstu“, međutim, isti taj kontekst je nešto što je unapred prošlo kroz proces teorijske selekcije istraživača. Koje će se, i na koji način interpetirane činjenice, uključiti kao relevantne (a koje isključiti kao irelevantne) i način na koji će se one povezati zavise od prethodno ustanovljene teorije – ili poperovskom terminologijom „problemske situacije“ – koja direktno određuje selekciju onoga što se posmatra kao dovoljno relevantno da bismo nastojali da objasnimo ili razumemo (a šta se isključuje kao irelevantno), šta će služiti kao eksplanans a šta kao eksplanandum, te kakve će se veze u eksplanatornom okviru uspostaviti. A to šta nastojimo da objasnimo ili razumemo zavisi od, tokom istorije antropologije promenljivih, teorijskih pretpostavki i fokusa (npr. od funkcije do značenja, od strukture do procesa, itd.) direktno povezanih s tim kako je konceptualizovan temeljni koncept/heurističko sredstvo/predmet proučavanja discipline – kultura. Dakle, ono što je vremenom postajalo sve jasnije jeste to da je i sam pojam/koncept konteksta nešto što nije samorazumljivo i što bi, kao takvo, moglo služiti kao neupitni osnov objašnjenja ili interpretacije: interpretacija u kontekstu

⁴⁸ Još na prvoj godini studija antropologije, da bi dobili šesticu na Uvodu u antropologiju, studenti moraju da znaju da je jedna od osnovnih manjkavosti evolucionizma ta što – pre nego što ih uporedi – fenomene, pojave, procese, verovanja, itd. „čupa iz konteksta“, čime se gubi i značenje koji oni imaju u proučavanoj kulturi.

jeste nešto što zavisi od prethodne interpretacije (ili teorijskog opredeljenja u pogledu) toga šta, kako i zašto interpretiramo budući da su date razlike odlučujuće onda kad je reč o tome šta se posmatra kao problem koji treba rešiti a šta se nudi kao rešenje problema (v. Dilley 1999).⁴⁹ To šta se posmatra kao problem a šta se nudi kao rešenje problema, usko je povezano sa slikom nauke na koje su se antropolozi oslanjali, s njim povezanog modela i tipa objašnjenja koji se posmatraju kao validni/legitimni/eksplanatorni, te sa istorijski promenljivom konceptualizacijom temeljnog pojma discipline – kulturom. Kako je još 1949. godine primetio E. Sapir, „Koncept kulture, onakav kakvim barataju kulturni antropolozi, nužno je neka vrsta statističke fikcije...Nije koncept kulture taj koji pomalo zavodi na pogrešan trag, već je to metafizički lokus za koji se kultura obično vezuje“ (prema Briggs 2002, 481). Ono što je još veće pitanje jeste odakle potiču problemska situacija, problem i pitanje njegove relevantnosti i kako se oni menjaju? Ono što je najveće pitanje jeste, ko će to uopšte reći? Stvarnost? Istina? Objektivna nauka? Naučna zajednica? Konsenzus naučne zajednice ili jednog njenog dela? Naučna zajednica shvaćena kao društvena/kulturna zajednica? Društvena/kulturna zajednica naučnika koja se nikad ne može osloboditi vrednosti sopstvene kulture u odnosu na koje normira svoje ciljeve? Društvo ili finansijeri koji sve to plaćaju? Društvena/kulturna zajednica naučnika koja se nikad ne može osloboditi vrednosti sopstvene kulture u odnosu na koje normira svoje ciljeve, vodeći računa pritom o društvu i finansijerima koji sve to plaćaju i svima onima na koje se to odnosi? Na ovom mestu pomenuta pitanja treba shvatiti kao retorička pitanja, pri čemu verujem da bi pokušaj potpuno zadovoljavajućeg ili formalizaciji podložnog odgovora bio odveć ambiciozan, ako ne i potpuno nemoguć. Međutim, trudiću se da što bliže predočim i osnovnu hipotezu ovog rada: da se odgovor na sva pomenuta pitanja ne

⁴⁹ Problem (interpretacije, određivanja, omeđivanja itd.) konteksta ili učitavanja sadržaja u kontekst, te njegove eksplanatorne moći, nije nešto što je svojstveno isključivo antropologiji niti hermeneutičkoj/interpretativnoj antropologiji ili antropologiji koja uzima jezik kao metodološki model, u čiji eksplanans – kako se to neretko tvrdi – kontekst nekako volšebno sleće niotkud. Naime, P. Galison (Galison 2008, 111-112, 120) razmatra u istoriji i filozofiji prirodne nauke, od uspona eksternalističke filozofije nauke, već dobro poznati „građanski rat“ između internalista i eksternalista u kom je postalo sve jasnije da „nije moguće nedvosmisleno razdvojiti ‘interne (naučne) faktore’ od ‘eksternih (nenaučnih) faktora’“. Galison se pita nije li spor možda moguće razrešiti iznalaženjem nekakvog srednjeg puta, ne oslanjajući se na krutu distinkciju koja deli ono šta je „zaista naučno“ od onog što je „samo spoljašnje“. Međutim, upravo u tom prostoru srednjeg puta vrebaju začkoljica – *kontekst*, čiji su nedovoljno određeni struktura i sadržaj „uvek prizivani a nikad objašnjeni“. U ovom i idućem poglavlju biće više reči o tome da se kritike pluralističkih pristupa, koje su pročitane kao ključajući spor oko naučnog statusa i eksplanatornog statusa antropologije, zasnivaju upravo na kritici onoga što je karakteristično i za prirodne nauke: na nemogućnosti da se nedvosmisleno odredi šta je to kontekst, otkud kontekst, i šta čini njegov sadržaj. Međutim, u pitanju nije nešto što je karakteristično isključivo ni za antropologiju, a ni za hermeneutičku antropologiju koja se iz perspektive „branilaca nauke“ posmatra kao vrhunac (ili uvod u vrhunac) intelektualne degradacije i društvene neodgovornosti discipline budući da Galison tvrdi da je pitanje konteksta nešto što, sve od Kantovog vremena, nismo uspjeli ni da rešimo niti da izbegnemo, postavljajući retoričko pitanje „Šta je to kontekst i kako kontekstualno objašnjenje radi?“ (*ibid.*)

može pronaći u metodološkom algoritmu već u nerazlučivoj mešavini internih i eksternih faktora i da ove interne i eksterne faktore nije moguće razdvojiti prostim potezom sečiva jer će se odgovori na nominalno metodološka pitanja, pre ili kasnije, u nekoj tački sučiti s nizom metafizičkih i epistemoloških čvorova (koje nije, kao takve, moguće rasplesti metodološkim sredstvima) ili s nizom socio-političkih i etičkih čvorova (koje takođe nije moguće rasplesti metodološkim sredstvima budući da su metodološka sredstva delom njima konstituisana i kroz njihove implikacije se prosuđuju).⁵⁰ U gotovo nerazlučivoj mešavini internih i eksternih faktora, jedni ciljevi (generisani tekućim znanjima, potrebama, interesovanjima, itd. jedne naučne zajednice ili njenog dela koji živi u jednom kontekstu) konstituisaće jedna sredstva, drugi ciljevi konstituisaće druga sredstva. Prosvetiteljstvo vidi univerzalni razum, romantizam vidi omeđene kulture. Racionalistička/univerzalistička antropologija vidi univerzalni razum ili univerzalnost njegovih kategorija, relativistička/kontekstualistička antropologija razum kulturalizuje. Funkcionalisti vide kulturu kao organizam je u datom trenutku biologija posmatrana kao Nauka; etnonaučnici kao uporište konstrukcije vide jezik a lingvistika, posmatrana kao Nauka, pomaže nudeći jezik kao metodološki model koji bolje služi tekućim teorijsko-metodološkim potrebama i ciljevima discipline (koji su takođe nešto što se menja). Strukturalisti vide i univerzalno/prirodno i partikularno/kulturno, pa ne mogu da se dogovore kako da ih pomire. Zapravo, antropologija kao disciplina od svojih začetaka pokušava, više ili manje (bez)uspešno, da ih pomiri u jedan koherentan eksplanatorni okvir. Gerc nastoji da „proširi univerzum ljudskog diskursa“ i za to, kao posebno pogodno heurističko sredstvo, nastoji da promoviše semiotički koncept kulture. Neomarksisti, poststrukturalisti, postkolonijalni i kritički antropolozi ne dozvoljavaju da se izgubi delatnost pojedinca pa rekonceptualizuju kulturu kao među pojedincima neravnomerno deljeni sistem koji dozvoljava (epistemološko i društveno) migoljenje iz okvira nametnutih socijalizacijom, itd. Stoga, u zavisnosti od opažajnog konteksta (pojedinca ili naučne zajednice), koji je uklopljen u širi (socio-kulturni, politički, ideološki, etički, itd.) kontekst (ili metafiziku kulture), kultura (ili opaženi kontekst) se potpuno oprečno konceptualizuje. Eksplanans ili eksplanandum; ona

⁵⁰ Kako primećuje M. Milenković (2007, 100-101): „stalni političko-etički pritisak vraća antropološku metodologiju na naizgled izandale distinkcije činjenice/vrednosti, relativizam/univerzalizam ili holizam/individualizam. Ona ne može da ih se ‘oslobodi’ niti da ih ‘prevaziđe’, zato što ne može da se pretvara da antropologija funkcioniše izvan stalnih političko-etičkih debata svakodnevne kulturne prakse, i samih u stalnoj promeni. [...Antropologija] ne može da reši ove probleme poperovskim konvencijama, lakatoševskim racionalnim rekonstrukcijama, fajerabendovskim epistemološkim anarhizmom ili radikalnom refleksivnošću edinburške škole. Antropologija nije takva zajednica koja bi bila podložna analizi izvan konteksta u kojima proizvodi i primenjuje znanje“.

koja, kao „svarna“ postoji „tamo negde“ ili ona koja postoji kao heurističko sredstvo u glavi antropologa? U odnosu na kontekstualno specifične ciljeve opažajnog konteksta, isto toliko specifično se konceptualizuje i opaženi kontekst, a samim tim se specifično konceptualizuje i validan tip objašnjenja – pritom u konjunkciji sa specifičnim slikama nauke i antropologije kao nauke.

Ono što će, međutim, iznad svega dovesti do uzavrele rasprave oko eksplanatorog kapaciteta antropologije i njenog naučnog statusa jeste, međutim, ono što je M. Salins u nešto ranije navedenom citatu istakao da kulturni relativizam, kao metodološka procedura, *nije*. Naime, ono što je zabrinulo one koji su se predstavljali kao „branioci nauke“ (uglavnom najsystematičnije i najglasnije i sami Popperovi učenici poput Gelnera, Džarvija, te Spajroa) jeste relativizam u kontekstu opravdanja (ili brisanje distinkcije između konteksta otkrića i konteksta opravdanja), kad je pod znak pitanja stavljena univerzalnost nosećih pojmova nauke, kao što je to racionalnost.⁵¹ Što je antropološku metodologiju još jednom iznova suočilo sa nešto ranije navedenom disciplinarnom dilemom koja, „između Scile i Haribde“, leluja između „relativističkog funkcionalizma ili apsolutističkih tvrdnji prosvetćenog razuma“ (Gelner). Dve podjednako legitimne antropološke mogućnosti čitane su direktno kroz prizmu eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije, i to vrlo često kroz odveć krutu distinkciju objašnjenja (karakteristično za „apsolutiste“) vs. razumevanje (karakteristično za „relativističke funkcionaliste“), pri čemu su se „apsolutisti“ samokonstruisali ne samo kao branioci nauke, njenog eksplanatornog kapaciteta i zdravlja

⁵¹ Grubo gledano, racionalisti tvrde da postoje univerzalni standardi racionalnosti, da oni mogu biti nezavisni od konteksta njenog generisanja, te da su prevođenje, interpretacija i objašnjenje mogući, kao i da je podjednako moguće da oni budu nedvosmisleno tačni ili netačni. Relativisti, s druge strane, tvrde da su *svi* standardi relativni, da ne postoji metakriterijum (moralni, kognitivni i epistemološki) koji bi mogao poslužiti kao apsolutni arbitar u ocenjivanju adekvatnosti/tačnosti/ispravnosti iskaza. Jednom rečju, svi kriterijumi i iskazi su kontekstualno zavisni, svodivi na socio-kulturne okolnosti, te u tom smislu prevođenje, interpretacija i objašnjenje mogu biti samo delimični i problematični. Racionalisti tvrde da bi nas prihvatanje postavki relativista dovelo u situaciju u kojoj bi racionalnost ili epistemologija antropologa bila radikalno nesamerljiva s drugačijom racionalnošću ili epistemologijom, te bi razumevanje bilo sprečeno, a pisanje etnografije nemoguće. Ako uopšte želimo da se bavimo antropologijom, tvrde oni, neophodne su nam apriorne racionalne pretpostavke, inače nijedno prevođenje, interpretacija ili objašnjenje ne bi bilo izvodljivo. Relativisti pak upozoravaju na epistemološke i etičke opasnosti objektivizma i racionalizma, smatrajući da su sve racionalističke definicije „univerzalnog“ razuma ili etnocentrične ili potpuno apstraktne, te tako ne postoji ni definicija koja bi na opravdan način obezbedila podlogu za tu apriornu racionalnost. Međutim, racionalisti tvrde da je zapadni naučni metod, koliko god možda bio nepotpun, ipak najoptimalnije raspoloživo sredstvo za dostizanje istinske racionalnosti, budući da je jedino on kadar da obezbedi epistemološki dualizam između istinitih iskaza i lažnog verovanja, između konteksta otkrića i konteksta opravdanja; podrazumevajući da činjenice postoje nezavisno od subjekata, što omogućava opservacioni temelj koji dozvoljava neutralno i nezavisno razumevanje ili objašnjenje. Relativisti pak tvrde da je naučni metod samo jedan od bezbroj legitimnih sredstava za dosezanje znanja, te je tako distinkcija između njegovog generisanja i verifikacije ili *ad hoc* ili *post hoc*. Opservacioni temelj je paradigmatički generisan, a neutralno razumevanje ili znanje izvan konteksta zapravo je istorijski i kulturno posredovano, te bi svaki pokušaj proglašavanja sopstvene racionalističke paradigme za univerzalnu bio neka vrsta „epistemocida“ (v. Scholte 1984).

(u internom registru) nego i kao branioci fiskalne vrednosti discipline i njenog autoriteta i kredibiliteta, te kao odbrambeni bedem opšteljudskih vrednosti, kao oni koji (u eksternom registru, ili njime motivisani) sebe posmatraju kao zaštitnike (nauke i društva) od – budući da je „hermeneutika savremeni naziv za idealizam“ (Gellner 2000, 82) – „otuđenih hegelizovanih intelektualaca“ (Jarvie 1985, 176). Međutim, sva pitanja koja su raspravljana u kontekstu rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije – a koja su, na primer, kristalno jasno prelamana kroz raspravu o racionalnosti – nisu ni svojstvena isključivo antropologiji, niti su noseća epistemološka pitanja u drugim disciplinama (pre svega filozofiji/epistemologiji) rešena (ili rešiva), pri čemu se veliki deo nerešivosti metodoloških rasprava u antropologiji može pripisati socio-političkim i etičkim činocima koji ove rasprave u velikoj meri i pobuđuju a implikacije ovih činilaca se čitaju kroz prizmu metodologije jedne discipline. Kako se nadam da će biti nešto jasnije iz teksta koji sledi, „apsolutiste“ je kako u antropologiji, tako i u opštoj metodologiji/filozofiji nauke podjednako moguće teretiti za empirijsku ispraznost, aprioristički i u stvarnosti neutemeljeni univerzalizam (koji služi kao uporište za dedukovanje objašnjenja a ne kao nešto što vapi za objašnjenjem). Ništa više ili manje nego što je to slučaj u filozofiji nauke. Na primer, Fajerabend (iz svog ideološkog ugla)⁵² napada Popera: „Popper naš mini-Kant [...] iza svakog ljudskog lica vidi malog i nekako zbunjenog popperovca, oštro kritikujući ljude koji se prepuštaju sopstvenoj konfuziji [...] Racionalisti, poput Karla Popera, nemaju primedbi na to da se u ovom trenutku primeni sila: ulazak u zrelo ljudsko doba mora biti oznažen ‘nekim oblikom imperijalizma‘“ (Feyerabend 1987, 38; 62; 81). Ako „apsolutistički“ recept za pečenje uporišta objašnjenja funkcioniše po principu „Postavi [...] objašnjenje koje i sâm *nije* predmet istorizacije i ustvrdi zašto ono to nije“ (Galison 2008, 123), „funkcionalistički relativisti“ tvrde da to što se navodno ne može (ili ne treba) istorizovati, i što je, kao takvo, dovoljno „univerzalno“ da može podneti teret arhimedovskog uporišta eksplanansa jeste *upravo* ono što treba objasniti. Utoliko, oni tvrde da je ono što se smatra univerzalnim svojstvom ljudske vrste (bilo da je u pitanju psihičko

⁵² Iako na ovom mestu nije moguće detaljnije se pozabaviti Fajerabendovim postavkama, potrebno je naglasiti to da njegov „metodološki pluralizam/anarhizam/dadaizam“ služi kao sredstvo širenja epistemoloških horizonata, bez obzira na kontekst otkrića. Njime se pozivaju svi da učestvuju: i stručnjaci i laici, i profesionalci i amateri, i istinoljupci i lažovi (Fajerabend 1987[1979], 22). Pritom, nauku (iako ustanovljenu kao prosvetiteljski instrument oslobođenja od crkvenih dogmi) Fajerabend vidi kao samo jedan oblik mišljenja, jednu od ideologija koje vladaju u savremenom društvu, kojoj ne bi trebalo prepustiti kognitivni i društveni monopol (cf. Fajerabend 1994; cf. Fajerabend 1985). Tulmin (Toulmin 1977, 135-136) fajerabendovu antiracionalističku filozofiju vidi kao saveznika kontrakturnog pokreta šezdesetih godina, koji je, dok je predavao na berlinskom univerzitetu, sasvim prirodno postao idol i intelektualna zaleđina radikalnih aktivista.

jedinstvo, univerzalni (raz)um ili nešto treće) jeste i samo pojam koji je pretrpeo dramatične promene tokom istorije antropologije, i što je, stoga, nužno posmatrati kao svojstvo istorijskog konteksta u kojem je antropologija nastala, u kojem je funkcionisala i kroz koji se menjala (Dilley 1999, 12). A koji, na tragu eksternalistički orijentisane filozofije nauke, antropologije nauke i antropologije, ne može biti odvojen od metafizičkih, socio-političkih i etičkih okvira koji dati kontekst omeđuju i pružaju mu sadržaj.⁵³ Takvo stanovište svakako bi valjalo imati na umu onda kad antropolozi, na primer, kritikuju Gerca da „nije ispunio osnovni cilj društvene nauke“ (Yoshida 2007) – a ocenjujući eksplanatorne domete jednog od mogućih programa, zasnovanog na jednom od mogućih ciljeva discipline u odnosu na Poperov model čija se validnost i programski generisani ciljevi kao neupitni podrazumevaju. Isto tako, nešto kasnije u poglavlju i u poglavlju o primatu realizma i antirealizma, videćemo kako se kulturni relativizam, kao tehnika za postizanje samerljivosti dva konteksta i dosezanje objektivnosti, u očima „branilaca nauke“ počeo posmatrati kao antinaučna i društveno destruktivna doktrina, te će biti više reči o tome kako ovakva stanovišta nije moguće prostim potezom razdvojiti od društvenih faktora na kojima ove metodološke rasprave počivaju i u odnosu na čije implikacije se sameravaju metodološki dometi – što je i hipoteza koja se u disertaciji nastoji preispitati.

2.2. Metodološki monizam

Metod kao kriterijum razgraničenja nauke i nenauke. Objašnjenje nasuprot razumevanju

U antropologiji je objašnjenje deduktivnog karaktera, koliko god takav karakter mogao biti skriven.

I. Džarvi (Jarvie 1964, 237)

U okviru opšte metodologije društvenih nauka, tvrdnje da je u društvenim naukama nemoguće (ili nepotrebno, ili etički destruktivno) pronaći opšte zakone, da pozicija istraživača uvek utiče na posmatrani objekat i da je društvene fenomene nužno razumeti, a ne objasniti, odbacio je K. Hempel smatrajući da je razumevanje ništa do

⁵³ Kako je o tome bilo reči, Boas je (nezavisno od intimnog „ironičnog scijentizma“) nastojao da, na naučnim temeljima – a rekonceptualizujući kulturu koja bi antropologiji pružila simbolički kapital društvenog autoriteta – porazi evolucionizam koji je bio zasnovan na, iz njegove perspektive pogrešnom, vrednosnom sudu, i koji dovodio do društveno nezadovoljavajućih posledica. Isto tako, kako će o tome biti više reči u posebnom poglavlju, Poper je, na primer, na poseban način ustrojen metodološki individualizam nastojao da normira kao model kojim bi sve društvene nauke valjale podvrgnuti, a ovo normiranje utemeljeno je na nemetodološkim temeljima i motivisano nemetodološkim pobudama.

pseudoobjašnjenje (Hempel 1942, 44–48) budući da, kao istraživačka tehnika, zavisi od formalizaciji nepodložnih *empatičkih* talenata pojedinca, proizvedeći pritom u kontekstu opravdanja sijaset provereni nepodložnih interpretacija koje ni na koji način ne mogu unaprediti razumevanje neke pojave. Iako empatija možda može biti korisna (u slučaju da neko za nju ima dara) kao heurističko sredstvo za generisanje hipoteza, ona ne može imati nikakvu ozbiljniju funkciju u sklopu naučnog metoda s obzirom na to da objektivnost i adekvatnost objašnjenja ne zavise od empatičkog dara pojedinca, već od primene naučne metodologije koja jemči ispravnost činjenica dobijenih empirijskim generalizacijama. Utoliko, Hempel je tvrdio da je „empatičko razumevanje“ ništa više do potencijalno heurističko sredstvo koje u kontekstu otkrića može poslužiti za generisanje, u kontekstu opravdanja, testiranju podložnih eksplanatornih hipoteza. Pritom, razumevanje *razloga* za neko ponašanje, iz ove vizure, ne znači da je dato ponašanje i *objašnjeno* budući da bi za takvu tvrdnju valjalo pokazati da razlozi, otkriveni razumevanjem, imaju kauzalnu moć (Apel 1987, 132). Dakle, otkrivanje značenja iza nekog fenomena Hempel smatra pseudoobjašnjenjem ako nije izraženo u kauzalnim terminima. Deduktivno-nomološki model – koji je u svom antologijskom radu *Funkcija opštih zakona u istoriji* formalizovao kao normativni model naučnog objašnjenja i obeležje svakog validnog naučnog metoda, važećeg za sve nauke – verovatno svoju privlačnost duguje činjenici što je vrlo jasno formulisan, budući da precizno ističe kakvu logičku strukturu svako objašnjenje mora imati kako bi se računalo kao validno (Salmon & Salmon 1979, 65). U prilog njegovoj privlačnosti (ili posmatranju kao jedinog modela validnog *naučnog* objašnjenja) može svedočiti to što su hempelovsku tvrdnju o tome da otkrivanje *razumljivih* razloga za neko ponašanje *ne znači* ujedno i da je dato ponašanje i *objašnjeno*, implicitno ili eksplicitno prihvatili mnogi, kako savremeni antropolozi i opšti metodolozi/filozofi društveno-humanističkih nauka, koji društveno-humanističke nauke nastoje normirati spram hempelovskog modela, na temelju takvog modela nastojeći pritom da deligitimišu tvrdnje drugačije ustrojenih objašnjenja kao nenaučne.

Hempelov hipotetičko-deduktivni model nalaže da objektivnost ne zavisi od empatičkog talenta ili interpretativne domišljatosti istraživača, već od primene *naučne metodologije* koja važi kako u prirodnim tako i u društvenim naukama. Opšti zakoni⁵⁴ imaju

⁵⁴ Pod opštim zakonom Hempel podrazumeva univerzalne iskaze koji se mogu empirijski potvrditi ili opovrgnuti, ali koji, da bi se kvalifikovali za ulazak u domen opšteg zakona, moraju biti potvrđeni (Hempel 1942, 35). Slično tome, pod univerzalnom hipotezom Hempel podrazumeva pravilnost tipa: svaki put kad u određenoj prostornoj i vremenskoj tački postoji događaj U (koji upućuje na uzrok), dogodiće se događaj P (koji upućuje na posledicu) u prostornoj i vremenskoj tački koja je na određen način povezana s vremenom i

analogne funkcije i u prirodnim i u društvenim naukama: povezivanje događaja u obrasce koji funkcionišu kao objašnjenja ili predviđanja. Objašnjenje nekog događaja (D) sastoji se u osvetljavanju uzroka ili činilaca (U) koji determinišu pojavu događaja (D): validno objašnjenje se sastoji od: (1) skupa iskaza ili početnih uslova koji specifikuju događaj (D) koji treba objasniti; (2) opšteg zakona (a) koji je empirijski potvrđen i od (b) skupa iskaza koji pokazuju da se događaj (D) može logički dedukovati iz datog zakona (Hempel 1942, 36). Događaj ili skup događaja može se opravdano posmatrati kao uzrok događaja (D) ako i samo ako postoje opšti zakoni koji povezuju uzrok (U) i posledicu. Kad je reč o društvenim naukama, Hempel je – poput Drojsena pre njega i poput svih onih koji će nastojati da delegitimišu validnost metodološkog holizma na temelju opšteg mesta da „samo pojedinci postoje“, a da su kolektivni entiteti ontološki nepostojeći te ni ne mogu imati nikakvu kauzalnu (pa ni eksplanatornu) moć – odbacio pozivanje na entitete ili mehanizme koje je posmatrao kao opskurne ili metafizičke, poput „istorijske misije“ ili „sudbinskog predodređenja“, smatrajući ih metaforama lišenim kognitivnog sadržaja (*ibid.* 37, 41). Poslužimo se primerom koji je dao sam Hempel (*ibid.* 41–42). Uzmimo da se, zbog suša i peščanih oluja koje ugrožavaju njihov život, farmeri iz prerija sele u Kaliforniju koja u datom trenutku nudi bolje uslove za život. Ovo objašnjenje počiva na univerzalnoj hipotezi da populacije teže da migriraju u oblasti koje mogu ponuditi bolje uslove za život. Međutim, ono što se nameće kao problem, primećuje Hempel, jeste činjenica da je ovu hipotezu vrlo teško precizno formulirati kao opšti zakon koji bi bio potvrđen svim raspoloživim empirijskim dokazima.⁵⁵ U društvenim naukama, prema Hempelovom

mestom zbivanja prvog događaja. Prisetimo se modela objašnjenja u antropologiji, na primer, Džulijana Stjuarda i primetićemo da je njegov model objašnjenja direktno zasnovan na Hempelovom.

⁵⁵ Međutim, prema Hempelovom mišljenju (*ibid.* 37; 41–42), to što u društvenim naukama često nije moguće potpuno opisati pojedinačni događaj (npr. ubistvo nekog vladara) uključivši sve relevantne činioce, nije distinktivno obeležje društvenih nauka budući da i prirodne nauke svoj predmet proučavanja mogu opisati isključivo služeći se opštim konceptima. Međutim, kako će o tome biti više reči nešto kasnije, upravo je konstrukcija tih „opštih koncepata“ ta čija je dinamika, te pružanje sadržaja i značenja, dovedena u pitanje kritikom hempelovskog modela i kritikom, opšteuzev, formalističkih, algoritamskih modela objašnjenja. S druge strane – kako je to Hempel nešto kasnije elaborirao kroz induktivno-statistički model – težnja ka migraciji na mesta koja nude bolje uslove života može se opisati kao statistička pravilnost, a ne kao univerzalni zakon (kako kad je reč o prirodnim, tako i kad je reč o društvenim naukama), pravilnost koja bi imala sva obeležja zakona, osim njihove istinitosti. Na primer, ako je neko dobio boginje dve nedelje posle svog brata a u međuvremenu nije bio u društvu nekog ko ima boginje, razumno je prihvatiti objašnjenje da je boginje dobio od svog brata. Iako nije u pitanju opšti zakon prema kome će svako ko nije preležao boginje te boginje i dobiti ako se našao u društvu obolelog – možemo tvrditi da je vrlo *verovatno* da će ih dobiti. Drugim rečima, zakoni su pre statistički nego univerzalno važeći. Ovakvi iskazi, dakle, ispunjavaju sve zahteve koje bi ih kvalifikovali za ulazak u domen zakona, izuzev njihove istinitosti: u pitanju su probablistički ili statistički zakoni kao, na primer, tvrdnja da 35% pacijenata ozdravi posle terapije ili tvrdnja da, što je veća razdaljina između grupa, to je manje verovatno da će doći do kulturne difuzije. Međutim, ono je relevantno u kontekstu antropologije jeste pitanje da li ovi zakoni ili statističke korelacije imaju ikakvu eksplanatornu moć i da li ih je moguće postulirati kao osnov eksplanansa, ili su oni, pak, nešto što tek treba otkriti istraživanjem i objasniti.

mišljenju, većina objašnjenja ne ističe eksplicitno opšte pravilnosti na kojima se objašnjenja temelje, i to zato što se, s jedne strane, univerzalne hipoteze uglavnom pozivaju na individualnu ili socijalnu psihologiju (koja je, prema njegovom mišljenju, svima toliko poznata da se implicitno podrazumeva i nije vredna pominjanja) ili, s druge strane, zato što bi temeljne pretpostavke bilo vrlo teško dovoljno precizno i eksplicitno formulirati tako da se slažu sa svim postojećim dokazima. Međutim, korišćenje izraza kao što su „stoga“, „zbog toga“, „posledično“ i sl. opravdano navodi na pretpostavku, veruje Hempel, da postoji prećutno postulirani univerzalni zakon koji početne uslove povezuje sa događajem koji treba objasniti, tako da događaj „prirodno“ treba očekivati kao „posledicu“ pomenutih početnih uslova, a preko pretpostavljenog zakona (*ibid.* 40). Zbog svega navedenog, Hempel priznaje da je objašnjenje u društvenim naukama nešto poput „eksplanatorne skice“ (*ibid.* 42) koja labavo upućuje na zakone i početne uslove koji se smatraju relevantnim, ali koju treba dopuniti kako bi se stiglo do adekvatnog naučnog objašnjenja. Međutim, Hempel veruje da su eksplanatorne skice vredne jer sugerišu pravac u kojem bi trebalo voditi dalje istraživanje kako bi se povećala preciznost, i ukazuju na vrstu dokaza koji bi bili relevantni za proveru iskaza. Ono što je važno za svako validno naučno objašnjenje jeste, dakle, pronalaženje kauzalnog objašnjenja koje počiva na uslovljenosti nekim opštim zakonima koji su eksplicitno iskazani (*ibid.* 45–47). Ako bismo, na primer, tvrdili da ekonomske okolnosti „determinišu“ razvoj i promenu ostalih oblasti nekog društva, moglo bi se reći da je taj iskaz eksplanatoran samo u meri u kojoj je moguće eksplicitno ukazati na zakone koji osvetljavaju koja i kakva precizno specifikovana kulturna promena uvek prati (precizno specifikovane) promene u ekonomskom životu. Dakle, prevedeno na jezik antropologije i relevantnih metodoloških rasprava, ako antropolog tvrdi da kultura *uslovljava* verovanje i ponašanje (ili da je nešto, kako to antropolozi često umeju da kažu, „relativno u odnosu na kulturu“)⁵⁶ – na taj način neko verovanje ili ponašanje objašnjavajući putem kulture koja se poima kao eksplanans – ne osvetljavajući pritom mehanizme ili zakone koji kauzalno povezuju (tačno specifikovane) kulturne elemente koji

⁵⁶ To u odnosu na šta je nešto „relativno“, podjednako koliko i šta se smatra „univerzalnim“ kako bi moglo služiti kao uporište eksplanansa, iako kao večno prisutno pitanje u antropologiji, posebno jasno i sistematično isplivava na površinu u raspravi o racionalnosti (v. Hollis & Lukes 1982). U odnosu na šta je, dakle, nešto relativno? U odnosu na prirodno okruženje? Kognitivne i psihološke okvire putem kojih ljudi promišljaju, uobličavaju ili konstruišu svet? U odnosu na jezik, jezičke obrasce ili kulturnu gramatiku? Konceptualnu shemu? U odnosu na društveni kontekst? Kulturu? Oblik života? Šta je, pak, univerzalno? Psihičko jedinstvo ljudske vrste? Apriorne kategorije razuma? Univerzalna pragmatička racionalnost? Itd. U istoriji ideja su svi odgovori bili zastupljeni, a postulirani su različiti stepeni „istosti“ i „različitosti“ kao i različite verzije „mostova“ koji su bili sazidani od različitog materijala i koji su bili različite stabilnosti, a koji bi trebalo da premoste ono što je „relativno“.

determinišu promene u (tačno specifikovanim) verovanjima i ponašanjima, ta bi tvrdnja bila eksplanatorno isprazna, a razumevanje (kulturno specifičnih) verovanja, motiva, značenja i sl. – za koje se u pluralističkoj tradiciji pretpostavlja da leže u temelju svekolikog mišljenja i delanja (za koje se, iz pluralističke perspektive, tvrdi da je uvek ujedno i *kulturno* mišljenje i delanje) – programski je isključeno. Dakle, prema ovom modelu objašnjenja, objašnjenje koje se vidi kao razumevanje različitih verovanja o tome zašto (neko misli ili veruje da) se ambari ruše, da su „blizanci ptice“, zašto ljudi veruju u veštice i proročanstva ili kakve ih pobude mogu nagnati da učestvuju u borbi petlova⁵⁷ ili migriraju – koja se iz perspektive antropologa, ili bilo koga ko nije pripadnik proučavane matične kulture, posmatraju kao iracionalna, apsurdna, čudna ili kao upravo ona koja, na nivou cilja discipline, valja razumeti ili objasniti kako bi bilo moguće razumeti i samo delanje (pa i statističke regularnosti u ponašanju, kao što je, na primer, tvrdnja da 35% ljudi migrira u oblasti koje nude bolje uslove za život) – programski se isključuje kao pseudoeksplanatorna strategija, budući da tako ustrojeno objašnjenje zavisi od formalizaciji nepodložnih ličnih talenata istraživača, da se ne oslanja ni na kakav opšti zakon ili univerzalnu hipotezu, niti postoji jasno specifikovan kauzalni mehanizam – osim labave i neeksplanatorne tvrdnje da su verovanje, motiv ili praksa „kulturno uslovljeni“ – koji bi precizno specifikovane kulturne elemente povezao sa precizno specifikovanim kulturnim verovanjem ili delanjem.

Ono što je na ovom mestu važno napomenuti jeste to što je američka filozofija nauke bila pod snažnim uticajem logičkih empirista/pozitivista koji su u SAD imigrirali (ne iz pretrija i ne zbog peščanih oluja) iz Austrije i Nemačke (R. Hempel, H. Fajgl, R. Karnap, H. Rajhenbah, i sl., a čiji je američki saveznik postao, na primer, E. Neigel), i čiji je „pozitivni program“ zahtevao *formalnu* strogost empirijske nauke. Pritom, na tragu težnji pokreta Jedinstva nauke, prirodne nauke – *onakve kakvim su ih pozitivisti poimali* – služile su kao uporište za ocenjivanje kognitivnih dometa i normiranje ostalih disciplina. Međutim, ono što je važno potcrtati jesu u izvesnom smislu izvannaučni faktori: svi pozitivisti (izuzev O. Nojrata) su bili prirodni naučnici, a filozofija nauke bila je razmatrana kroz prizmu filozofije matematike, fizike i formalne logike (v. Toulmin 1977; McCarthy 1972). Filozofija nauke u njihovim očima je stoga bila ustanovljena kao disciplina koja bi se bavila *formalnom*, logičkom (racionalnom) strukturom naučnih teorija, dok su pitanja sadržaja i uobličavanja naučnih koncepata ostavljena po strani kao iracionalna, metafizička, isuviše „meka“,

⁵⁷ Gerc pritom nikad nije tvrdio da nastoji da pruži odgovor na pitanje „zašto nastaje ili postoji balinežanska borba petlova“ nego da „Pokušava da shvati smisao koji oni daju svetu. U tom smislu, to je fenomenologija i hermeneutika. To je pokušaj da se stvari shvate iz perspektive domoroca. Pa ipak, to se odvija kroz naše pojmove, tj. kroz pojmove posmatrača.“ (Gerc 2007b, 192).

„psihologistička“ i „sociologistička“, te su izbegavana kao pitanja čije bi postavljanje dovelo do jeretičkog brkanja istorijskog porekla naučnih teorija sa njihovim formalnim, logičkim opravdavanjem.⁵⁸

Iako je pozitivizam daleko od danas aktuelne teorije nauke u teoriji saznanja, on je više nego živ u popularnoj predstavi o nauci, školskim i akademskim kurikulumima, te u stanovištima onih kojima je nauka svakodnevni posao (v. Sinđelić 2009; 2011).⁵⁹ Upravo ova trvenja između različite konceptualizacije slike nauke na koju se antropolozi pozivaju odgovorna su za raspravu o naučnom statusu discipline. Ono što je relevantno u kontekstu disertacije jeste to što je na „razumevanje razumevanja“ – ili na konceptualizaciju razumevanja kao naučne tehnike/interpretativne/eksplanatorne alatke – umnogome, međutim, uticala (neo)pozitivistička tradicija. Kako navodi T. Mekarti za opštu metodologiju/filozofiju društveno-humanističkih nauka (McCarthy 1972, 167–171), problem razumevanja, oblikovan kroz (neo)pozitivističku prizmu – koja, u najboljem kunovskom maniru podrazumeva čitav skup stavova, formulacija problema na određeni način, analitičkih tehnika, itd., a koji je konstruisan sa očima uprtim u metode prirodnih nauka (ili barem prirodnih nauka onako kako su ih pozitivisti tad zamišljali), a koja je bila skeptična prema tradiciji kontinentalne, pre svega nemačke, filozofije – dvostrukako je sužen.⁶⁰ S jedne strane, pitanje razumevanja je suženo u odnosu razumevanje, onakvo kakvo je shvaćeno u kontekstu *Geisteswissenschaft* tradicije (Drojsen, Diltaj, itd.) onda kad je, u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, raspravlján status objektivnosti i pitanje objašnjenja/razumevanja. Razumevanje je konstituisano mahom u odnosu na

⁵⁸ Kako je to sažeo Toulmin (Toulmin 1977, 147-149): (a) pažljiva analiza konteksta opravdanja trebalo je da otkrije to da ispravno sprovedena nauka poseduje metod, kanon ili organon; (b) trebalo je pokazati da je osnovne procedure datog metoda moguće „uhvatiti“ u formulu i izraziti formalnim algoritmom koji bi povezo empirijske opservacije nauke s teorijskim propozicijama koje ih objašnjavaju; (c) trebalo je pokazati da racionalnost nauke počiva u podvrgavanju datom skupu formalno validnih procedura. Pozitivni cilj nauke, dakle, bio je ustanovljivanje sadržaja metoda/organona/algoritma, dok je negativni cilj bio usmeren na zaštitu od greški koje bi naučnike mogle odvući od ispravne primene naučnog metoda (cf. Sinđelić 2002, 156-158).

⁵⁹ S. Sinđelić (2011, 48) se, pitajući se, kako je to – od rušenja opservacionizma i indukcije u okviru filozofije nauke – moguće? Sinđelić tvrdi da „odgovor na ovo pitanje treba tražiti u uticaju spoljnih faktora, ili preciznije, ideoloških i psiholoških faktora. Ideja naučne teorije kao istinite teorije u smislu *opisivanja stvarnosti kakva ta stvarnost navodno zaista jeste*, ne samo da je tradicionalno ukorenjena u svest laika, već i u svest stručnjaka iz relevantnih oblasti. Kada bi se pokazalo da *naučni* rezultati nisu nešto *istinito, dokazano i krajnje čvrsto*, šta bismo tek očekivali u drugim oblastima [...] Međutim, pokazalo se da naučne teorije nisu istinite i dokazane. I mnogi ideološki zatrovani stručnjaci krenuli su putem spasa od ove neprijatne situacije. Ako naučne teorije nisu *dokazane i istinite*, one su bar, u svome razvoju, sve *istinitije i istinitije*. Ovim teoretičarima nije dovoljno to što su sve *naučne* teorije, u svoje vreme, služile za date potrebe i imale zadovoljavajući predviđački uspeh, već grčevito zahtevaju i nešto više. Istina (baš u strogo korespondencijalnom smislu) i težnja za sigurnošću usko su povezane“

⁶⁰ Utoliko su oni potpuno zanemarili relativističku, istoricističku nemačku tradiciju, koje će se zalagati za holističko, kontekstualno razumevanje (kako će to činiti npr. Šmolerova nemačka istorijska škola), o čemu će biti više reči u poglavlju V, posvećenom primatu holizma i individualizma.

suženo Veberovo shvatanje razumevanja, koje je, po sebi, *već* predstavljalo sužavanje u odnosu na *Geisteswissenschaft* tradiciju.⁶¹ Kako navodi Apel, nešto nalik Hempelovskom modelu moguće je pronaći u ranijim stanovištima Maksa Vebera, čije je „interpretativno objašnjenje“, „razumevajuće objašnjenje“ ili „eksplanatorno razumevanje“, za koje je Veber verovao da je svojstveno društveno-humanističkim naukama, bilo utemeljeno na sledećoj ideji: „To što za interpretaciju postoji visok nivo dokaza, po sebi ne dokazuje ništa o njegovoj empirijskoj validnosti. Pre će biti da, u meri u kojoj je to moguće, naše ‘razumevanje’ konteksta uvek mora biti provereno metodom kauzalnih korelacija pre nego što jedna tako ‘očigledna’ interpretacija ne postane ‘razumevajuće objašnjenje’“ (prema Apel 1987, 131).⁶² Prema Apelovom mišljenju, Veberova koncepcija objašnjenja, tj. zahtev da se interpretacije provere putem „metoda kauzalnih korelacija“ jeste ništa do prefiguracija Hempelovog argumenta u prilog modela nomološkog kauzalnog objašnjenja, modela svojstvenog idejama Jedinstva nauke (*ibid.*).⁶³ S druge strane, iako se Veber zalagao za „interpretativno objašnjenje“, predlažući nomološki model društvenih nauka, (neo)pozitivisti su veberovsko razumevanje – koje je, kao *prvi* korak analize, koji bi proučavane kulturne fenomene načinio razumljivim, valjalo *ukombinovati/dopuniti* (sa) nomološkim objašnjenjem – ili u potpunosti isključili ili *redukovali na empatičko* razumevanje. Trebalo bi pomenuti i to da je i Poper, ostajući na pozitivističkoj trasi, razumevanje – za koje je verovao da je svojstveno ideografskim tradicijama – redukovao na empatičko, proglasivši ga nenaučnim (v. Milenković 2007, 46-47).⁶⁴ Redukovano na empatičko (cf. Apel 1984, 45), razumevanje je ili isključeno kao nenaučna strategija koja ne može proizvesti naučno znanje ili je viđeno kao, u najboljem slučaju, heuristička alatka za

⁶¹ Pritom, rasprava o razumevanju niti je počela niti se završila Veberovim razmišljanjima. Počev od Šlajermahera, preko Drojsena i Diltaja, razumevanje kao predmet razmatranja posle Vebera bilo je aktuelno u radovima, npr., Huserla, Šica, Hajdegera, Gadamera i drugih.

⁶² U domaćem prevodu ceo citat bi glasio: „Tumačenjem dobiveno ‘razumijevanje’ ljudskog ponašanja sadrži, prije svega, u vrlo različitoj mjeri specifičnu kvalitativnu ‘evidentnost’. Posjedovanje te evidentnosti u posebno visokoj mjeri samo po sebi još ne dokazuje empirijsku valjanost tog tumačenja. Jer, po svom vanjskom toku i rezultatu jednako ponašanje može počivati na međusobno najrazličitijim konstelacijama motiva, u kojim razumljivo-evidentno nije uvijek ono, što je zaista igralo ulogu. Štoviše, ‘razumijevanje’ povezanosti uvijek se mora, ukoliko je moguće, kontrolirati inače uobičajenim metodama uzročnog pripisivanja prije negoli tako evidentno tumačenje postane valjanim ‘razumljivim razjašnjenjem’“ (Weber 1989[1922], 157-158).

⁶³ U poglavlju IV posvećenom kognitivnoj antropologiji biće više reči o tome kako su kognitivni antropolozi, koji su obećavali da će učiniti antropologiju Naukom usvajali – iako to nigde nije eksplicirano – upravo ovaj model objašnjenja.

⁶⁴ Poperova redukcija razumevanja na empatičko razumevanje možda može delimično objasniti antipatiju njegovih učenika – Džarvija i Gelnera – prema pluralističkim, „razumevačkim“ tradicijama koje uporno pokušavaju da delegitimišu kao nenaučne.

generisanje hipoteza u kontekstu otkrića.⁶⁵ U skladu s pozitivističkom redukcijom percepcije na opažanje, ono što je isključeno iz (neo)pozitivističkog čitanja Veberovog modela jeste i vrednosna generisanost konteksta – kako konteksta proučavanih fenomena, tako i konteksta u kom misli i radi istraživač. Dakle, isključeno je upravo ono na šta će metodološki pluralisti upozoravati kao opasnost koju sobom nosi redukcija objašnjenja u društveno-humanističkim naukama na model objašnjenja u prirodnim naukama: (koji je, pritom, i u prirodnim naukama upitne validnosti): „Biće koje postoji isključivo u samointerpretaciji ne može se razumeti apsolutno; a onaj ko se može razumeti samo u odnosu na pozadinske vrednosti ne može se pojmiti naučnim jezikom koji teži neutralnosti“ (Taylor 1985, 1, 3). Tako je isključeno upravo ono na šta su antropolozi tokom čitave istorije discipline ukazivali: relevantnost konteksta (bilo da je u pitanju kontekst istraživanih fenomena, bilo da je u pitanju kontekst istraživača). Isto tako, pozitivisti su razumevanje mahom čitali kroz prizmu razumevanja *pojedinačnog delanja*, a ne razumevanja socio-kulturno generisanih normi, standarda, pravila⁶⁶ – koja, iako možda, zahvaljujući interdisciplinarnoj razmeni, mogu biti zaodvena u vitgenštajnovsku jezičku filozofiju, jesu izvorni predmet tradicionalno holističkih društveno-humanističkih nauka,⁶⁷ i predmet proučavanja antropologije barem od vremena Malinovskog. Upravo isticanje pravila, normi i vrednosti, tj. kontekstualizacija ideja u okvir koji ih omogućava, čini smislenim i koji im pruža značenje, bila je osnovna ideja u temelju njegovog emskog holizma. Naime, Malinovski je tvrdio da su u „svakoj kulturi vrednosti nešto drugačije; ljudi

⁶⁵ A na nivou opšteg mesta je poznato to da, sve oblažavanja snažne teze o naučnoj racionalnosti, internalističkoj filozofiji nauke kontekst otkrića postaje manje važan. Kontekst otkrića može biti san, pijanstvo, halucinacija, pevanje pod tušem, itd.. Ili empatija, sasvim je nevažno. Kontekst otkrića se prebacuje iz domena istraživanja ili pokušaja formalizacije internalističke filozofije nauke, ali zato postaje važan domen proučavanja eksternalističke filozofije nauke (koja u sebi sjedinjuje tradicionalno razdvojene: sociologiju nauke, istoriju nauke i filozofije nauke), te studija nauke, studija nauke i tehnologije, raznih etnoepistemoloških tradicija (od feminističke do nativne i postkolonijalne), pa do antropologije nauke i antropologije antropologije.

⁶⁶ Ukoliko verujemo da postoje pravila u domenu ljudskog ponašanja, neophodno je identifikovati upravo ta pravila u odnosu na koja se značenje stvara, a koja se reflektuju u sadržaju verovanja koja vode do određene vrste ljudskog ponašanja. Ukoliko postoji kulturno neprikladno ponašanje, znači da postoje i određena pravila koja određuju šta se smatra prikladnim a šta neprikladnim. Ukoliko se, u ovom svetlu, ljudsko ponašanje shvati kao sleđenje određenih pravila, cilj društvenih nauka bio bi upravo otkrivanje takvih pravila koja leže iza ljudskog ponašanja i koja usmeravaju ljudsku aktivnost u određenom pravcu. O načinu na koji su ova pravila konceptualizovana, načinu na koji su ona proučavana u okviru kognitivne antropologije, te o tome kako je kognitivna antropologija nehotično otvorila put ideji proučavanju nauke kao kulture, naučnih pravila kao kulturnih pravila, te ideji da je „sva nauka etnonauka“ biće reči u poglavlju IV.

⁶⁷ Kako će o tome biti više reči u poglavlju koje raspravlja primat metodološkog holizma i individualizma, metodološki monisti nastoje da zamene holizam društvenih nauka koje se tradicionalno ne zanimaju za pojedince (izuzev psihologije), i mahom su metodološki individualisti koji objašnjenje socio-kulturnih fenomena nastoje da objasne putem objašnjenja pojedinačnog delanja. Za na taj način ustrojen eksplanatorni fokus, kao eksplanans služi neka vrsta univerzalne hipoteze ili zakona (npr. svi ljudi se ponašaju racionalno). Dakle, umesto tradicionalno holističke antropologije koja objašnjava kontekstualizacijom, smeštajući eksplanans u kulturu, individualisti kulturu posmatraju kao ono što treba objasniti.

teže različitim ciljevima, prate različite impulse“. Ono što je Malinovski jasno prepoznao jeste to da bi, isključujući razumevanje subjektivnih želja na čijem temelju ljudi nastoje da ostvare svoje ciljeve, proučavanje institucija, kodova i običaja bilo *empirijski prazno* (prema Strathern 1987, 252; kurziv moj). Dakle, Malinovski je, prevedeno na jezik kojim se služimo na ovom mestu u disertaciji, upozoravao na to da deduktivno-kauzalni model objašnjenja generiše empirijski prazna objašnjenja, samim tim postajući nenaučan, i to u odnosu na standarde koji sam postavlja (nauka = empirijska) budući da na taj način generisani iskazi postaju empirijski prazni, pa samim tim i neopovrgljivi iskazi (nenaučni = neempirijski = neopovrgljivi iskazi). Za šta će, što je pomalo ironično, od strane istih tih „deduktivaca“ biti optuživani pre svega navodno nenaučno orijentisani antropolozi „razumevači“.

Ono zbog čega je ove rasprave važno imati na umu u kontekstu rasprave o naučnom statusu antropologije jeste to što hempelovsku ideju da otkrivanje razloga za neko ponašanje nije dovoljan uslov za objašnjenje prihvataju i mnogi savremeni „branioci nauke“, kako u opštoj metodologiji društveno-humanističkih nauka, onda kada razmatraju eksplanatorni kapacitet i naučni status antropologije, tako i u užoj antropološkoj metodologiji. Oni slede ideju da bi za takvu tvrdnju bilo nužno pokazati da *razlozi imaju kauzalnu moć* tj. da *razlozi jesu uzroci*. Na primer, P. Roth je tvrdio da se „argument za irelevantnost podele na objašnjenje i razumevanje svodi se na to da, dok god discipline poput istorije⁶⁸ posmatraju *razloge kao uzroke*, one ne moraju biti isključene iz onoga se računa kao nauka“ (Roth 2007, 685; kurziv moj). Kako će o tome biti više reči u poglavlju koje sledi, na slično stanovište možemo naići i kod M. Spajroa, koji, oslanjajući se na sliku nauke u kojoj se hempelovski model vidi kao jedini validni model naučnog objašnjenja, nastoji da delegitimiše tvrdnje svih onih antropologa koje vidi kao „nenaučnike“, a koje posmatra kao one koji krnje čast i nagrizaju eksplanatorni kapacitet discipline. Iz ove perspektive, navodna *irelevantnost* distinkcije objašnjenje/razumevanje brani se implicitnim napadom (tj. eksplicitnom odbranom suprotnog stanovišta) na stanovište koje, oni koji ne prihvataju hempelovski model objašnjenja, smatraju da upravo jeste *relevantno*: da razlozi *nisu* uzroci, da je hempelovski model objašnjenja neprimenljiv na društveno-humanističke nauke (ili primenljiv ali heuristički destruktivan i empirijski isprazan) usled ontološke osobenosti predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka, te zbog nemogućnosti *apriornog* postuliranja opštih zakona (ili njihovog nepostojanja) iz kojih bi (kauzalno) objašnjenje bilo dedukovano, o čemu će detaljnije biti pisano dalje u idućem poglavlju.

⁶⁸ Ovde je reč o istoriji, međutim, Roth svoju tvrdnju prelama kroz opštu metodologiju svih društveno-humanističkih nauka, dok na drugim mestima isto tvrdi i kad je reč o antropologiji.

Isti tip argumentacije revitalizovan je u pristupu savremene kognitivne antropologije o kojoj će biti detaljnije pisano u poglavlju IV, u kojoj se još jednom iznova uspostavlja odveć kruta distinkcija između „objašnjača“ kao naučnika i „razumevača“ kao nenaučnika.

III

Metodološki pluralizam

Predmet kao kriterijum razgraničenja prirodnih i društveno-humanističkih nauka

U poređenju sa zbiljskim dokazima za zbiljske naučne tvrdnje, stara zaokupljenost iskazom 'ovo je gavran i ovo je crno' i njegovim odnosom prema 'svi gavrani su crni' deluje iznenađujuće jednostavno i jednodimenzionalno. Pa ipak, možda se pitate imam li išta da kažem o crnim gavranima, crvenim haringama, zelenim smaragdima i tome sličnom; i zaslužujete da vam odgovrim. Ukratko: takve zagonetke su artefakti usko logičkog poimanja dokaza, potkrepljenja i potvrde koje osporavam; oni čile sa spoznajom da potporno svojstvo dokaza nije čisto formalno pitanje, nego zavisi od temeljnog sadržaja predikatâ, njihovog mesta u mreži pozadinskih verovanja i njihovog odnosa prema svetu.

S. Hok (Haack 2003, 83)

Objašnjavanjem stvari, oduzimamo im nešto od one čarolije od onog zlatastog omota, ispod kojeg se kriju tolika čudesna značenja svega što izgleda isto.

Mika Antić

Antropolozi koji pripadaju najšire shvaćenoj pluralističkoj tradiciji, ili neoistorističkoj tradiciji (zvali ih idealistima, fenomenolozima, semiotičarima, hermeneutičarima, interpretativistima, dekonstruktivistima ili postmodernistima) odbacuju postulate metodološkog monizima, tvrdeći da je ontološka razlika dovoljno značajna da opravda metodološki pluralizam – metodološku razliku između prirodnih i društvenih nauka, kao i tip objašnjenja koji je moguće primeniti u istraživanju prirodnih i društvenih fenomena. Na tragu ideja koje su zastupali J. Drojsen, V. Diltaj, G. Zimel, M. Veber, R. Dž. Kollingvud, pozni L. Vitgenštajn, P. Vinč, H. G. Gadamer, Č. Tejlor, R. Rorti i drugi, pre svega kognitivni i interpretativni antropolozi smatraju da u temelju prirodnih nauka stoji potraga za univerzalnim zakonima na osnovu kojih bi bilo moguće predvideti tok deterministički (ili barem probabilistički) shvaćenog univerzuma, dok se u osnovi predmeta antropološkog izučavanja nalaze ljudi kao misleći i delatni pojedinci čije (samo)razumevanje konstruiše proučavanu društvenu ili kulturnu stvarnost: ne postoje nekontaminirane, objektivne, ontološki date činjenice društvenog života, već samo „činjenice“ oblikovane kroz prizmu sociokulturnog interpretativnog okvira, koji ih istovremeno i konstruiše, prelamajući ih kroz sebi svojstvenu konceptualnu shemu. Pluralisti smatraju da su društvena verovanja, prakse, norme, vrednosti, uloge ili ustanove posredovani značenjima samih učesnika u društvenom životu, te da stoje u tesnoj vezi sa kulturnom tradicijom koja generiše različita značenja i subjektivne namere. Stoga, budući da se ciljem ovako ustrojenih

društvenih nauka smatra osvetljavanje kontingentnih, univerzalizaciji nepodložnih pretpostavki koje čine osnov verovanja i delanja (i koje baš zato što su univerzalizaciji nepodložne ili iz univerzalnog neizvodive i jesu predmet *empirijskog* proučavanja), pluralisti veruju da društvenim naučnicima priroda samog predmeta nalaže nužnost sprovođenja metodološkog programa koji ne bi bio zasnovan na monističkim standardima. Predmet društvenih nauka, iz pluralističke perspektive, čine složeni, multikauzalni, neponovljivi i nepredvidljivi fenomeni: čak i ako postuliramo postojanje Laplasovog demona, ljudi su „interaktivna vrsta“ (v. Hacking 1999, 31) koja može predvideti i prepoznati da je predmet predviđanja i usled „Edipovog efekta“⁶⁹ (v. Popper 2009[1957], 24–25) ili „efekta petlje“,⁷⁰

⁶⁹ Edipov efekat je logički argument kojim Popper (iako metodološki monista) delegitimiše mogućnost predviđanja društvenih događaja. Naime, ukoliko imamo posla s dva predviđača, i jedan i drugi predviđač morali bi da predvide buduće stanje onog drugog predviđača, što bi značilo da i predviđač X i predviđač Y ne mogu završiti svoje predviđanje pre nego što onaj drugi završi sa svojim predviđanjem. Ukratko, sama informacija o predviđanju menja budućnost, menjajući istoriju na nepredvidljiv način. Predviđač ne može izračunati posledice svog delanja na predviđano okruženje, budući da, ne bi li predvideo stanje sveta, predviđač mora predvideti i sopstveno stanje koje utiče na svet, a to znanje menja njegova predviđanja koja povratno menjaju svet, te mu je potrebno novo predviđanje, i tako u beskonačnu regresiju. U tom smislu, iz čisto logičkih razloga, Popper smatra da je nemoguće predviđati tok ljudske istorije, a ukoliko uračunamo i činjenicu da u „otvorenom društvu“ stalni rast ljudskog znanja nedvosmisleno utiče na tok ljudske istorije – pri čemu se to znanje ne može predskazati racionalnim ili naučnim putem – mogućnost kreiranja teorijske, holističke istorije, koja bi se bavila predviđanjem društva kao celine ili „socijalnim inženjeringom“ i koja bi bila nalik teorijskoj fizici, iz Popperove vizure je u postpunosti isključena. (v. Popper 1950; Popper 2009[1957]). Ovo je ujedno i jedan od argumenata kojim Popper delegitimiše validnost metodološkog holizma kao eksplanatornog okvira u društveno-humanističkim naukama, pokušavajući da sve društvene nauke normira na temelju metodološkog individualizma. Relevantnosti ove rasprave u pogledu naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta antropologije biće posvećeno više pažnje u posebnom poglavlju.

⁷⁰ Efekat petlje jeste sintagma kojom Ijan Hacking označava ono za šta smatra da čini temeljnu razliku između prirodnih i društvenih nauka. Naime, Hacking tvrdi da označavanje ili obeležavanje pojedinaca i njihovo klasifikaciono smeštanje u određenu kategoriju menja samog pojedinca (bilo da pojedinac prihvata ili odbacuje svrstavanje u kategoriju, na primer, određenog stereotipa). Isto tako, postepeno uvođenje novih teorija i klasifikacija uzrokuje promene u samopoimanju i ponašanju pojedinaca. Povratno, promene u samopoimanju i ponašanju zahtevaju preispitivanje teorija i klasifikacija, uzročnih veza i očekivanja. Zbog svega navedenog, Hacking ljude označava kao „interaktivnu vrstu“: uvođenjem klasifikacija, vrste se menjaju, klasifikacije se formiraju, potom se preispituju i iznova formiraju, a klasifikovani se ponovo menjaju – petlju po petlju. U tom smislu, konstruktivizam primenjen na društvene fenomene, pored toga što sobom nosi metafizičke i epistemološke implikacije, uvodi i jednu dodatnu – moralnu – komponentu, koje su prirodne nauke u izvesnom smislu oslobođene. Dok su ljudi, dakle, shvaćeni kao „interaktivna vrsta“, imajući u vidu postojanje interakcije između ideje o osobi i same te osobe, kvarkovi, na primer, jesu „neinteraktivna vrsta“ pošto ideja o kvarku ni na koji način ne može stupiti u interakciju sa samim kvarkom. U tom smislu, (pretpostavljamo da je) atomima, kvarkovima, silama, poljima i sličnim fenomenima prirodnog sveta sasvim (je) svejedno šta neki naučnik misli ili ne misli o njima, i (pretpostavljamo da) naučne teorije ne mogu promeniti suštinsku prirodu proučavane fizičke stvarnosti, dok se socio-kulturne institucije i prakse posmatraju kao inherentno zavisne od načina na koji je ustrojen interpretativni okvir članova nekog društva, te tako same teorije o društvenim fenomenima u isti mah i modifikuju date društvene fenomene. Što je stanovište koje je postalo već opšte mesto i domen proučavanja socijalne epistemologije (v. Hacking 1995; 1999; cf. Roscoe 1995, 499; Searle 2006). Ono što, međutim, socijalna ontologija čita kao predmet svog proučavanja (komponente društvenog sveta/„stvarnosti“ koji ne bi „postojale“ da nisu „konstruisane“ konceptualnim shemama, kulturnim interpretativnim matricama i sl.), kako će o tome biti više reči u drugim poglavljima – za antropologiju postaće pitanje zasnivanja, održanja ili odbrane naučnog statusa discipline. Ovakav pomak s naučnih tehnika na pitanje „stvarnosti“, u antropologiju prodire jednom strujom interdisciplinarnе razmene, te zahvaljujući socio-političkim činiocima, što je dovelo do toga da se rasprave

promeniti poimanje i samopoimanje, preinačiti odluke, odbiti da se povinuje pravilima, ili čak promeniti mišljenje „bez razloga“. Pritom, u otvorenom sistemu kakvo je društvo, nije jasno kako ustanoviti zakone s obzirom na to da – kako je smatrao R. Konkling raspravljajući pitanje mogućnosti otkrivanja zakona u antropologiji, njihove heurističke plodnosti i eksplanatornog kapaciteta – „zakoni zahtevaju iste početne uslove. U društvima, budući da ona postoje u istoriji, ti uslovi ne ostaju isti; društva nisu zatvoreni sistemi, na njih utiču druga društva, a događaji dolaze ‘spolja‘“ (Conkling 1975, 245).⁷¹ Otuda, niti se ljudsko delanje može predviđati na način na koji je to moguće u prirodnim naukama, niti je moguće konstruisati zakone koji bi sezali dalje od opštih mesta. Budući da se istorija nikad ne može ponoviti u istom obliku, da je nemoguće (ili barem etički neprihvatljivo) sprovesti eksperiment u kom bi sve varijable bile kontrolisane,⁷² te budući da ljudi imaju verovanja, želje, osećanja, nade, strahove, očekivanja, da fenomenima i događajima pripisuju značenja,

oko kulturnog relativizma kao tehnike u kontekstu otkrića, na tragu ideje da je „sva nauka etnonauka“, čitaju kao rasprave o metafizičkom/naučnom antirealizmu (v. Milenković 2013; cf. Milenković 2009).

⁷¹ Koliko se društva mogu posmatrati kao „otvoreni“ a koliko kao „zatvoreni“ sistemi jeste pitanje koje se može posmatrati kao derivat gotovo večnog antropološkog pitanja o tome kako pomiriti kulturni kontinuitet i kulturnu promenu u jednom koherentnom eksplanatornom okviru. Kako će o tome biti više reči u narednim poglavljima, pitanje „otvorenosti“ ili „zatvorenosti“ društvenih/kulturnih sistema najtešnje je povezano s teorijskom konceptualizacijom predmeta proučavanja – kulture i, implicitno ili eksplicitno pre svega zahvaljujući Poperovom uticaju, u antropološkim metodološkim raspravama najintenzivnije (ili najsystematičnije) se postavljalo u raspravi o racionalnosti; te kroz različite naslove odeven suštinski isti spor između pristupa koji zagovaraju metodološki individualizam i onih koji zastupaju metodološki holizam – a koji su neodvojivi od teorijske konceptualizacije kulture. Kako će o tome biti podrobnije pisano u disertaciji, sva ova pitanja zajedno su vrlo često sasvim tesno isprepletana sa socio-političkim i etičkim pitanjima.

⁷² Postavlja se pitanje svrhe i eksplanatornosti eksperimenta u društvenim naukama. Naime, kako ističe M. Milenković (2007, 53; 2003, 175), eksperiment ne može da odgovori na pitanja „zašto?“, tj. ne može da odgovori na pitanje zašto su elementi nekog konteksta povezani na određeni način. Odgovor na tako ustrojeno pitanje „zašto?“ se nešto dogodilo, bio bi, recimo, da je to bilo nužno ili da su se elementi konteksta pod nekim okolnostima nužno morali povezati na neki način. Eksperiment, dakle, može samo da osvetli kako su, i pod kojim okolnostima neki događaji ili elementi konteksta povezani. Pritom, sve i da je etički prihvatljivo sprovesti eksperiment u antropologiji, antropologija aksiomatski prihvata kontekstualistički modus neponovljivosti ili ponovne nesprovodivosti etnografije (o tome kako ovakvo stanovište utiče na pokušaj zasnivanja antropologije preko (jednog od mogućih) čitanja Popera, v. Milenković 2003, 158-217). Kako je primetio Džarvi (Jarvie 1975, 256): „Dobar deo nauke (npr. astronomija, istorijska geologija i teorijska fizika) ne sprovodi eksperimente. Sva nauka sprovodi se bez indukcije i operacionalizma, šta god naučnici i filozofi mogli pričati. Bilo bi dvostruko ironično da antropolozi, od svih ljudi, nisu obratili pažnju na to šta ljudi rade umesto onog što govore, tako potcenivši uticaj pozitivizma ili pozitivističke *priče* o nauci. Do ispravnih metoda u nauci teško je doći“. Videćemo kako izgleda Džarvijeva tvrdnja – tvrdnja da je važno usvojiti dobri stari antropološki recept kojim se preporučuje da se obrati pažnja na razliku između onoga što ljudi tvrde da rade i onoga što ljudi zaista rade – kad se primeni na samog Džarvija. Do ispravnih metoda svakako je teško doći, indukcija je danas u nauci (ili barem u teoriji nauke) svakako stvar lošeg ukusa, međutim, zanimljivo je to što će Džarvi (na temelju mešavine internih i eksternih razloga) braniti baš *jedan ispravan metod*, i to u odnosu na jednu sliku nauke (deduktivno-kauzalnu, preuzetu od Popera) i neretko u odnosu na ono što filozofija nauke tvrdi se u nauci ne sprovodi ili da tako ne izgleda stvarna naučna praksa. Npr. Džarvi tvrdi da nauka jeste (ili bi bar trebalo da bude) kumulativna (Jarvie 1984, 757), međutim, kumulativizam je i predmet intenzivnog spora bar od Kunove SNR; Džarvijev učitelj Poper ga je odbacio ističući antikumulativistički karakter nauke; Laudan ga je svojevremeno označio kao jednu od dve „dogme metodologije“ (v. Laudan 1976). O tome kako se refleksivnost u antropologiji može posmatrati kao zamena za eksperiment i kao konačno ispunjenje sna o antropologiji kao nauci v. Milenković (2006).

društvene nauke, po mišljenju pluralista, zbog specifične prirode sopstvenog predmeta proučavanja, moraju konstruisati adekvatne eksplanatorne modele i koncepte da bi društvene fenomene objasnili. Kako je to sažeo Čarls Tejlor za opštu metodologiju/filozofiju društveno-humanističkih nauka, „teorije [u čijoj je osnovi motiv da se društvene nauke oblikuju prema prirodnim naukama] su užasno neverovatne. One vode veoma lošoj nauci: ili završavaju opširnom elaboracijom očiglednog, ili potpuno propuštaju da se pozabave zanimljivim pitanjima, ili oni koji ih primenjuju završavaju tako što traće svoj talenat i umne sposobnosti u pokušaju da pokažu kako su ipak kadri da saznanja o svakodnevnom životu obuhvate svojim nesumnjivo redukcionističkim eksplanatornim jezikom [...] Naturalistički program je temeljno ograničen. Jer ne postoji apsolutno razumevanje toga šta mi kao osobe jesmo, i to u dva osnovna smisla. Biće koje postoji isključivo u samointerpretaciji ne može se razumeti apsolutno; a onaj ko se može razumeti samo u odnosu na pozadinske vrednosti ne može se pojmiti naučnim jezikom koji teži neutralnosti. Naše sopstvo ne može se naučno posmatrati na potpuno isti način na koji pristupamo organskom biću“ (Taylor 1985, 1, 3).

Uprkos tome što je cilj pluralista razumevanje kulturno konstruisanih pravila, konvencija ili principa koji daju smisao ili značenje ponašanju, oni smatraju da se ne može reći da su data pravila nužan i dovoljan uslov za neko ponašanje, te se tako pravila, razlozi, motivi ili verovanja ne mogu izjednačiti sa uzrocima, niti se razumevanje može poistovetiti s kauzalnim objašnjenjem, kako bi to nalagao Hempelov model. Antropolozi ideografi, međutim, smatraju da naučnici koji se bave društvom mogu objasniti ono što naučnicima koji se bave prirodnim naukama ostaje nedostupno objašnjenju – na osnovu kojih motiva, vodeći se kojim značenjima i kojim kulturno generisanim pravilima pojedinci delaju – te da u tom smislu razumevanje pozadinskih značenja, verovanja ili pravila ujedno čini i objašnjenje delanja. U poglavlju će biti više reči o tome da se samo jedan od koloseka rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije vrti oko rasprave o tome da li je razloge moguće prevesti u uzroke, da su slika nauke i model objašnjenja koji razloge prevodi u kauzalne termine i sami validni (i zašto), te da li je razloge uopšte, onda kad se odbrani ili usvoji drugačija slika nauke, uopšte i potrebno prevesti u uzroke da bismo tvrdili da smo nešto „objasnili“ ili „razumeli“. Ove rasprave su takođe nešto što nije svojstveno antropologiji i što postoji kao nerazrešeno pitanje u široj opštoj metodologiji/filozofiji društveno-humanističkih nauka (v. npr. Turner 2003).

Ono što pritom dodatno komplikuje već dovoljno komplikovano pitanje šta se računa kao adekvatno naučno objašnjenje jeste odsustvo jedinstvene teorije objašnjenja i odsustvo saglasnosti o tome zašto se različita objašnjenja smatraju eksplanatornim (Newton-Smith 2001, 131). Možemo prihvatiti stanovište da objašnjenje podrazumeva otkrivanje uzroka fenomena koji nastojimo da objasnimo, ali kako priznaju i oni koji su pitanju objašnjenja posvetili akademsku karijeru – kauzalnost i objašnjenje su apstraktni, dvosmisleni i široki koncepti, o čemu može svedočiti ogromna količina filozofske literature ispisane na pomenute teme (v. Salmon 1997, 3). Možemo prihvatiti i nešto slobodnije shvatanje objašnjenja pod kojim se podrazumeva da objašnjenje čini razumljivim ono što nastojimo da objasnimo (v. Newton-Smith 2001, 132), da objašnjenje počinje nečim što nema smisla, a okončava se nečim što ima smisla (v. Turner 2012, 532), ili pak možemo usvojiti shvatanje da je objašnjenje nekog fenomena sredstvo za njegovo razumevanje (v. Salmon 1997, 5; cf. Manicas 2006), stanovište koje pritom nije svojstveno isključivo društveno-humanističkim naukama (v. Toulmin 1982; cf. Manicas 2006). Međutim, postavlja se pitanje šta se podrazumeva pod razumevanjem neke pojave budući da „razumeti“ jeste reč koju razumemo isto koliko i bilo koju drugu, ali ono što ne razumemo jeste šta u filozofskom smislu znači razumeti“ (Frenklin prema Manicas 2006, 12). Šta, dakle, znači razumeti?

3.1. Kritika hempelovskog modela objašnjenja

Ono što je relevantno za potrebe ovoga rada jeste to da je hipotetičko-deduktivni model objašnjenja doveo u pitanje Vilijem Drey pedesetih godina XX veka (v. Apel 1984, 20–26). Ono protiv čega su ustali metodološki pluralisti (bilo da su u pitanju rani istoričari, bilo da su u pitanju Vitgenštajnom inspirisani filozofi, bilo da su u pitanju antropolozi pluralisti) zapravo jeste redukcija svih naučnih objašnjenja na jedan, hempelovski, model objašnjenja koji se posmatra kao validni model svih naučnih objašnjenja. Drey je smatrao da ni statističke pravilnosti ni eksplanatorne skice ne mogu biti adekvatan model istorijskih objašnjenja jer je Hempel pobrkao tip generalizacije koji je relevantan u istorijskim naukama: cilj društvenih nauka ne čini ni objašnjenje ni predviđanje onako kako su shvaćeni u hempelovskom modelu, već se ciljem vidi razumevanje značenja koja leže iza događaja koje nastojimo da objasnimo. Nastojeći da predstavi i pojasni Kolingvudova stanovišta, Drey (1987[1980], 61-61) je tvrdio da se „istorijsko razumevanje radnje ostvaruje bez njenog podvođenja pod empirijske generalizacije ili zakone [...] ne traži se ukazivanje na

početne uslove u smislu u kojem se to može očekivati od prirodnjaka, tj. ukazivanje na neke druge, obično ranije događaje. Poričući, tako, da istoričar treba da gleda van same radnje na početne ili determinišuće uslove, Kolingvud potvrđuje da su akterovi razlozi dovoljni za istorijsko objašnjenje zbog čega su radnje učinjene. Da bi se ukazalo na te razloge, neophodan je opis, ali ne opis stvarnih uslova u kojima se akter nalazio, već opis načina akterovog sagledavanja tih uslova. Cezarovo uverenje da su njegovi neprijatelji bili ranjivi, na primer, ne mora biti istinito da bi poslužilo za objašnjenje [...] postojeći fizički uslovi mogu biti uzroci radnji (nasuprot običnim pokretima tela) samo posredstvom akterovih misli o njima“. Pomenuta stanovišta vidim kao jednu od ključnih tačaka debate o mogućnosti otkrivanja opštih zakona i pitanja eksplanatornosti i svrhe zakona koja se i danas vodi u antropologiji.

Upravo stanovište o tome da li su nam generalizacije potrebne i čemu one služe postaće, na primer, jedna od ključnih tačaka kritike večnog kritičara metodološkog pluralizma kao nenaučnog – Ijana Džarvija (koji mahom stavlja znak jednakosti između metodološkog pluralizma, simboličke/interpretativne antropologije i nenauke) – veoma srodno drugom Poperovom nekadašnjem asistentu i drugom velikom filozofu antropologije, Ernestu Gelneru⁷³ – kao i poprište spora između antropologa koji zastupaju etsku i antropologa koji zastupaju emsku istraživačku strategiju.⁷⁴ Džarvi je tvrdio da je proučavanje ponašanja ljudi u izvesnom smislu daleko jednostavnije nego proučavanje najjednostavnijih fizičkih sistema u prirodnim naukama. Naime, budući da Džarvi pretpostavlja (da antropolozi moraju pretpostavljati) da se svi ljudi svuda ponašaju racionalno (tj. da se ponašanje razume kao korišćenje najprikladnijih sredstava za ostvarenje

⁷³ Kako ističe A. Kuper (2005, 4-5), Gelner je bio član „uskog kruga Poperovih vernika“. Međutim, prema Poperu je gajio ambivalentan stav: „dok je duboko poštovao Popera kao filozofa, kao čoveka ga nije mnogo voleo, a prezirao je činjenicu da je svojim sledbenicima nametao rigidnu ortodoksiju, stvarajući, uprkos svojim poukama, zatvoreno društvo.“ Kako na istom mestu ilustruje Kuper, „Gelner je voleo da ponavlja staru LSE [London School of Economics – univerzitet na kom je jedno vreme predavao Popper, a kasnije i sam Gelner] šalu da je Poperovo remek-delo *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* trebalo nazvati ‘Otvoreno društvo, od strane jednog od njegovih neprijatelja‘. Kuper zaključuje da je, poput Popera, „Gelner takođe čvrsto stajao na prosvetiteljskoj strani. U političkom smislu je bio liberal. Kao i Popper, bio je čovek otvorenog društva i kulturni pluralista, iako, svakako, ne i kulturni relativista budući da je držao da nauka nudi model racionalnog diskursa koji nadilazi kulturne granice. A protivnici protiv kojih se borio ceo svoj život, identifikovani su sa bečkim prototipima, Frojdom i Vitgenštajnom. Frojd je predstavljao pseudonaučnika, šamana. Pozni Vitgenštajn je predstavljao antinaučnike, relativiste. Oni su bili neprijatelji racionalnosti i univerzalnih vrednosti. Isti neprijatelji, u različitom ruhu, pratili su ga kroz čitavu karijeru. Često je komentarisao ironiju svog života: čak i kad je promenio disciplinu i postao antropolog, shvatio je da je Vitgenštajn diktirao intelektualnu modu i da se mora boriti protiv ekstremnog relativizma koji je poistovetio sa Klifordom Gercom, a kasnije sa postmodernistima. Još jednom je sledio Popperov trag. U senci Vitgenštajna u Beču dvadesetih godina XX veka, Popper je doleteo u Britaniju da bi shvatio da je Vitgenštajn posle rata postao miljenik engleskih filozofa“ (*ibid.* 7, 8).

⁷⁴ O tome kako rasprava etsko : emsko figurira kao rasprava oko naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta antropologije dodatno će biti osvetljena u poglavlju IV, posvećenom kognitivnoj antropologiji.

nekih cilja), ponašanje ljudi Džarvi smatra delako uređenijim i podložnijim predviđanju nego što je to, na primer, haotično kretanje molekula gasa (Jarvie 1983). Ostavljajući na ovom mestu po strani pitanja pokrenuta u raspravi o racionalnosti – koja se upravo i vrte oko pitanja kako empirijskim istraživanjem otkriti i *razumeti* na površini *iracionalna*, apsurdna ili nerazumljiva verovanja i ponašanja a *ne* kako ih *unapred pretpostaviti* – postavlja se pitanje, međutim, čemu služi dato predviđanje i, u slučaju da *ne razumemo* ono što smo (možda i uspešno) predvideli, da li se i u kojoj meri ovaj tip „predviđanja-kao-objašnjenja“ može smatrati eksplanatornim? Ljudi koji se klade na trke konja mogu biti izvrsni predviđači, dok evolucionisti biolozi to nisu. Ako se uspešno predviđanje uzme kao lakmus-papir za proveru naučnosti iskaza, ko je tu, dođavola, naučnik? Kockar ili biolog (cf. Toulmin 1977, 152)? (Neo)pozitivistički model koji, u korist predviđanja, žrtvuje objašnjenje stavljajući ga u drugi plan, ni u redovima samih filozofa/opštih metodologa nauke nije ostao pošteđen oštre kritike. Antropolozi „naučnici“ su, međutim, branili naučni status antropologije od navodno nenaučnih strategija emski nastrojenih antropologa, upravo na temelju (u to vreme, u filozofiji nauke već odavno upitne validnosti) „predviđanja-kao-objašnjenja“. Pritom, raspravu između „naučnika“ i „nenaučnika“ dodatno je zamrsila paralelna (ili večna) rasprava antropološke (i ne samo antropološke) metodologije: teorijska konceptualizacija i eksplanatornost konteksta. Ovo pitanje zasnivalo se na istim epistemološkim temeljima koji će u filozofiji nauke dovesti do kritike pozitivističkog opservacionizma: na cirkularnoj konstituisanosti teorija i činjenica.⁷⁵ Kvalitativno ista kritika dovela je i do stavljanja pod sumnju upravo formalističkog, Hempelovskog modela objašnjenja, u kom se predviđanje posmatralo kao provera validnosti objašnjenja.⁷⁶ Svima je trebalo razumevanje: i filozofima nauke je postalo potrebno razumevanje konteksta (v. Toulmin 1977; cf. Galison 2008) koji generiše i menja naučne koncepte kojim je baratao Hempelov (baš kao što to njima barata i svaki drugi model) objašnjenja, a antropolozima je trebalo razumevanje (kulturnog, kontekstualnog) generisanja koncepata kojima operišu proučavane zajednice, a za koje se pretpostavlja da čine temelj za razumevanje njihovog delanja.⁷⁷ Međutim, antropolozima je simetrično postalo potrebno i autorefleksivno sagledavanje sopstvenih koncepata kroz koji se generišu koncepti proučavanih.

⁷⁵ Cirkularnu konstituisanost teorija i činjenica je, kako je o tome bilo reči u prethodnom poglavlju, više su nego očigledno prepoznali antropolozi od Boasa nezavisno od Poperove, Kunove ili Fajerabendove pomoći.

⁷⁶ Što je istovremeno i kritika veberovskog „eksplanatornog razumevanja“, tj. modela objašnjenja u okviru kog „objašnjenje“ funkcioniše kao dopuna i provera prethodno ustanovljenog „razumevanja“ i, kako će o tome biti više reči u poglavlju IV, kritika eksplanatornih kapaciteta kognitivne antropologije.

⁷⁷ Ali ne i za *objašnjenje uzroka* datog delanja, pod pretpostavkom deduktivno-kauzalnog objašnjenja, o čemu će biti nešto više reči kasnije u poglavlju.

Pritom, trebalo bi napomenuti to da su pitanja razumevanja, prevođenja, objašnjenja, opisivanja ili predstavljanja iskaza Drugih u antropologiji uvek sasvim tesno isprepletana sa socio-političkim i etičkim pitanjima. I to prevashodno zbog u imaginaciji nikad spranog kolonijalnog greha antropologije koji je bio zasnovan na etnocentrizmu – pa čak i tradicionalno nekolonijalnih antropologija, kao što je to američka. „Nekolonijalnost“ srpske etnologije verovatno ne treba ni pominjati. Stoga je zanimljivo, iz perspektive antropologije antropologije, proučavati to kako sami antropolozi homogenizuju i esencijalizuju svoju imaginarnu disciplinarnu zajednicu, koga vide kao svoje pretke, kako ih zamišljaju, te šta nasleđuju „po krvi“ ili „putem bračnih saveza“ (bilo to dobro ili loše). Uostalom, svako je imao neke svoje Indijance, i svako je imao nekog svog Cvijića. Bili oni „stvarni“ ili „zamišljeni“/„konstruisani“, stvarnost/imaginacija radi i proizvodi opipljive (stvarne) društvene posledice. U tom smislu, upravo ova autorefleksivna simetrija (u sociologiji saznanja/nauke svojsvena, na primer, edinburškoj školi) u antropologiji je dovela do rasprave oko njenog naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta, a koja se u kontekstu šire rasprave oko validnosti i nevalidnosti hempelovskog modela objašnjenja, u antropologiji čitala kao rasprava etskog/emskog – gde je etsko iskonstruisano kao svojstvo i zalag antropologije kao „nauke“, a emsko⁷⁸ kao pretnja njenom naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu. Tako su, na primer, „branioci nauke“ tvrdili da prilikom proučavanja obrazaca ponašanja lavova, i u pokušaju iznalaženja lavljeg pogleda na svet (pod pretpostavkom da je to moguće), ne treba isključiti jezik ekološke biologije. Ista vrsta kritike upućivana je, na primer, i Vinču, onda kad mu je spočitavano da njegov program, koji razumevanje vidi kao jedinu prikladnu heurističku/eksplanatornu strategiju u društvenim naukama, ishoduje apsurdnim zahtevom koji bi bio ekvivalentan tvrdnji da neko mora da bude tornado da bi proučavao tornado (v. McCarthy 1972, 176-178).⁷⁹ Međutim, Vinč isključivo tvrdi ono što i antropolozi tvrde: nadamo se da možemo razumeti pripadnike drugih zajednica čija nam verovanje i prakse (ili „oblici života“/„jezičke igre“) isprva deluju nerazumljivo. A kako bismo to učinili, već na nivou *opisa*,⁸⁰ nužno je imati na umu – kao što je to Klakon jasno video, kao što su to jasno videli

⁷⁸ Za ovako konstruisani emski okvir koji teži razumevanju, biće upotrebljavane različite, negativno konotirane odrednice, poput „idealizam“, „neoidealizam“, „novi fundacionalizam“, „značenjski redukcionalizam“, „značenjski realizam“, koji koriste, na primer, „otuđeni hegelizirani intelektualci“.

⁷⁹ Epistemički ekvivalentna tvrdnja može se pronaći u mnogim (često politički motivisanim) feminističkim, nativističkim, itd. stanovištima koja ideju o epistemičkoj situiranosti prevode u tvrdnju o epistemičkoj povlašćenosti. Jednostavno govoreći, epistemička povlašćenost podrazumeva ideju da „samo žena razume ženu“ ili da „moraš biti Srbin kako bi razumeo Srbina“ (v. npr. Narayan 1993; van de Port 1999).

⁸⁰ O tome koliko je, pa čak i „najpodrobniji“ opis i dalje opis a ne objašnjenje, a koliko se može smatrati eksplanatornim biće više reči kasnije u tekstu.

kritičari opservacionizma ili kritičari hempelovskog modela objašnjenja – da su naši opisi (koncepti ili koncepti o konceptima) uvek teorijski opterećeni. Utoliko, „kulturni relativizam nije zaključak o podacima, nego sredstvo za sakupljanje podataka i njihovu interpretaciju“ (Feinberg 2007, 785; kurziv moj): kako bi opis uopšte bio validan (da li, na primer, posmatrani ples predstavlja prizivanje kiše ili simboličnu žrtvu duhovima predaka), nužno je sagledati kontekst koji opisanim fenomenima pruža značenje, značaj, smisao ili funkciju. S druge strane, „branioci nauke“ su nastojali da srozaju eksplanatorni kapacitet koji su „razumevači“ pripisivali „razumevanju“. Ove rasprave branioci nauke započeli su pre svega kritikom kognitivne antropologije, te preslikavajući date kritike na interpretativnu antropologiju u kojoj je ovaj vid rasprave kulminirao. Kvalitativno iste kritike upućivane su i autorefleksivnoj antropologiji, antropologiji antropologije i antropologiji nauke koja kulturu istraživanih zamenjuje kulturom istraživača (Milenković 2003, 20–150; Milenković 2010, 5–73; cf. Franklin 1995).

Kritikujući emske, „mentalističke“ pristupe u antropologiji, Marvin Haris je tvrdio da se, na primer, proces deobe naselja kod Batonga može objasniti isključivo etskim putem – sela se dele onda kad populacija premaši broj od 100 ili 200 ljudi, što je proces koji se događa nezavisno od toga šta Batonge misle ili veruju o samom procesu. Deljenje naseobina jeste kulturni događaj, ali, tvrdi Haris, on se ne može nikako operacionalno pojmiti kao manifestacija koda ili kognitivnih obrazaca ili zahvaljujući nekoj drugoj „mentalističkoj“ strategiji. Deljenje naseobina, u svom materijalističkom maniru, Haris posmatra kao nedvosmisleno etski fenomen u okviru kojeg postoji međudejstvo – ne mentalnih kodova – već gustine naseljenosti i rasprostranjenosti životinjske i ljudske populacije u okviru tehno-ekonomskih uslova južnog Mozambika.⁸¹ Na sličan način, Džarvi (Jarvie 1984, 759) smatra da pušači imaju svoje kulturne vrednosti i sredstva za pridavanje smisla onome što rade. Psiholog koji radi na klinici za odvikavanje svakako bi sa takvim vrednostima trebalo da bude upoznat, ali to, veruje Džarvi, ne znači da stopa rasta broja pušača treba da se ustanovljuje na osnovu ovih kategorija i vrednosti, niti da bi naučnici koji proučavaju rak pluća trebalo da misle da nešto o tome mogu da nauče od pušača. Da li

⁸¹ Haris je pod emskim pristupom podrazumevao interakciju posmatrača i posmatranog subjekta, na osnovu koje se otkrivaju principi koji predstavljaju i koji objašnjavaju način na koji je neki domen organizovan ili strukturisan u mentalnom životu informanta, dok je pod etskim pristupom podrazumevao interakciju između posmatrača i posmatranog subjekta koja se posmatra kao plodna samo u stepenu u kojem se otkrivaju principi koji postoje izvan uma pojedinca i koji mogu biti i suprotni principima za koje posmatrani subjekt smatra da organizuju njegove koncepte ili misli. Drugim rečima – iako je smatrao da je sve što je iskustveno u izvesnom smislu i „realno“ – nije sve što je iskustveno podjednako plodno za objašnjenje toga zašto nešto doživljavamo ili zašto nešto radimo (Harris 1976, 331).

oni naučnici koji proučavaju rak pluća mogu nešto da nauče od pušača (što su neretko i sami) može biti otvoreno za diskusiju, međutim, postavlja se pitanje – da li stopa rasta pušača zavisi od toga koje „kategorije i vrednosti“ pušači pripisuju pušenju? Da li ove kategorije i vrednosti zavise, na primer, od tekućih saznanja, kulturnih vrednosti u datom trenutku pripisanih pušenju; od tržišne dostupnosti i cene cigareta; od naučne, društvene, lične procene odnosa rizika i zadovoljstva koje donosi pušenje, itd.? Da li možda je sve ove faktore moguće unapred pretpostaviti ili ih, pak, treba otkriti empirijskim istraživanjem konteksta u kom se konzumiraju cigarete? Isto tako, čak i ako se uvid da se deoba naselja kod Batonga odvija kad populacija premaši broj od 100 ili 200 ljudi, i pod pretpostavkom da se, na primer, ovaj iskaz može univerzalizovati u odnosu na neke kriterijume, kao što su, recimo, pravila stanovanja ili nasleđivanja, postavlja se pitanje – sve i da dobijemo ispravna predviđanja – čemu ona služe? Da li se zaista može reći da su takve statističke korelacije eksplanatorne, i imaju li one ikakvu svrhu u „nauci o čoveku koja i nije pisana tako da se na osnovu nje nešto može predviđati“ (Milenković 2003, 173)?

Ono zbog čega je Drej, u široj filozofiji društveno-humanističkih nauka, smatrao da je deduktivno-nomološki model neprimenljiv na društveno-humanističke nauke jeste to što u ovim naukama cilj ne čini isključivo kauzalno objašnjenje nekog događaja, već cilj počiva u nastojanju da se osvetle *razlozi* i *značenja* koji dati događaj uslovljavaju (ali ga *ne uzrokuju*). Filozofi inspirisani poznim Vitgenštajnom otišli su korak dalje: osvetljavanje razloga koji leže u osnovi delanja nije marginalni cilj društvenih nauka, nego nužna *pretpostavka* svakog istraživanja kojim se nastoje otkriti temelji na kojem se neko delanje sprovodi, te društveni naučnici mogu tvrditi da su nešto objasnili ako i samo ako mogu razumeti veze između motiva za delanje i delanja samog. Ako se još jednom vratimo na primer, ilustrovan u prethodnom poglavlju, kojim Hempel nastoji da ilustruje validno (i, iz njegove perspektive, jedino legitimno) *naučno* objašnjenje migracija iz pretrija u Kaliforniju tridesetih godina – što je objašnjenje koje počiva na univerzalnoj (ili barem statistički verovatnoj) hipotezi da ljudi migriraju u oblasti koje nude bolje uslove za život – uočićemo da ljudi nisu nešto poput njutnovskih tela koja ostaju u stanju mirovanja ili ravnomernog pravolinijskog kretanja sve dok, usled dejstva spoljnih uticaja (suše i peščane oluje), nisu primorana da to stanje promene (i migriraju u oblasti koje nude bolje uslove za život). Ljudi, za razliku od fizičkih tela, ne delaju automatski usled dejstva spoljnih sila kojim bi se njihovo ponašanje moglo kauzalno objasniti. Tvrdnja da ljudi migriraju u Kaliforniju, rekli bi „razumevači“, počiva na nekoliko premisa: na primer, da ljudi znaju ili veruju da im Kalifornija može pružiti bolje uslove za život, što nije samo pitanje tekućih saznanja, obaveštenosti i sl. (koje bi trebalo

otkriti empirijskim istraživanjem, a ne unapred teorijski postulirati univerzalnom hipotezom) već je i pitanje koje potencijalno može uključivati kulturno specifična verovanja (poput, na primer, pogleda na svet koji omogućava promenu tekuće situacije pojedinca) ili kulturno specifično poimanje osobe (poput, na primer, verovanja da su ljudi gospodari svoje sudbine), koje takođe treba otkriti empirijskim istraživanjem. Za takvo empirijsko istraživanje potrebno je razumevanje, kako je na to Veber ukazivao, a kako je to (neo)pozitivistički model previđao. Veber je, kritikujući klasičnu ekonomiju, ukazivao na to da su „izbore, naposljetku, prave ljudi koji te izbore poimaju, a njihovi koncepti nisu nevažni u pogledu ishoda njihovih odluka. Svakako, u svakom domenu osim u usko ekonomskom poređenju cena, razumevanje i objašnjenje delanja zavisi od razumevanja toga kako ljudi poimaju okolnosti. Ove koncepcije variraju kulturno i istorijski“ (Turner 2003, 32). Kako su to dugo isticali društveni naučnici – ljudsko ponašanje zavisi od definicije situacije, koja je i sama zasnovana na (socio-kulturno i istorijski varijabilnim) verovanjima, predstavama ili idejama o tome šta data situacija jeste i zašto ljudi rade ono što rade. A *empirijsko* otkrivanje ovih verovanja, predstava ili ideja (a ne njihovo apriorno postuliranje univerzalnom hipotezom) postavljano je kao tradicionalni cilj (tradicionalno holističke antropologije).⁸² Upravo oko ovog pitanja orbitira najveći deo rasprave oko objašnjenja/razumevanja.

Zašto je, dakle, hempelovski model – ma koliko možda može biti privlačan zbog svoje formalne i jasno specifikovane logičke strukture – manjkav, i to ne samo kad je reč o društveno-humanističkim naukama? Kako ističe Tulmin (Toulmin 1977, 152-153), pozitivistička preokupiranost predviđanjem, usled nemogućnosti da se na temelju datog kriterijuma razgraniči nauka od nenauke (npr. da se iz nauke izbace kockari a uključuje evolucionu biologiju) dovela je do potrebe da se pozitivistički model dopuni *objašnjenjem*, što je u samom temelju počelo podrivati formalistički karakter hempelovskog modela objašnjenja. Naime, u ovom modelu, teorijski eksplanans uvek je sačinjen od univerzalne hipoteze (npr. svi gavranovi su crni; ljudi uvek migriraju na mesta koja nude bolje uslove za

⁸² Ista vrsta problema se javlja i u raspravi o eksplanatornom primatu individualizma i holizma (ali i u raspravi o racionalnosti). Dakle, ono što je stvarni naučni problem – a što je posebno relevantno u kontekstu antropologije – nije objašnjenje toga 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. Hendström et al. 1998, 357). Međutim, ono što je stvarno pitanje o kojem antropološka metodologija raspravlja već decenijama – a odgovor na njega određuje problemsku situaciju, eksplanatorni fokus, eksplanatorne domete, i čita se kao pitanje razgraničenja između nomotetskog i ideografskog, objašnjenja i razumevanja, i nauke i nenauke – jeste *kako* dopreti do ovih verovanja koja određeno ponašanje čine smislenim ili razumljivim? Što je pitanje koje je, kao predmet spora, ostalo otvoreno od *Methodenstreit*-a.

život i sl.) koja pruža podršku za određeni opservacioni iskaz (npr. ovaj gavran je crn; ovi ljudi migriraju u na mesta koja nude bolje uslove za život, i sl.). Međutim, postavlja se pitanje da li ovakav model objašnjenja uopšte nudi ikakva relevantna objašnjenja, za koja se od nauke, koja se poima kao eksplanatorna, očekuje da bi trebalo da ponudi? Budući da su svi gavranovi crni (ili da se tako barem pretpostavlja) – u kojoj meri se odgovor da je ovaj pojedinačni gavran crn, može smatrati eksplanatornim? Budući da svi ljudi migriraju u oblasti koje nude bolje uslove za život – koliko je eksplanatorna tvrdnja da ovi, baš kao što bi to učinili i drugi ljudi kad bi se našli u nepovoljnim životnim okolnostima, migriraju u oblasti koje nude bolje uslove za život? Da li boju gavrana treba povezati s nekim drugim uvidima, kao što je, na primer, biohemijski sastav pigmenta, sa okolnostima koje postoje na mestu na kom gavranovi žive ili sa procesom prirodne selekcije? Koliko je, s druge strane, tvrdnja da „ovi ljudi migriraju u potrazi za boljim uslovima života jer ljudi uvek migriraju u oblasti koje nude bolje uslove za život“ (ili jer toliki-i-toliki procenat ljudi migrira u oblasti koje nude bolje uslove za život) uopšte empirijska? Da li migracije treba povezati sa nekim faktorima koje je nemoguće apriorno postulirati i postaviti na ravan univerzalne hipoteze, kao što su, na primer, socio-kulturni faktori koji utiču na to da pojedinac sopstvenu situaciju percipira kao onu koju je moguće promeniti ili na to da sebe posmatra kao da je te promene i dostojan i da li takva percepcija *utiče* na korelacije koje ćemo dobiti statistikom (a ne koje ćemo unapred postulirati ili koje ćemo, kao beživotne brojeve na papiru, otkriti)? Utoliko, da bi se, na primer, pružio odgovor na (rekonceptualizovano) pitanje *zašto* je ovaj gavran crn ili *zašto* ljudi migriraju na druga mesta (dakle, da bi se pružilo *objašnjenje*), je analizu prebaciti na potpuno drugačiji konceptualni nivo, u skladu s drugačijim eksplanatornim uporištem, koji bi zahtevao teorijsku rekonceptualizaciju, onakvu kakva ne odgovara na ovaj način formalizovanom algoritamskom objašnjenju.⁸³ Ako ove tvrdnje važe i za prirodne nauke, a onda su tek primenljive u društveno-humanističkim naukama, i to pre svega u antropologiji koja profesionalno proučava socio-kulturnu generisanost koncepata (pogleda na svet, mnoštvo načina na koje je moguće organizovati (ekonomski, srodnički, porodični, religijski, seksualni, itd.) život ili iskustvo. Naravno, na ovom mestu se

⁸³ Kako ističe Njutn-Smit (Newton-Smith 2002, 131), u filozofiji nauke je sve popularniji pragmatički aspekt objašnjenja: ono što se posmatra kao adekvatno objašnjenje zavisi od konteksta u kom se objašnjenje traži. Dakle, relevantnost i eksplanatornost objašnjenja posmatraju se kao funkcija konteksta. Na primer, ako neko pljačka banke, objašnjenje bi moglo glasiti da u bankama ima novca koji je tom nekom potreban. Dakle, relevantno pitanje na koje se traži relevantno objašnjenje jeste zašto neko pljačka banke umesto što, na primer, ne nađe pristojan posao (a ne zašto pljačka banke a ne crkve). Isto tako, ako treba pružiti odgovor na pitanje zašto neka vrsta ptice ima dugačak rep, ne koristi previše hempelovski model objašnjenja koji bi pružio odgovor na pitanje da date vrste imaju duge repove, već bi odgovor mogao biti, na primer, onaj koji bio pružio evolutivno objašnjenje toga zašto su date vrste evoluirale u ptice s dugim repovima.

iznova postavlja pitanje šta su ciljevi discipline? Moguće je tvrditi da je cilj discipline potraga za opštim zakonima ili da se eksplanatornost discipline garantuje dedukcijom iz opštih principa, što je takođe predmet spora budući da se eksplanatorna uporišta i njima odgovarajuća metodološka sredstva oblikuju u odnosu na (socio-kulturno, istorijski, politički, lično, itd.) oblikovane i promenljive ciljeve koji se postavljaju kao ciljevi discipline. Na ovom mestu valjalo bi dodatno potcrtati to da disciplinarni ciljevi konstituišu disciplinarna sredstva, što je stanovište koje će biti posebno važno u razmatranju eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije onda kad se kulturni relativizam kao metodološko sredstvo čita kao pretnja antropologiji kao nauci – njenom eksplanatornom kapacitetu, društvenom autoritetu, kredibilitetu i odgovornosti, o čemu će biti najpodrobnije pisano u poglavlju VII. Kako ističe R. Fajnberg (Feinberg 2007, 782), između antropologije i filozofije postoji razlika u ciljevima i razlika u pristupu. Dok su filozofi zaokupljeni logičkim apstrakcijama i deduktivnim argumentima a svoje tvrdnje sučeljavaju sa kolegama ili pažljivo odabranim sagovornicima a ne sa informantima koji bi činili njihov primarni izvor podataka, antropolozi su pre *empirijski* istraživači koji istražuju „kako stvarni ljudi vode svoje živote, kako uče svoje obrasce mišljenja i kako razumeju principe koji upravljaju društvenim delanjem. Mi uglavnom ne tragamo za ultimativnom istinom nego nastojimo da razumemo svetove koje nastanjuju ljudska bića, koja mogu imati kulture potpuno drugačije od naše. Kulturni relativizam, pre svega onda kad se sprovodi terensko istraživanje, jeste neophodno sredstvo. Ako se nadamo da ćemo razumeti zašto se ljudi ponašaju kako se ponašaju, moramo shvatiti kako veruju da je svet ustrojen. Sa svojim informantima se ne moramo složiti, niti se moramo uzdržavati od suda o njihovoj moralnosti. Ali *u svojstvu (društvenih)* naučnika, naš posao nije donosimo takve sudove; naprotiv, posao nam je da pokušamo da razumemo njihovo razumevanje. U tom smislu, antropolozima kulturni relativizam podrazumeva vid objektivnosti, u pokušaju da što bolje objektivno razumemo tuđu subjektivnost.“⁸⁴

Poput Dreja, isti tip argumentacije koristi i Vinč kada – ustajući protiv Veberove tvrdnje da „naše ‘razumevanje’ konteksta uvek mora biti *provereno* metodom kauzalnih korelacija“ – ističe da „nekog ko interpretira magijske rituale određenog plemena kao promašenu naučnu aktivnost, neće ispraviti statistički podaci o tome šta će pripadnici

⁸⁴ Raspravi o tome da li je cilj antropologije pronalaženje ultimativne istine ili razumevanje tuđeg pogleda na svet koja se čita kao rasprava oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa (ali i ciljeva, društvenog autoriteta, intelektualne, društvene i političke odgovornosti) discipline, biće više reči u poglavlju VII koje raspravlja primat realizma ili antirealizma.

plemena u različitim prilikama najčešće raditi“ (Winch 1970, 7). Ako, naime, na Veberovom tragu, tvrdimo da se validnost razumevanja ponašanja koje se nastoji objasniti ustanovljuje time da li smo kadri da formulišemo statističke regularnosti na osnovu kojih bismo mogli da *predvidimo* šta će ljudi u određenim okolnostima raditi, Vinč smatra da sposobnost iznalaženja, pa čak i visoko prediktivnih, generalizacija o ljudskom ponašanju *ne* znači i da smo zaista *razumeli* šta ti ljudi rade. Jedna od temeljnih i najpoznatijih kritika hipotetičko-deduktivnog upućuje na to da, iako možemo dedukovati/predvideti visinu koplja – služeći se, uz pomoć malo optike i matematike, dužinom senke i ostalim relevantnim informacijama poput, recimo, položaja Sunca – to ne znači ujedno i da smo objasnili njegovu visinu. Po lingvističkoj analogiji i na temelju Vitgenštajnovog stanovišta o jezičkim igrama, Vinč tvrdi da to što s velikom tačnošću *možemo predvideti* koliko će se često neka reč koristiti u jeziku *ne* znači i da *razumemo* šta je korisnik jezika želeo da kaže: neko ko razume kineski nije neko ko će moći da predvidi učestalost korišćenja reči u kineskom jeziku. Upravo zato je, iako je sledio nomološki model objašnjenja, Veber i smatrao da interpretacije dolaze *pre* potrage za statističkim korelacijama. Međutim, ono što ostaje upitno jeste ono što dolazi posle: statističke korelacije tj. mogućnost i dinamika njihovog iznalaženja, njihova svrha i eksplanatornost. Kako bi bilo moguće objasniti ponašanje neke osobe ili grupe – sve i da se, na Veberovom tragu, teži pronalaženju regularnosti ili statističkih korelacija (shvatali ih ili ih ne shvatali kao metod provere interpretacija)⁸⁵ – valja biti *unapred* upoznat sa sadržajem pogleda na svet i sadržajem vladajućih normi, kao i sa (samo)razumevanjem koje postoji u kontekstu na koji se dati iskazi odnose. Međutim, put ka ovom upoznavanju unapred je presečen imajući u vidu (neo)pozitivističku redukciju razumevanja na empatičko razumevanje i njegovo svrstavanje u registar nenaučnih tehnika. Svakako je moguće tvrditi (npr. Little 1991, 68–91) da se Gercove interpretacije nikako ne mogu posmatrati kao naučne, budući da nisu u stanju ništa da *objasne*, već isključivo da takve interpretacije, trapavo ili vešto, generišu interpretacije sumnjivog stepena pouzdanosti. Dakle, za Gerca je interpretacija – na isti način kao što ne postoji recept za dobru hipotezu – intuitivna, neformalizovana procedura, koja istvoremeno predstavlja *i* početak *i* kraj, *i* sredstvo *i* cilj analize. Kako je to oštro formulisao Gelner (2000, 84-85): „Oдавno je poznata činjenica da strane kulture – pa čak i susjedne sub-kulture – mogu sadržavati značenja koja su za vanjskog posmatrača u prvi mah nečitljiva, a koja on mora

⁸⁵ Gerc je, na primer, smatrao da se „interpretacija Vebera, a samim tim i diskusija o njemu, vrti, pre svega, oko pitanja da li je on zaista verovao u društvene nauke s naučnim pristupom kulturi ili je verovao u interpretativne metode. Mislim da je moguće 'čitati' Vebera na oba načina, mada se ja opredeljujem za interpretativnu perspektivu.“ (Gerc 2007, 187).

zahvatiti želi li ih 'razumjeti'. Nikakva novost nije ni kombiniranje takvog 'interpretativnog' istraživanja s promatranjem interkulturalnih javnih struktura kao što je primjena (ili odustajanje) od sile. Ono što daje interpretativnoj antropologiji privid originalnosti jest sugestija da je takva interpretacija početak i kraj ili, u najmanju ruku, samo žarište istraživanja. U svojoj preuveličanoj i histeričnoj inačici, u 'postmodernizmu', preobražava se u neku vrstu lova na vještice, egzorcizam, u pročišćavanje: netragom nestaje dominantni ili interferirajući posmatrač koji teži objektivnosti.“ Gerc nam ne nudi *objašnjenje* toga kako je npr. Balinežanska borba petlova nastala niti koji ju je kauzalni mehanizam stvorio. Međutim, ono što Gerc nudi jeste početno *razumevanje* koje metodološki monisti – oslanjajući se na Hempelovski model objašnjenja kao jedini validni model objašnjenja i redukujući razumevanje na empatiju (koje Gerc, isto koliko i „Hempelovci“, odbacuje, zamenjujući ga semantičkim razumevanjem) – programski odbacuju. Sasvim nezavisno od toga da li neko tvrdi da se *nakon* interpretacije mogu ili ne mogu tražiti zakoni, statističke korelacije, itd. i da li je to uopšte potrebno ili eksplanatorno, u pluralističkom programu ne postoji ništa što *unapred* programski isključuje tu mogućnost. Ono što monisti, međutim, unapred programski isključuju, jeste empirijsko razumevanje koje, iz ove perspektive, kao prvi korak analize, mora *prethoditi* objašnjenju, čak i ako je reč o Veberovskom nomološkom modelu objašnjenja. Utoliko, možda nije nepravedno zapitati se – kao što to čini Toulmin (i to u kontekstu prirodnih nauka) – da nije možda „svaka nekritička povećanost naučnika jednom opštem skupu formalnih kanona [takva da] pobuđuje pitanje nisu li oni u opasnosti da dozvole da ih ukus za formalnu eleganciju načini slepim za funkcionalne zahteve sopstvenih istraživanja“? „Kritički nastrojen naučnik je uvek spreman da ponovo propita sopstvene tehnike dok ih primenjuje (ovo je metodološka poenta koja leži iza Popperove [...] teze o večnoj opovrgljivosti naučnih istina)“ (Toulmin 1977, 157).

Da li se Hempelovskim modelom objašnjenja – koji može biti elegantan i formalan do tačke perfekcije – koji programski isključuje interpretaciju, svodeći je na empatičko razumevanje, u društveno-humanističkim naukama stvara pseudoproblem koji strogo polarizuje objašnjenje i razumevanje, konstruišući ih kao nepomirljive? Da li se problem (naučno?) objašnjenje *ili* (nenaučno?) razumevanje – koji se u antropološkim metodološkim raspravama čita kao pitanje rasprave oko naučnog statusa antropologije – može posmatrati kao pseudoproblem? Zakoni koji monistima služe kao uporište eksplanansa, jesu ono što je iz pluralističke perspektive upravo ono što se mora ustanoviti *prethodnim razumevanjem* socio-kulturno i istorijski varijabilnih značenja, pravila, vrednosti, normi, standarda, itd. Ovo razumevanje, dakle, mora biti ustanovljeno empirijskim istraživanjem konteksta a ne

unapred pretpostavljano kao arhimedovsko uporište za dedukovanje eksplanansa. Utoliko, hempelovskim modelom objašnjenja, koji apriorno pretpostavlja nekakav zakon ili statističku učestalost na čijem će temelju objašnjenja konkretnih fenomena biti dedukovana, generišu se tvrdnje koje možda mogu biti „eksplanatorne“ u formalnom smislu, ali koje, međutim, postaju *neempirijske*. Što svakako ne ide u prilog disciplini koja teži da bude naučna, ako se nauka shvata kao empirijska (kao što se to obično i shvata, za razliku od empirijski neosetljive metafizike, teologije ili religije).⁸⁶ U krajnjoj liniji, objašnjenja generisana hipotetičko-deduktivnim modelom nisu ništa manje neopovrgljiva od neopovrgljivih tvrdnji generisanih interpretacijom, jer ako je *zakon unapred pretpostavljen a objašnjenja iz datog zakona dedukovana*, postavlja se pitanje kako razlučiti validno objašnjenje od nevalidnog? Problem ne leži u onome što se smatra „krajnjim ishodom objašnjenja“ (koje se, po pretpostavci, može empirijski testirati, pa tako i opovrgnuti) već u zakonu iz kog je objašnjenje dedukovano, što je upravo ono na šta su nastojali da ukažu pluralisti. U tom smislu, jednom kad se ponašanje učini razumljivim, antropologa ništa programski ne sprečava da traga za zakonima ili statističkim regularnostima.⁸⁷

3.2. Razumevanje kao objašnjenje

Ono što, međutim, ostaje otvoreno, jeste ono kobno pitanje koje je ostalo otvoreno još od *Methodenstreit-a*: pitanje eksplanatornog uporišta (kultura kao eksplanans vs. kultura kao eksplanandum), te pitanje koje se kroz jednu svoju liniju prelama kao ono koje savremena produkcija opšte metodologije/filozofije društveno-humanističkih nauka

⁸⁶ Pritom, kako primećuje M. Milenković (Milenković 2007, 43-44; kurziv u originalu), „U antropologiji i drugim disciplinama koje pretenduju na empirijski status, varijabilnost posmatranja je bitna upravo zbog tendencije društva da rezultate njihovih posmatranja tretira kao konačne (proizvode). Društvo neće ni primetiti da su naučnici u laboratoriji tokom jednog eksperimenta tri puta promenili rezultat posmatranja u pokušaju da ono bude sve tačnije. Ali će itekako ‘primetiti’, posebno u slučaju etnoloških opisa, rezultate posmatranja ili promena posmatranja celih ‘naroda’, regija, naselja ili društvenih grupa (pogotovo ako im pomognu mediji, administracija i prećutno znanje). Osim toga, i sami opisi ‘naroda’, društvenih grupa, potkultura, itd. već su inkorporirani u referentni okvir koji je proizveo sledeći takav opis. Apriornost je ovde pitanje stepena. Kada u antropološkoj metodološkoj učionici učimo da reflektivno ‘pretresamo ličnu listu predrasuda’, iako nije u pitanju tradicionalan metodološki problem, mi se trudimo da u najvećoj mogućoj meri osvestimo one elemente referentnog okvira koji su nam dostupni – jasno je da u slučaju jezika ili fiziologije ne stojimo baš najbolje, a da su nam politička, etička, estetska i psihološka pitanja bliskija (tim redom). U tom smislu antropologije je i politika, i to često u onom najneprijatnijem značenju ‘dnevne politike’. Antropolozi ne ‘izmisljaju’ svoj predmet u većoj meri od naučnika koji u laboratoriji manipuliše ćelijama ili ćesticama. Ali antropološki predmet ima sklonost da i sâm reflektuje svoju egzistenciju – ljudima je važno što su živi i što antropolozi i političari nešto pišu i govore o njima, dok za ćelije i čestice to ne možemo da proverimo. Ova pitanja u antropologiju su naturalizovana preko interesovanja za hermeneutiku, najčešće preko Gerca, i to je dodatno zakomplikovalo njihovu recepciju – *hermeneutizacija* metodoloških problema diskvalifikovala ih je iz opšte teorije i žargonski skrajnula u domen specijalista za istoriju discipline.“

⁸⁷ Osim vremena, raspoloživih finansijskih sredstava, disciplinarnih zadataka i sl.

postavlja kao pitanje statusa teleoloških i uzročnih objašnjenja (v. npr. Turner 2003): na osnovu čega će antropolog nešto razumeti? U metodološkim sporovima koje raspravljaju pitanje objašnjenja i razumevanja, postavlja se i druga linija ovog pitanja: pitanje eksplanatornog kapaciteta konteksta.⁸⁸ Stanovišta o tome da se kontekstu može pripisati eksplanatorna moć, tj. da se kultura može posmatrati kao eksplanans, postaće uporište izgradnje i pokušaja opravdanja i zasnivanja pristupa koji zastupaju metodološki pluralizam, kako u opštoj metodologiji/filozofiji nauke (eksternalističko poimana eksplanatornost konteksta, bilo da je reč o kontekstu u kojem živi nauka, bilo o kontekstu u kom živi neka disciplina i njeni problemi, pitanja, ciljevi i sredstva) i filozofiji jezika („unutrašnja“ teorija značenja), tako i u antropologiji (semantičko razumevanje). Međutim, upravo će na ta stanovišta biti usmerena i kritička oštrica onih autora koji se u antropologiji izdaju za „branioce“ nauke, zastupajući metodološki monizam kao protivotrov protiv navodno nenaučnih pristupa. Naime, ako se priklonimo holističkoj ideji (a pluralistički pristupi u antropologiji su bez izuzetka holistički) da je kontekst taj koji određuje sadržaj normi, kako, u skladu sa Hempelovom tvrdnjom, i tvrdnjom većine onih koji smatraju da je jedino legitimno objašnjenje u društvenoj nauci kauzalno objašnjenje, objasniti nastanak ovih kulturno ustanovljenih značenja? Kako objasniti nastanak kulture, koja se u očima pluralista posmatra kao eksplanans, a koja se u očima monista vidi kao eksplanandum? Prema hempelovskom modelu objašnjenja, tvrdnja da je nešto „kulturno determinisano“ nije ništa drugo do pseudoobjašnjenje budući da u sebi ne sadrži nikakvu eksplanatornu moć ukoliko nisu poznati i jasno specifikovani kulturni elementi i mehanizam koji te elemente povezuje sa onim što tvrdimo da je „kulturno determinisano“. Isto tako, ako je cilj istraživanja otkrivanje značenja koja leže iza nekog ponašanja i koja ponašanje usmeravaju u određenom pravcu, interpretacijâ može biti nebrojeno mnogo. Utoliko se metodološki monisti pitaju šta može poslužiti kao temelj za opovrgavanje različitih interpretacija i na osnovu čega je moguće znati da je jedna interpretacija objektivnija od druge? Od vremena odbacivanja verifikacionizma i Popperovog kriterijuma opovrgljivosti koji razdvaja nauku od nenauke, mogućnost opovrgljivosti se vrlo često smatra kriterijumom koji naučne iskaze razdvaja od nenaučnih – i tamo gde nema opovrgavanja, nema ni nauke.⁸⁹ Međutim, postavlja se pitanje – *da li nema ni objašnjenja?* Oni autori koji se priklanjaju stanovištu da

⁸⁸ Koje, kako je o tome bilo reči u prethodnom potpoglavlju, nije svojstveno isključivo društveno-humanističkim naukama, pa tako ni antropologiji.

⁸⁹ Valjalo bi, pritom, imati na umu i to da je Popperov demarkacioni kriterijum samo jedna od mogućih konvencija koja je, baš kao i svaka druga naučna konvencija, otvorena za kritičku diskusiju naučne zajednice (v. Popper 2002[1935], 57-73).

osoben ontološki status fenomena kojima se bave društvene nauke nameće potrebu za odbacivanjem metodološkog monizma i rekonceptualizacijom pojma objektivnosti tako da bude primereniji predmetu proučavanja društvenih nauka – i nastoje da interpretaciju ustanove kao jedino raspoloživo sredstvo istraživanja u ovim naukama – biraju drugi put. Naime, oni mahom nastoje da, što je moguće detaljnije i preciznije, *empirijski* osvetle to kako (neopažljivo) ljudsko razumevanje sopstvenog sveta ujedno čini i temelj konstrukcije datog sveta i motiv za (opažljivo) delanje, osporavajući pritom deduktivno-nomološku sliku nauke u kojoj se kauzalno objašnjenje posmatra kao jedino (validno) naučno objašnjenje i u kojoj se razlozi posmatraju kao eksplanatorni ako i samo ako se oni posmatraju kao uzroci. Dakle, osporavajući stanovište da se motivi mogu izjednačiti sa uzrocima a objašnjenje ili interpretacija s kauzalnim objašnjenjem koje bi bilo utemeljeno na nekom *apriorno* postuliranom zakonu. Standardi, pravila i norme neke zajednice daju smisao ponašanju i usmeravaju ga u određenom pravcu, ali se ne može reći da oni to ponašanje i *uzrokuju*. Kulturne i društvene institucije, rituali, norme, pravila ponašanja, itd. svakako jesu relativno trajni ali ljudi im se ne moraju podvrgavati. S druge strane, zakoni koji upravljaju kretanjem tela, poput gravitacije, ne mogu se promeniti niti suspendovati ljudskom intervencijom: iako ih ljudi otkrivaju i formulišu, oni su nezavisni od ljudi, dok su pravila ponašanja uspostavili ljudi, koji ih mogu i promeniti. „Događaji [u fizičkom svetu] postoje nezavisno od koncepata. Munje i gromovi su postojali davno pre nego što je bilo ljudi da ustanove da među njima postoji ikakva veza. Ali nema smisla pretpostaviti da su ljudska bića mogla izdavati naredbe i poštovati ih pre nego što je bilo ljudi da stvore koncept naredbe i poslušnosti [...] Koncept rata inherentno pripada mom ponašanju. Ali koncept gravitacije ne pripada inherentno ponašanju jabuke koja pada: on pre pripada fizičarevom objašnjenju“ (Winch 1970, 11–12). Dakle, ne samo da je za validno interpretativno objašnjenje nužno imati u vidu namere pojedinca koje treba otkriti empirijskim istraživanjem (emski, ili unutrašnje) a ne apriorno postulirati (etski, spolja) već je i nužno biti upoznat sa sadržajem pravila (društvenih konvencija, normi i institucionalno ustanovljenih oblika ponašanja) koja u određenom socio-kulturnom sistemu daju značenje i pravac ponašanju i koje takođe valja otkriti empirijskim istraživanjem a ne unapred apriorno formulisati. Kako to tvrdi M. Salmon u kontekstu razumevanja toga „kako razumevači razumeju“, tj. u svetlu enciklopedijskog predstavljanja pristupa metodoloških pluralista iz perspektive filozofije nauke, na primer, ako na terenu zatekne grupu ljudi koja prigušenim tonom, kriomice raspravlja o političkim pitanjama, antropolog nastoji da ustanovi da li se sastanak održava u tajnosti zato što, recimo, u datom društvu nije

prikladno javno raspravljati o političkim temama ili zato što je reč o političkoj pobuni koja se mora skovati u tajnosti. Kako bi zakoni i kauzalno objašnjenje pomogli? Nikako, rekli bi pluralisti. Ono što antropologa zanima nije (isključivo) otkrivanje/postuliranje zakona (koje bi trebalo iznaći induktivnim uopštavanjem/iz kojih bi se objašnjenja dedukovala) jer onda kad, nakon empirijskog istraživanja, antropolog može *opisati* šta se zaista događa u svetlu namera i razloga onih koji se sastaju i u svetlu vladajućih društvenih konvencija (koji ne moraju biti podložni uopštavanju i uzdizanju na ravan zakona niti ih je moguće apriorno postulirati), pluralisti smatraju da smo dobili traženo objašnjenje. Ovakav, gercovskim rečnikom, „gusti opis“ ustanovljuje *zašto* se određeno delanje sprovodi, te je tako ono i *objašnjeno* (Salmon 1992, 402). Jedina začkoljica jeste ta što je dinamika odgovora na „zašto“ pitanje, na koje se iz hempelovske perspektive smatra da odgovor pruža kauzalno objašnjenje, shvaćena drugačije u odnosu na hempelovski model. Kad je reč o istoriji, antropologiji ili disciplinama koje proučavaju verovanja, ponašanja, itd. koja se istraživaču na prvi pogled mogu učiniti nerazumljivim (iracionalnim, glupim, apsurdnim, itd.), *problem razumevanja nastaje već na nivou deskripcije*, što je nešto što formalni hempelovski model, neosetljiv na (istorijski, socio-kulturno varijabilan) sadržaj koncepata, objašnjenja previđa (v. Toulmin 1977; cf. McCarthy 1972, 176-179). A što je nešto što su upravo Vitgenštajn i vitgenštajnovski orijentisani jezički filozofi/opšti metodolozi nastojali da potcrtaju – sadržaj i značenje koncepata ne može se ustanoviti izvan „jezičke igre“, ili „oblika života“, nezavisno od toga da li je reč o „naučnoj jezičkoj igri“ ili o „jezičkoj igri“ koju igraju proučavani. Dakle, sadržaj koncepata se ne ustanovljuje „spolja“ u odnosu na neku „objektivno postojeću“ ili „atemporalnu stvarnost“ već „iznutra“, putem veza i odnosa sa ostalim konceptima koji postoje u datoj jezičkoj igri. Trebalo bi naglasiti i to da vitgenštajnova filozofija – koju na primer, diveći se Vitgenštajnu, sledi Gerc (v. Geertz 1988; cf. Milenković 2010, 97-111) a koji je upravo zbog ovog uticaja označen kao neko ko podriva eksplanatorni kapacitet i društveni autoritet i potencijal discipline (npr. Wilson 2004) – nije nešto što je imalo uticaja samo u (navodno) nenaučnim strujama antropologije. Naime, Toulmin (Toulmin 1977, 145-146) je, u kontekstu prirodnih nauka, istakao sledeće: „Nastojao sam da proširim i ponovo primenim Vitgenštajnovu analizu ‘jezičkih igri’ i ‘metoda predstavljanja’ na život i delo prirodne nauke: pokazujući, najbolje što sam umeo, kako se stvarne ‘jezičke igre’ koje deluju u tom životu zaista i igraju, i stoga ukazujući kako – i zašto – pristup formalne ‘induktivne logike’, koji su logičari u Engleskoj od vremena Dž. S. Mila podrazumevali, maši ozbiljne filozofoske poente koje nastaju tokom naučnog rada. Naučne teorije i naučna objašnjenja (tvrdio sam) u praksi koriste ‘predstavljanja’

raznih vrsta, i oni mogu biti adekvatno analizirani kao deduktivni ili aksiomatski sistemi samo u posebnim slučajevima pod posebnim okolnostima. Umesto toga da se aksiomatskom metodu dopusti monopol, ono što je bilo najpotrebnije jeste funkcionalna taksonomija eksplanatornih procedura i tehnika, koja bi date procedure povezala s različitim problemima naučnog istraživanja.“ Ako pomešamo Vitgenštajna i opštu eksternalizaciju metodologije od šezdesetih godina (cf. Tresch 2001)⁹⁰ sa tradicionalno antropološkim holističkim interesovanjem za kulturna pravila, standarde i norme koje je dodatno podstaknuto usvajanjem jezika kao metodološkog modela (strukturalna, kognitivna i interpretativna antropologija), te sa uspinjanjem antropologije antropologije koju nauku posmatra kao kulturu, nije teško uočiti da sistem pravila prema kojima se vodi neka „naučna igra“ omogućava sagledavanje datih naučnih igara uz pomoć antropologije nauke i antropologije antropologije.

Dakle, pitanje razumevanja javlja se još na nivou *opisa* u kontekstu otkrića, zbog čega je kulturni relativizam u istoriji antropološke metodologije i korišćen kao sredstvo postizanja samerljivosti kultura u kontekstu u kojem je nesamerljivost viđena kao pretnja objektivnosti (i naučnosti?) discipline. Ako istraživač posmatra jedan događaj kao sled fizičkih pokreta koji (iz perspektive istraživača) liči na ples – na pitanje da li će ples biti posmatran kao dodole ili kao žrtva duhovima predaka nije moguće odgovoriti prostim projektovanjem kategorija sopstvenog konteksta (etski) na sadržaj proučavanog konteksta ili uopštavanjem iz iskustva istraživača (ili prostom pozitivističkom redukcijom percepcije na opažanje).⁹¹ Da je tako, verovatno ne bi ni bilo potrebe za antropologijom (osim u kontinentalnom shvatanju antropologije kao etnologije koja proučava sopstveno društvo), a

⁹⁰ Posebno valja na umu imati antropološko čitanje Kuna, prema kom se „znanje neke grupe, njenih metoda, pretpostavki, standarda i vrednosti može razumeti samo putem skupa konteksta, problemskih situacija, egzemplarnih rešenja i jezičkih igri u kojim postoje“ (Tresch 2001, 305).

⁹¹ Isto je mislio i Kollingvud – na tragu Diltajevе ideje hermeneutičkog razumevanja (Dilley 1999, 23) – kad je rekao da istorijski događaji imaju „spoljnu“ i „unutrašnju“ stranu, za razliku od događaja u prirodnom svetu koji imaju samo „spoljnu“ stranu. Kollingvud je pisao: „Istoričar, istražujući neki događaj iz prošlosti, razlikuje ono što se može nazvati spoljašnjošću od onoga što se može nazvati unutrašnjošću događaja“. Pod spoljašnjošću se podrazumeva „sve ono što tom događaju pripada, a može se opisati kao tela i njihova kretanja“ kao što je to, na primer, „prelazak Cezara, zajedno sa nekim drugim ljudima, preko reke Rubikon“ u određeno vreme. Pod unutrašnjošću se podrazumeva „onaj aspekt događaja koji se može opisati kao zamisao, na primer, „Cezarov prkos zakonu Republike“. Istoričara „nikad ne interesuje jedan od ta dva aspekta uz isključenje onog drugog. Njegov rad može početi otkrivanjem spoljašnjosti događaja, ali se na tome nikada *ne može završiti*; istoričar uvek mora imati na umu da je taj događaj radnja i da je njegov glavni zadatak da se unese u tu radnju, da otkrije misao aktera“ (prema Drej 1987[1980], 52; kurziv). Na ovom mestu ne ulazim u pitanje konceptualizacije razumevanja, u smislu empatičkog ili semantičkog. Isto tako, ako spolja posmatramo kako, na primer, neko nekog seče nožem, ako nismo upoznati (iznutra) s motivima pojedinca koji tu radnju vrši – nećemo biti kadri da razlučimo da li je u pitanju pokušaj ubistva, operacija, religijski ritual ili nešto treće. Utoliko, ne čudi da je G. Bejtson odao poštu Kollingvudu i njegovom posrednom ili neposrednom uticaju na antropologiju, verujući da je „Kollingvud prvi čovek koji je prepoznao prirodu konteksta“ (Dilley 1999, 24).

metodoloških sporova verovatno ne bi ni bilo. Upravo to pitanje nas vraća na raspravu oko konteksta, te na raspravu oko odnosa konteksta istraživača i konteksta proučavanih fenomena, oko kojeg orbitira ne samo ogromna antropološka metodološka produkcija i rasprava o njenom eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu, već i rasprava o njenom predmetu proučavanja/heurističkom sredstvu/eksplanatornom oruđu – kulturi, te rasprava oko koje orbitira rasprava koja je dovela do rušenja opservacionizma, induktivizma i dovođenja pod sumnju hempelovskog modela objašnjenja. Ako se prisetimo citiranog Klakonovog zapažanja, prisetićemo se da je on (podsetimo se, 1939. godine) tvrdio da se „Možda samo prvi korak naučnog istraživanja (čisto opisivanje konkretnih fenomena) može izvesti nezavisno od teorije. Pa čak se i ovaj stav može dovesti u pitanje, pošto čist opis nužno uključuje selekciju nekih iz mora podataka s kojima se sukobljava svest posmatrača...“. Da li će niz fizičkih činova koje antropolog vidi kao prosto paljenje vatre (što bi u, gercovsko-rajllovskom vokabularu, bio „tanak opis“) biti teorijski selektovan, uobličen i *opisan* kao puko paljenje vatre (jer je nekom, na primer, hladno), kao deo nekog obreda ili kao davanje nekakvog signala, zavisi, dakle – od *konteksta* u kom dato ponašanje nastaje i sprovodi se. I sama *adekvatnost opisa*, ili adekvatna identifikacija paljenja vatre kao obreda ili nečeg drugog, dakle, zavisi od *razumevanja* sistema pravila, vrednosti, normi, itd. koje čini *preduslov* adekvatnog opisa jer data pravila, vrednosti ili norme mogu biti kontekstualno specifične (a ne univerzalizovane na temelju pravila koja potiču iz konteksta istraživača) i koja treba *empirijski* otkriti a ne unapred apriorno pretpostaviti. U tom smislu, „naše činjenice su upravo značenja – značenje rituala a ne ‘ritual sam’ ili značenje genetskog koda a ne ‘sam genetski kod’“ (Milenković 2007, 84-85). Šta će, na primer, neki pokret očima „značiti“ i da li će biti *opisan* kao brzo pokretanje kapaka, kao namigivanje, tik ili podsmeh, jeste nešto što zahteva razumevanje. Ukratko, „gust opis’ [...] leži u objektu etnografije: u hijerarhiji značenjskih struktura u čijem su okviru tikovi, namigivanja, lažna namigivanja [...] proizvedeni, uočeni i interpretirani, i bez kojih zapravo [...] ne bi ni postojali“ (Geertz 1973, 7). Sve i ako ovu vrstu interpretacije označimo kao *opis* a ne kao „objašnjenje“, ono što je relevantno jeste to da interpretacija počinje još na nivou deskripcije. Dakle, nije reč o objašnjenju (koje se neretko izjednačava sa kauzalnim objašnjenjem), niti je reč o *empatičkom* razumevanju kako su to tvrdili Hempel, Poper i oni antropolozi koji su preuzimali derivate hempelovskog objašnjenja, koje je u (neo)pozitivističkom duhu svedeno isključivo na empatičko razumevanje. Reč je o interpretativnom razumevanju ili o objašnjenju putem *semantičkog* razumevanja (cf. Von Wright 1975[1971]), koje će u antropologiji biti noseći metodološki program od

Malinovskog. Semantički koncipirano razumevanje svojstveno funkcionalizmu, u širim metodološkim raspravama verovatno ne prolazi toliko zapaženo (i sa toliko žara kritikovano kao nenaučno, kao što je to bio slučaj sa razumevanjem, na primer, interpretativne antropologije) budući da funkcionalistička objašnjenja uzimaju organizam kao metodološki model, pri čemu se njihovo poimanje slike nauke nešto više poklapa sa slikom nauke koju usvajaju „branioci nauke“, te se razumevanje, koje se shvata kao semantičko razumevanje, eksplicitnije ističe i razmatra od usvajanja jezika kao metodološkog modela, u okviru kako strukturalne tako i interpretativne antropologije i etnonauke, a potcrtavanje njene nenaučnosti biva sve aktuelnije usled opšte eksternalizacije nauke koja se poklapa sa širim društvenim turbulencijama „sveta koji se ubrzano menja“.

Kako je to sažeo Tejlor za filozofiju/opštu metodologiju društvenih nauka: „O čoveku moramo razmišljati kao o samointerpretirajućoj životinji. On to mora biti jer ne postoji nešto poput strukture značenja nezavisno od njegove interpretacije tih struktura; jer su one međusobno isprepletene [...] Biti živi delatnik po sebi znači proživeti svoju situaciju putem određenih značenja; a o tome se u izvesnom smislu može razmišljati kao o vrsti protointerpretacije“ (Taylor 1985, 26–27; cf. Geertz 1988, 143-160). Otuda cilj društveno-humanističke nauke koja je ustanovljena na metodološkom pluralizmu postaje objašnjenje značenja (koja daju smisao ponašanju i usmeravaju ga u određenom pravcu na kulturno prikladan način – ali ga ne uzrokuju) putem semantičkog razumevanja. Gerc je istu misao imao na umu kad je semantički ekvivalentnu „protointerpretaciju“ zamenio kulturom: „kultura je društveno ustanovljena struktura značenja“ (Geertz 1973, 12), „hijerarhija značenjskih struktura na temelju kojih se proizvode, poimaju i interpretiraju tikovi, namigivanja, lažna namigivanja i parodije i bez kojih oni zapravo [...] ne bi ni postojali“.⁹² Ono što je na ovom mestu posebno važno potcrtati jeste to da je kultura, tj. predmet proučavanja shvaćena kao eksplanatorno sredstvo, i da je rekonceptualizovana u odnosu na ono što se smatra ciljem discipline. Nužno je priseliti se, kao što je o tome bilo reči pri osvetljavanju „ironičnog scijentizma“ boasovskog tipa, da je u istoriji antropoloških teorijsko-metodoloških ideja postoji cirkularna konstituisanost ciljeva i sredstava, tj. da je oduvek postojalo poigravanje s predmetom proučavanja u odnosu na cilj koji se želi postići. Budući da je Gerc ciljem antropologije smatrao „uvećanje univerzuma ljudskog diskursa“, smatrao je da je za ovaj cilj posebno prikladan „semiotički koncept kulture“ (Geertz 1973., 14). Jednostavno govoreći – ako želimo da proširimo svoje spoznajne horizonte i

⁹² Za prikaz Gercovih stanovišta v. Bošković (2002; 2007) i Gorunović (2011).

razumemo ljudsku različitost, nužno je razumeti, a da bismo razumeli, heuristički je plodno, smatrao je Gerc, kulturu shvatiti kao semantički sistem, kao konceptualnu ili interpretativnu matricu putem koje ljudi nastoje da razumeju svoj svet. I putem kojih mi, kao ljudi i kao antropolozi, nastojimo da razumemo njihov svet. U tom smislu, „*interpretativno objašnjenje – a to jeste vid objašnjenja*, a ne samo nadahnuta glosografija – usmerava pažnju na to šta ustanove, radnje, predstave, iskazi, događaji, običaji, svi uobičajeni predmeti društveno-naučnog interesovanja, znače onima čije su to ustanove, radnje, običaji itd. Stoga ono ne ishodi zakonima poput Bojlovih ili silama poput Voltinih ili mehanizmima poput Darwinovih, već konstrukcijama poput Burkhartovih, Veberovih ili Frojdovih: sistematskim raspakivanjem konceptualnog sveta u kojima žive kondontjere, kalvinisti ili paranoici“ (Geertz 1983, 22; kurziv moj).⁹³ Etnografski podaci su, stoga, „interpretacije drugog i trećeg reda“ (Geertz 1973, 15), a „antropološki spisi [...], ono što zovemo podacima, zapravo [su] naše konstrukcije konstrukcija drugih ljudi, onoga što oni i njihovi sunarodnici misle da rade“ (*ibid.* 9).⁹⁴ Antropologija čiji je cilj učenje i razumevanje tuđe idiosinkratične kulture svakako se može posmatrati kao disciplina koja sebi postavlja nemetodološki cilj, onda kad se metodologija shvati kao ona koja teži opštosti (ili kao atemporalni, formalni algoritam). Međutim, postavlja se pitanje da li metodologija treba da služi (različito konstituisanim) ciljevima discipline i u odnosu na njih da se uobličava, ili pak, disciplina treba da se podvrgava nekim (navodno) opštim metodološkim regulativama?

Gercovski ustrojeno semantičko razumevanje podrazumeva „otkrivanje toga šta ljudi misle da oni jesu, šta misle da rade i s kojim ciljem misle da to rade“, za šta je „nužno upoznati se sa okvirima značenja unutar kojih ljudi vode svoj život“. Pritom, Gerc *eksplicitno odbacuje* ono što su odbacili i Hempel i Poper – *empatiju* kao istraživačku strategiju (ili njen etnoepistemološki ekvivalent – epistemičku povlašćenost), koja se posmatra kao nenaučna tehnika: „To ne podrazumeva osećanje tuđih osećanja ili mišljenje tuđih misli, čiste nemogućnosti. Niti to uključuje postajanje domorocem, nepraktična ideja, neizbežno

⁹³ Što je saglasno Gercovoj krilatici da je „čovek životinja uhvaćena u mreže značenja koje je sama isplela“, te stanovištima da upravo kultura predstavlja te mreže, a da antropologija, kao analiza kulture, „nije eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već interpretativna [nauka] u potrazi za značenjem“, te da se antropološko objašnjenje sastoji u „razumevanju društvenih izraza koji na površini deluju zagonetno“ (Geertz 1973, 5).

⁹⁴ Gerc je kulturu shvatao kao vid semantičkog mapiranja sveta, bez kojeg bi ljudi živeli u stanju potpuno nepodnošljivog haosa, što je ideja koje interpretativna antropologija deli sa strukturalnom i kognitivnom antropologijom, a čija se genealogija može pratiti do Dirke. Možda najjasniju ilustraciju za ovo Gercovo stanovište možemo pronaći u njegovoj definiciji religije (koja je, isto koliko i umetnost, nauka ili zdrav razum) – kulturni, semantički sistem: „religija je: (1) sistem simbola čiji je (2) cilj da stvore u ljudima jaka, veoma obuhvatna i dugotrajna raspoloženja i motivacije, (3) formulišući zamisli o nekom opštem egzistencijalnom poretku i (4) obavijajući te zamisli velom činjeničnosti na takav način (5) da se raspoloženja i motivacije čine osobeno realističnim“ (Gerc 2007[1966], 25).

lažna“ (Geertz 1988, 16). Gerc je, dakle, smatrao da je etnografske nalaze veoma teško uklopiti u neku vrstu „opšte teorije kulture“ jer „teorijske formulacije lete toliko nisko iznad interpretacija kojima upravljaju da izvan njih nemaju nemaju mnogo smisla. To je tako ne zato što nisu opšte (jer da nisu opšte, ne bi bile teorijske), nego zato što, iskazane izvan svoje primene, jesu ili opšta mesta ili su prazne“ (Geertz 1973, 25).⁹⁵ Isto su imali na umu i etnonaučnici⁹⁶ kad su tvrdili da „ljudi svuda rasuđuju isto, ali se njihove *premise* razlikuju“ (Rose 1968, 3; kurziv moj), te da je „etnografija [...] disciplina koja nastoji da opiše ponašanje ljudi, opisujući društveno stečeno i deljeno znanje, ili kulturu, koja njenim pripadnicima omogućava da se ponašaju na način koji je prikladan za njihove sunarodnike“ (Frake 1964, 132) kako bi ponudio uvid u to „kako ljudi konstruišu svoj svet preko načina na koji o njemu govore“ (Frake 1962). Etnonaučnici su pretendovali na to da ponude neku vrstu opšte, uporedne, međukulturne socijalne epistemologije utoliko što su smatrali da je moguće pokazati da je istina svojstvo različitih etnoepistemologija, uključujući i njihovu (v. Milenković 2007, 111; Milenković 2010 35), te su smatrali, na neokantovskom tragu, da svaka kultura konceptualizuje svet na sebi svojstven način (segmentirajući ga i klasifikujući na sebi svojstven način). Stoga, da nepoznati empirijski materijal ne bi bio kontaminiran subjektivnošću istraživača, i etnonaučnici i interpretativni antropolozi su smatrali da je istraživanje nužno utemeljiti na emskom pristupu kako bi se došlo do lokalnih, nepatvorenih konceptualnih kategorija putem kojih pripadnici neke kulture uređuju sopstveni univerzum. I to ne nekim mističnim empatičnim procesom koji Hempelovci određuju kao nenaučan a Gercovci kao nepraktičan – već semantičkim razumevanjem koje se posmatra kao objašnjenje putem razumevanja (u kontekstu). Dakle, ono što je zajedničko i kognitivnoj i interpretativnoj antropologiji jeste kulturni relativizam u kontekstu otkrića, koji emsku strategiju vidi kao svojstvo naučnosti antropologije – što je podrazumevana metodološka strategija koja postoji još od Boasovog programa. Međutim, pitanje *kako* stići do lokalnih (kulturno generisanih i idiosinkratičnih, potencijalno međusobno nesamerljivih) kategorija, koncepata i značenja (koja su po sebi nevidljiva osim

⁹⁵ Slično je na umu imao i Vinč kad je ustvrdio da društveni odnosi postoje samo kroz ideje koje postoje u određenom društvu, a da se istorija (na Kolingvudovom tragu) može posmatrati kao kontinuirani proces razvoja ideja. Budući da je ideje veoma teško generalizovati, ono što društveni naučnici rade jeste razumevanje datih ideja u kontekstu njihovog nastanka i upotrebe (Winch 1970, 14–15).

⁹⁶ Istini za volju, etnonaučnici su – pokušavajući da formalizuju, operacionalizuju i unaprede antropološku metodologiju kako bi dosegli željenu objektivnost, intersubjektivnu proverljivost, kumulativnost znanja, itd., a u skladu sa „slikom nauke“ koja jedino kauzalno objašnjenje smatra istinskim naučnim objašnjenjem – katkad tvrdili da su kadri da otkriju kauzalnu prirodu kulture u odnosu na kogniciju (v. npr. Rose 1968). Međutim, kako ću nastojati da pokažem u posebnom poglavlju, tvrdnja o kauzalnom objašnjenju je bila isključivo deklarativnog karaktera budući da su etnonaučnici završili u istim onim metodološkim ćorsokacima kao i interpretativna (a i strukturalna) antropologija.

– posredno, kroz vidljivo ponašanje), ostaje otvoreno pitanje. (Neo)pozitivisti su delegitimisali validnost empatije; etnonaučnici su – iako je u užoj filozofiji nauke snažna teza o naučnoj racionalnosti već tada ublažena – pokušavali da formalizuju kontekst otkrića. Istini za volju, prilično bezuspešno jer se ispostavilo, da su se, kao i svi antropolozi, umesto na željene formalne tehnike u kontekstu otkrića, na kraju oslanjali na intuiciju, neverbalnu komunikaciju, instrumentalno učenje i duboku ličnu posvećenost (v. Keesing, 1972, 303–304). Gerc je, smatrajući da ćeš „ili uspeti ili nećeš uspeti da intepretiraš“ (neki fenomen, pojavu, proces, verovanje) itd. utoliko samo priznao ono što su etnonaučnici bezuspešno pokušavali da formalizuju (i tako, u njihovim očima, „ponaučne“), ono što je, između ostalih, Popper otvoreno priznao,⁹⁷ i ono što je postalo opšte mesto u filozofiji nauke od ublažavanja snažne teze o naučnoj racionalnosti – *ne postoji recept za dobru hipotezu* (v. Sinđelić 2002, 157-161). Međutim, pored toga *kako* proniknuti u lokalna značenja, podjednako je otvoreno ostalo je i pitanje *gde* se ona nalaze (ako se uopšte igde i nalaze) i do danas je predmet razmimolilaženja u zavisnosti od konceptualizacije nosećeg disciplinarnog koncepta (ili predmeta proučavanja, heurističkog ili eksplanatornog oruđa) – kulture. U skladu s „jezikom kojim naučnik govori“ (Kaplan 1984, 26) – ustanovljenim po uzoru na različite modele (jezik, jezičke strukture, gramatičke strukture, organizam, itd.), kultura je različito konceptualizovana, a značenja su nekad smeštana „u glavu“ (etnonauka); nekad u univerzalnu kulturnu gramatiku (strukturalna antropologija); nekad u javne zajedničke simbole (interpretativna antropologija). S druge strane, na temelju metodološkog protivotrova protiv navodno antinaičnog relativizma, a u skladu s receptom „postavi [...] objašnjenje koje i sâmo *nije* predmet istorizacije i ustvrdi zašto ono to nije“ (Galison 2008, 123), u zavisnosti od toga šta se smatralo dovoljno „čvrstim“, „univerzalnim“, „stvarnim“ itd. uporištem, „eksplanatorni Arhimed“ je nekad smeštan u univerzalnu racionalnost ili kognitivne mehanizme (austrijska ekonomska škola, teorija racionalnog izbora, savremena kognitivna antropologija, racionalistički orijentisani antropolozi) dok je značenjima katkad i poricano postojanje, te se, iz tog ugla, najpre mora dokazati da značenja „zaista i postoje“ da bi se tvrdilo da imaju ikakvu delatnu moć i da služe kao eksplanans (npr. Roth 2003). Svi ovi različiti tipovi objašnjenja, kao i razlozi za njihovo konstruisanje u odnosu na različite modele objašnjenja i slike nauke (cf. Milenković 2007), u sebe upijaju čitav niz različito naslovljenih sporova: objektivnost vs. subjektivnost, racionalnost vs. relativizam, realizam vs. antirealizam, individualizam vs. holizam, itd. i koji, kako će o tome biti više reči u

⁹⁷ „Pitanje ‘kako ste otkrili svoju teoriju?’, tiče se, takoreći, nečeg sasvim ličnog, za razliku od pitanja ‘kako ste proverili svoju teoriju?’, koje je jedino od naučne važnosti“ (Popper 2009[1957], 138).

disertaciji, niti su svojstveni isključivo antropologiji, niti su izvan antropologije rešiviji u epistemološkom smislu (jer se često svode na metafiziku i uporišnu kornjaču u beskonačnoj regresiji), niti ih je moguće u potpunosti razdvojiti od spoljnih faktora (socio-političkih i etičkih) i formalizovati ih kao (atemporalni? izvanparadigmatski? natkulturni?) algoritam.

3.3. Zaključak uz poglavlja

Da li je metodologiju antropoloških istraživanja moguće razdvojiti od filozofije (nauke)/opšte metodologije nauka i metafizičkih, socio-političkih i etičkih pitanja?

Ako je, kao što se tvrdi, tačno to da su pisci skloni da svojim učiteljima nazovu one za koje se čini da su nam konačno počeli govoriti ono što smo na vrh jezika dugo osećali ali sami nismo bili kadri u potpunosti da izrazimo, oni koji u reči pretvaraju ono što su za nas tek začeta kretanja, tendencije i pulsevi uma, onda mi je više nego drago da priznam Vitgenštajna za svog učitelja. Ili svakako jednog od učitelja [...]Umoran od klizanja po kantovskim, hegelovskim ili kartezijanskim santama leda, želeo sam da hodam.

K. Gerc (Geertz 1988, xi-xii)

Ako je istina različitost, pluralizam, i ako se ona oslanja na vitgenštajnovsku doktrinu o tome da se dešavaju mnoge različite stvari, i da je to to, u kom se smislu može reći da antropologija napreduje?

I. Džarvi (Jarvie 1984, 756)

Kako je tvrdio Ernest Gellner u raspravi o racionalnosti, Dirckemu bi trebalo pripisati otkriće da su koncepti mogući isključivo u društvenom kontekstu. Kasnije je ovu ideju upotrebio Vitgenštajn razmišljajući o jeziku. Ideja je oživljena u antropologiji kroz funkcionalizam⁹⁸ u čijem programu interpretacija značenja podrazumeva funkciju koju neko verovanje ili običaj imaju u kontekstu kulture čiji su deo. Prema Gellnerovom mišljenju (Gellner 1970, 19–49) – koji svoje tvrdnje usmerava protiv funkcionalista, Evans-Pritcharda, Liča i Vinča – ključna reč je, dakle, kontekst. Međutim, kako primećuje Dili (Dilley 1999,

⁹⁸ „Prvakom konteksta“ u antropologiji često se smatra Malinovski, čiji se funkcionalizam, iako u nešto manjoj meri od Redfklif-Braunovog, ipak oslanja na Dirckema. Kako ističe Dili (Dilley 1999, 25), Malinovski „ne samo da je postavio temelj tome kako je pitanje [konteksta] poimano u narednim generacijama antropologa, već je i uticao na razvoj drugih disciplina, pre svega lingvistike. Ovakve elaboracije povratno su hranile antropologiju“. Pritom, Malinovski je jedan od prvih koji je smatrao da pitanje jezika proučavanih, njegove upotrebe i prevođenja, treba shvatiti kao metodološko pitanje vredno pažnje, smatrajući između ostalog, da „značenje reči nikad ne treba tražiti u pasivnoj kontemplaciji o nekoj reči, već u analizi njenih funkcija, a oslanjajući se na datu kulturu [u kojoj reč postoji i upotrebljava se]“ (*ibid.*). Osvetljavanje Vitgenštajnovog uticaja na Malinovskog moguće je pronaći kod E. Liča (Leach 1957).

26), „termin [kontekst], čini se, dovoljno je elastičan da se može rastegnuti u brojnim pravcima, u skladu s različitim ciljevima“, te ključno metodološko pitanje ostaje *koliko* ćemo – i na koji način teorijski konceptualizovanog i pozicioniranog u strukturi objašnjenja – konteksta, pripustiti u etnografsko objašnjenje ili interpretaciju. Kako što je o tome bilo u prethodnom poglavlju, pitanje omeđenja, određenja i sadržaja konteksta, kao i strukture veza koje u njemu postoje, nije pitanje koje je rezervisano isključivo za antropologiju, niti je pitanje koje se preispituje isključivo u društveno-humanističkim naukama, već predstavlja i jedno od ključnih nerazrešenih pitanja istorije i filozofije prirodnih nauka (Galison 2008). Međutim, ova pitanja u antropologiji su čitana kroz polarizovanu raspravu na liniji opozicija univerzalno : partikularno, racionalnost : relativizam, objektivnost : subjektivnost, realizam : antirealizam, individualizam : holizam, itd., pri čemu se su se oni koji su stajali na levu stranu ovih opozicija samokonstruisali kao „branioci nauke“.

Šta se događa onda kad preispitujemo osnovnu hipotezu disertacije – *hipotezu o nerazdvojenosti teorijskih i metodoloških struktura i ako postavimo eksplanatorni potencijal kao tačku konvergencije za njeno preispitivanje?* Pitanje konteksta se može čitati i kroz sledeću dilemu: „Može biti da saosećajna, pozitivna interpretacija domorodačkih tvrdnji nije posledica sofisticiranog uočavanja konteksta, već je možda *obrnuto*: da način na koji je kontekst, i količina i vrsta konteksta, kao i to kako je kontekst interpretiran, zavise od prethodne prećutne odluke o tome do kakve interpretacije neko želi da dođe... Na kraju krajeva, ne postoji ništa u prirodi stvari ili društava što bi opipljivo moglo odrediti koliko je konteksta važno za neki iskaz, niti kako bi kontekst trebalo opisati“ (Gellner 1970, 33; cf. Jarvie 1967, 228).⁹⁹ Ovakva stanovišta vraćaju nas na pitanje *teorije* koja određuje to kako će kontekst biti poiman i na osnovnu pretpostavku disertacije – pretpostavku o nerazdvojenosti teorijskih i metodoloških struktura tj. pitanje da li je metodologiju antropoloških istraživanja moguće razdvojiti od filozofije nauke/opšte metodologije nauke.. Slažući se s A. Boškovićem u stanovištu da „kombinacija filozofskih promišljanja i antropologije može biti veoma produktivna, i pored rizika da se izgubi kompas i zastane između ovih područja saznanja“ (Bošković 2014, 117), nadam se da neću izgubiti kompas.

U skladu sa u prethodnom poglavlju navedenim shvatanjem refleksivnosti i u ovom poglavlju osvetljenim implikacijama refleksivnosti za preispitivanje konstrukcije teorijsko-

⁹⁹ Slično je tvrdio i Kizing, smatrajući da „kontekst nije tamo negde“ već u „našim glavama“. Međutim, smatrao je da je nužno ustanoviti „formalnu teoriju definicije konteksta“ i „gramatiku stvaranja konteksta“ (Dilley 1999, 26). Dakle, on se nadao da je moguće iznaći neku vrstu algoritma (ili barem čvrstog teorijskog konsenzusa antropološke zajednice) koji bi nam poslužio da ustanovimo koliko konteksta je nužno/dovoljno u objašnjenju/interpretaciji i tako da formalizujemo kontekst otkrića, u vreme kad je ovaj kontekst u filozofiji nauke već bio deformalizovan.

metodološkog aparata i eksplanatornog okvira antropologije, ključna reč je, dakle, kontekst. Prvi kontekst odnosi se na opaženi kontekst proučavanih fenomena čije uočavanje, iako nije direktno opažljivo, jeste omogućeno antropološkim reflektivnim treningom – što u antropologiji ispunjava funkciju metodološkog treninga objektivnosti istraživača (v. Milenković 2006). Drugi kontekst odnosi se na opažajni kontekst samog antropologa tj. (paradigmatsku, teorijsku, ideološku, ličnu, itd.) epistemičku situiranost istraživača, čije osvetljavanje spada u domen autorefleksivnosti a u praksi se odnosi na metodološki trening objektivnosti discipline kojom se pojedinačni istraživači i služe (*ibid.*). Opaženi kontekst (bili mi toga svesni ili ne i želeli ili ne želeli to pitanje da raspravljamo kao metodološko – u smislu objektivnosti ili kao socio-političko i etičko pitanje – u smislu, primerice, odnosa znanja i moći) uvek je poduprt nekom teorijom koja određuje to kako će se prvi kontekst poimati (na primer, kako će kultura biti konceptualizovana, gde će i zašto biti smešten eksplanatorni fokus, da li će kultura služiti kao eksplanans ili eksplandum, itd. i kakav će se stoga model i tip objašnjenja biti legitimno/plodno primeniti). Stoga je očigledno da je opažajni kontekst, uvek supstantivno oblikovan i omeđen nekom teorijom, direktno odgovoran za sadržaj i opseg opaženog konteksta. „Antropolozi se ne mogu zavaravati verovanjem da postoji pozicija koju spremno mogu usvojiti a koja se ne oslanja na kontekst ili referentni okvir [...] Kontekst zavisi od toga koja se pitanja postavljaju. Ali pitanja se ne mogu postavljati izvan konteksta, bez jezika koji ih artikuliše, bez mesta koje rađa pitanje, ili bez publike – stvarne ili zamišljene – koja ih može čuti i na njih odgovoriti“ (Dilley 1999, 38). Dok je kontekst u prvom smislu (opaženi kontekst) u istoriji discipline postao ključni metodološki sastojak antropologije kao nauke od Boasa (ili zavisno od perspektive – od Malinovskog), kontekst u drugom smislu sve više dobija na metodološkoj snazi i preispitivanju od druge polovine XX veka – eksternalizacijom metodologije pobuđene (ili, opet zavisno od perspektive – omogućene) Kunovom *Strukturrom*, te promenama u geopolitičkoj strukturi sveta i pratećom multikulturalizacijom (slike) nauke i pitanjem socio-političkih i etičkih implikacija – u eksternom, i objektivnosti, istinitosti ili stvarnosti etnografskih rezultata – u internom registru. Dakle, u oba slučaja *teorija a ne metod*, jeste ta o kojoj raspravljamo. U tome nema ničeg specifično antropološkog (u smislu težine implikacija), nečeg što je boljka (ili zavisno od perspektive – lepota) isključivo antropološke metodologije, niti nečeg posebno „nenaučnog“. Naime, sve intenzivnije eksternalističko sagledavanje pitanja šta je to nauka, u kakvoj vezi ona stoji s društvom ili kulturom, kakva je veza između etike, politike i saznanja (svojstveno kontekstu u drugom smislu) podjednako je važeće i onda kad je reč o promeni pozadinskih (internalističkih) predstava o

tome šta je „prirodna“ nauka i šta je to uopšte prava „nauka“ (v. Milenković 2007, 72-137). Ovakav vid kontekstualizma, karakterističan je za antropologiju od njene revolucije (bilo da se na njoj zahvaljuje Malinovskom ili Boasu), onda kad disciplina kontekstualistički sagledava predmet svog proučavanja – u tradicionalnom smislu Druge, a za antropologiju antropologije i antropologiju nauke, karakterističan je onda kad proučavamo Nas kao disciplinu i kao kulturu.

Dakle, kao što je to postalo jasno zahvaljujući eksternalizaciji filozofije nauke, te antropologiji antropologije i antropologiji nauke, u *teoriji* (bilo da je označavamo kao paradigmu, konceptualnu shemu, kulturu, ideologiju, politiku, itd.) treba tražiti ono što uobličavalo metod evolucionista, boasovaca, funkcionalista, strukturalnih funkcionalista, strukturalista, etnonaučnika, interpretativnih antropologa ili postmodernih antropologa, pri čemu je ista ta teorija odgovorna za uobličavanje ciljeva discipline, fokusa objašnjenja, konceptualizaciju predmeta proučavanja, itd. Teorija određuje da li ćemo se, te kojim ćemo se i kakvim kontekstom služiti u istraživanju i „koliko“ konteksta je moguće, poželjno ili dopušteno da se nađe u objašnjenju/interpretaciji. Ono što Gelner tvrdi jeste da „previše“ konteksta u prvom smislu (a čiji je „višak“ podstaknut motivima i faktorima koji potiču iz drugog konteksta, tj. opazajnog konteksta) može biti kontraindikovano: Gelner smatra da kao što koncepti etnografu mogu poslužiti kao put ka otkrivanju lokalne etnografske stvarnosti, tako i deo njihove funkcije može biti prikrivanje određenog dela lokalne stvarnosti (na primer, od strane moćnih lokalnih elita, što je saglasno neomarksističkim, poststrukturalističkim, postkolonijalnim i drugim pristupima koji kulturu ne vide kao područje konsenzusa, nego kao područje konflikta, neravnomerne raspodele znanja i borbe za moć). Isto tako, kontekstualističkim pristupom – koji je podstaknut težnjom ka toleranciji i liberalnosti – „previše blagonaklon“ etnograf koji apriorno uzima u obzir previše konteksta (iz Gelnerove perspektive, suviše blagonakloni su Evans-Pritchard, Vinč, Lič, funkcionalisti) neće pronaći nijedno društvo u kojem nešto nema smisla, te će tako izgubiti iz vida apsurdnost koja u nekom kontekstu može imati važnu društvenu ulogu. Međutim, čini se da problem nije tako lako rešiv prostim potezom metodološkog pera budući da ono što je zapravo bilo ključno pitanje u raspravi o racionalnosti, jeste to što se postavilo pitanje šta je uopšte ta apsurdnost (pored pitanja šta je racionalnost, šta je objektivnost, stvarnost, itd. i na osnovu kojih kriterijuma ih kao takve određujemo) i na kojim se kriterijumima ona temelji. Upravo na tom mestu se odnos opazajnog i opazajnog konteksta komplikuje. Kako je primetio Dili (Dilley 1999, 31), „problem konteksta je stoga dupliran: kako je antropologija [...] sačinila sopstvene analitičke kontekste koji oblikuju

njena objašnjenja i interpretacije?¹⁰⁰. Sačinila ih je sinergijom teorijskih, metafizičkih, socio-političkih i etičkih činilaca budući da antropologija kao disciplina nastaje u društvu. Društvene okolnosti, pitanja vredna pažnje ili društveni problemi jesu nešto što se menja, te se tako menjaju i ciljevi/predmet discipline. U odnosu na to šta se smatra problemom vrednim društvene/disciplinarne pažnje, zavisice i predmet i ciljevi discipline, dok se predmet i ciljevi ne mogu odvojiti od širih političkih i etičkih pitanja takođe svojstvenih društvu određenog doba.

Kako je istakao Gelner, „Kontekstualna interpretacija je u izvesnom smislu kao pozivanje na dodatne *ad hoc* hipoteze u nauci: to je neophodno, podesno, često vrlo vredno, ali istovremeno opasno do tačke katastrofalne zloupotrebe. Verovatno je i u jednom i u drugom slučaju nemoguće iscrtati opšta pravila koja bi razdvojila legitimne od nelegitimnih upotreba. U nauci, najbolja zaštita može biti živo osećanje da postoji mogućnost da je početna teorija koja se spasava ipak lažna; a u društvenoj interpretaciji, mogućnost da interpretativni iskazi mogu uključivati apsurdnost“ (*ibid.* 48). Budući da je nemoguće levitirati iznad stajne tačke posmatranja i svoj predmet proučavanja posmatrati „nioutkud“ – antropološka reflektivnost u istoriji metodologije discipline ima funkciju jemca objektivnosti društvene nauke kako bi se, u meri u kojoj je to moguće, izbeglo etnocentrično projektovanje sopstvenih pretpostavki na nepoznati empirijski materijal jer bi to u protivnom moglo dovesti do pogrešnih opisa, krivog razumevanja ili netačnog objašnjenja određenih kulturnih fenomena ili koncepata. S druge strane, kulturni relativizam u kontekstu otkrića (shvaćen kao normiranje antropološke objektivnosti, neretko pomešan s prevazilaženjem etnocentrizma i kolonijalnog nasleđa i neoimperijalističkog tereta discipline) može biti kontraindikovano ako se u interpretaciju ili objašnjenje uključi „previše konteksta“, jer se time lokalna stvarnost može „naheriti“ i na drugu stranu – tako da istraživanje bude empirijski neutemeljeno jer se sve kulturne prakse posmatraju kao odviše smislene. Relativizam koji u interpretaciju usisava suviše konteksta može biti kontraindikovano utoliko što može ishoditi zanemarivanjem onoga što može biti lokalno značajno, što pak može ishoditi etnocentrizmom (druge vrste) koji se otpočетка nastojao izbeći.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Upravo je ovo bila ključna tačka mini-debate o racionalnosti u antropologiji koju su vodili M. Salins (Sahlins 1995) i G. Obejeskera (Obeyesekere 1997), a odnosila se na to da li su Havajci videli kapetana Džemsa Kuka kao svog boga Lona (cf. Lukes 2000; Gorunović 2011, 113-119). Kako je to već primećeno, „glavni predmet i uzrok njihovog neslaganja nisu činjenična pitanja. Ono po čemu se ono razlikuju i što izaziva podelu u celokupnoj disciplini jeste shvatanje kulturne razlike – njene prirode, načina održavanja i posledica. Dok je za Salinsa ona od suštinskog značaja, za Obejesekerea je manje značajna [...] Nastojanje da se opiše

Ako je, dakle, nemoguće iscrtati formalnu liniju koja odlučivo deli „premalo“ od „previše“ konteksta, onda je na antropolozima da, u skladu sa svojim teorijskim pretpostavkama, odrede „koliko“ će konteksta uzeti u obzir, kako će kontekst interpretirati i da li će kultura/kontekst biti shvaćeni kao eksplanans ili kao eksplanandum. Što je *teorijski* (ali i socio-politički i etički) izbor koji, međutim, ima direktne implikacije u pogledu eksplanatornog fokusa i metodološkog programa – i izbor čije implikacije dovode do spora oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije. Kako je to primetio Dili (Dilley 1999, 37-38): „Ne može postojati odlučiv odgovor u pogledu problema konteksta, samo pojačana svest o artikulacijama i vezama koje sami tvorimo u procesu antropološke kontekstualizacije“. Ovakvo stanovište svakako ide u prilog potrebi za (auto)refleksivnošću u pogledu sopstvenog teorijsko-metodološkog aparata, tj. potrebi za autorefleksivnim sagledavanjem opažajnog konteksta koji nužno utiče na granice i sadržaj opaženog konteksta. To nam je i Poper poručivao, samo što je on verovao da ljudi mogu da se dogovore. Ove dogovore jemči, pak, otvoren, kritički (= naučni) dijalog. Autorefleksivno sagledavanje sopstvene metodologije pogotovo je važno ako se radi o antropologiji koja profesionalno vuče nasleđeni teret etnocentrizma (ili i dalje u svojoj glavi nije sprala teret toga što je služila kao produžena ruka kolonijalizma ili se sekira zbog toga što i danas služi kao produžena-ruka-ove-ili-one-ideologije-birajte-zavisno-od-svoje-situacije-i-ideološke-orijentacije) i koja metodološke probleme razmatra neodvojivo od pitanja „pravednog“ (ili nepravednog) ili „dobrog“ (ili lošeg) društva čiji je deo i na koji utiče, i nerazdvojno od pitanja „istinitog“, opisivanja ili „predstavljanja“ Drugih – živih ljudi koji se ne moraju slagati sa tim kako su ih antropolozi opisali ili predstavili.

Hipoteza: tip objašnjenja za koje se tvrdi da antropologija treba ili ne treba da sledi, i u svojim istraživanjima primenjuje ili ne primenjuje, nalazi se u središtu antropološkog trougla između neretko oprečno shvaćenih: predmeta, metoda i teorijski postuliranih ciljeva antropologije, neposredno zavisi od sadržaja i konjunkcije ovih pojmova, kao i od „modelâ naučnosti“ ili „slikâ nauke“ koje su sociokulturni antropolozi sledili.

Ako, sledeći metodološke pluraliste, tvrdimo da pobornici jedinstva nauke redukuju sva naučna objašnjenja na kauzalna objašnjenja, tvrdićemo da oni „sužavaju i ideju logike nauke i kontekst opravdanja“ (Apel 1984, 45) ili čak da su „metodološke rasprave koje se u

‘kako domoroci misle’ ili kako su nekad mislili dospeva pod udar moralne, političke i filozofske kritike“ (Gorunović 2011, 116).

društvenim naukama vode na temelju opštih pozicija i apstraktnih principa mahom uzaludne [...] one uglavnom vode unutarškolskim prepirkama o načinu na koji ispravno valja raditi stvari i zastrašujućim posledicama [...] do kojih dolazi kad se, iz krivokletstva ili neznanja, stvari ne rade na taj način“ (Geertz 1988, 160-161). Ako, s druge strane, sledimo metodološke moniste, tvrdićemo da se emske strategije sprovode „umnogome zanemarujući pitanje naučnog objašnjenja sociokulturnih sličnosti i razlika“ (Harris 1968, 579), da te strategije „potcenjuju značaj uzročnosti u društvenoj nauci i predlažu neadekvatan koncept provere interpretacija“, kao i da „čitalac možda želi da sazna ne samo šta tekst znači nego zašto je uopšte proizveden, zašto ima ovaj, a ne neki drugi oblik, koje funkcije ima [...] ili kako se kultura razvila [...] Pošto je pročitao Gercovu studiju, niko nema pojma zašto na Baliju postoji borba petlova, zašto u njoj učestvuju muškarci, zašto na Baliju ima taj a u drugim kulturama neki drugi oblik. Verovatno odgovori na ova pitanja mogu uključivati i kauzalne faktore – psihološke, sociološke, geografske – koji leže izvan delokruga interpretativnog pristupa“ (Martin 1993, 275, 269–270). Ovako ustrojena antropologija postaje ništa do „semiotički redukcionizam“ koji previđa sve što se nalazi izvan idejnog reda kulture (Renner 1984).

U čemu je zapravo stvar? *Držim da se odgovor može tražiti u različitoj konceptualizaciji kulture i različitim slikama nauke na koje se monisti i pluralisti oslanjaju i u odnosu na koje nastoje da normiraju svoj metodološki aparat.* Da li će se kultura posmatrati kao eksplanandum ili kao eksplanans, pitanje je teorijskog (ili metafizičkog) opredeljenja (na koje ne utiču samo istorija ideja, tekuća naučna moda, težnja za iznalaženjem boljih objašnjenja već vrlo često i socio-politički i etički faktori). Ilustracija ovog stanovišta, iako će se neprestano provlačiti kroz disertaciju, biće posebno istaknuta u poglavlju koje se bavi pitanjem eksplanatornog primata metodološkog holizma ili individualizma koji, iako u osnovi metafizički (cf. Udehn 2002) ili čak socio-politički (cf. James 1984, 36–78), figurira kao jedno od centralnih uporišta metodološke rasprave o naučnom statusu antropologije. Kako je to primetio Džarvi, „[...] metafizički problem individualizam-holizam, jedan je od najvažnijih problema u osnovi društvenih nauka [...] Ovi metafizički problemi važni su jer utiču na to šta se u društvenim naukama objašnjava i kako se objašnjava [...] Holisti posmatraju društvene celine i koriste ih kao eksplanans; individualisti smeštaju društvene celine u kategoriju eksplananduma. Ono što je objašnjenje za jedne, za druge je problem“ (Jarvie 1964, 69). Međutim, ne samo da je Džarvi koji pitanje eksplanatornog uporišta (tj. cilja) discipline označava kao metafizičko pitanje, već vrlo jasno staje na jednu metafizičku stranu u odnosu na koju, u sinergiji sa slikom nauke koju zastupa, normira „cilj“ discipline. Data metafizička

strana, u pogledu toga šta je nauka i šta su njeni ciljevi u potpunosti je suprotstavljena kontekstualističkim pristupima čiju će validnost Džarvi sistematski nastojati da delegitimiše. Na „to šta se i kako se objašnjava“ pritom umnogome utiču socio-politički i etički faktori. U zavisnosti od (teorijskog) opredeljenja za metodološki individualizam ili holizam (ili zalaganje za jedan kao antipod drugom), zavisice i eksplanatorno uporište, tj. ono šta se posmatra kao problem koji treba razrešiti a šta kao rešenje problema, tj. šta se posmatra kao cilj a šta kao sredstvo istraživanja, pri čemu ciljevi neretko proističu iz izvannaučnog domena, kao što je to, na primer, odbrana slobode pojedinaca ili odbrana/očuvanje demokratije. Na isti način, u zavisnosti od konceptualizacije jednog od nosećih pojmova svake nauke – racionalnosti – zavisice i to da li ćemo racionalnost konceptualizovati (ili apriorno postulirati) kao kulturno univerzalan pojam (koji se, podsećanja radi, *menjao* tokom razvoja discipline)¹⁰¹ ili kao onaj koji je kulturno uslovljen, i kao takav, po definiciji – promenljiv (i onaj koji treba otkriti empirijskim istraživanjem). Ako se racionalnost posmatra kao univerzalna, racionalisti dobijaju eksplanans, a relativisti gube eksplanandum. I obrnuto: ako je racionalnost svojstvo kulture, relativisti dobijaju eksplanandum, a racionalisti gube eksplanans. Jare i pare ne idu zajedno. Ono što se nameće kao problem jeste to što dato teorijsko (ili metafizičko) opredeljenje ima više nego očigledne metodološke implikacije: ono što je za jedne problem koji treba objasniti, za druge je rešenje problema. I monisti i pluralisti, dakle, svoja stanovišta temelje na različitim slikama nauke, te na drugačijim teorijskim (i metafizičkim), epistemološkim (i socio-političkim i etičkim) polaznim osnovama koje uslovljavaju različite eksplanatorne fokuse i nameću različito ustrojen metodološki aparat: dok pluralisti objašnjenje posmatraju kao semantičku interpretaciju koju je moguće iznaći isključivo empirijskim istraživanjem, u skladu s kontekstom na koji se interpretacija odnosi – smeštajući eksplanans u kulturu, metodološki monisti smeštaju eksplanans u transkulturni apriorni zakon ili univerzalnu hipotezu iz kojih bi bilo moguće dedukovati (kauzalno) objašnjenje koje se, na Hempelovom tragu, posmatra kao jedini validni oblik naučnog objašnjenja. Otuda su odgovori na pitanje *koliko* će se konteksta naći u objašnjenju potpuno različiti. Dok metodološki monisti posmatraju kontekst kao dat i kao dovoljno čvrsto eksplanatorno uporište, pluraliste zanima upravo

¹⁰¹ Naravno, neko bi uvek mogao prigovoriti da smo *baš sad zaista shvatili da je racionalnost „baš-ta“ racionalnost* i da smo konačno stigli do kraja svojih puteva naučnih otkrića. To su verovatno svi naučnici i mislili (a ništa ih ne sprečava da to i dalje intimno misle) dok se nismo sreli s „pesimističkom indukcijom“ i, na primer, istinolikošću. Međutim, u kontekstu antropoloških *metodoloških* rasprava, ovo pitanje postaje sasvim irelevantno onda kad se racionalnost (ili bilo šta drugo) shvati kao predmet proučavanja, a ne kao univerzalni (= večni, istiniti) zakon iz kog se dedukuju objašnjenja ili kao poluga društvenog uređenja koja se brani metodološkim sredstvima (i navodno *zbog* te metodologije).

objašnjenje tog uporišta. Ako se iznova osvrnemo na Hempelovu kritiku metodološkog pluralizma, prisetićemo se da Hempelov (i Popperov) model objašnjenja – koji živi kroz (neo)pozitivističko „razumevanje razumevanja“ i koje je više no živo u stanovištima metodoloških monista – redukujući razumevanje na empatičko razumevanje, programski isključuje interpretaciju kao formalizaciji nepodložno pseudoobjašnjenje i programski isključuje razumevanje (kulturno specifičnih) verovanja, motiva, značenja i sl. – za koje se u okviru pluralističke tradicije pretpostavlja da leže u osnovi svakog delanja. Ovaj tip kritike nastavljaju i savremeni metodološki monisti, smatrajući da „postoji tesna veza između loše filozofije i loše etnografije“ i, na primer, da „razumevanje [svojstveno Vinču, Meri Daglas i Gercu] jeste maglovita ideja koja dobar deo svoje privlačnosti duguje lošoj obaveštenosti antropologa o nauci i njenim ciljevima“ (Jarvie 1984, 745–746), a kao cilj analize, razumevanje „koriste otuđeni hegelizovani intelektualci“ (Jarvie 1985, 176). Ako se vratimo na Hempelov model, prisetićemo se i da je jedino legitimno naučno objašnjenje deduktivno-kauzalno objašnjenje. Objasnjenje počiva na eksplicitno iskazanim opštim zakonima i eksplicitno specifikovanim kauzalnim mehanizmima koji upućuju na to koja i kakva precizno specifikovana kulturna promena uvek prati precizno specifikovane promene u, na primer, ekonomskom životu. Utoliko savremeni metodološki monisti – koji usvajaju sliku nauke prema kojoj se kao jedino validno naučno objašnjenje uzima kauzalno objašnjenje, a eksplanatorna moć i naučni status vide se kao proporcionalni snazi odgovora na pitanja „zašto?“, koja su iz ove perspektive percipirana kao mogućnost otkrivanja kauzalnih mehanizama koji generišu neki fenomen – smatraju da čitanje nekog verovanja i prakse u kontekstu, koje se etnografu čini smislenim u svetlu raspoloživih podataka, ne može ništa da objasni već da ti „čitači“ isključivo, trapavo ili umešno, „čitaju u kontekstu“ (Little 1991, 69; Jarvie 1976). Takva vrsta „čitanja“, međutim, u skladu sa slikom nauke u kojoj se usvaja hempelovski model objašnjenja, vidi se kao (naučno) legitimna „samo pod pretpostavkom da motivi, namere, itd. *jesu* uzroci, to jest da ne samo da je važno već i suštinski važno proučavati značenja; suštinski kako bi se ponudila ne samo bilo koja interpretacija, već validna interpretacija istraživanih delanja, običaja i institucija“ (Spiro 1986, 373; kurziv u originalu). Dakle, samo pod pretpostavkom hempelovskog tipa objašnjenja koji razloge izjednačava za uzrocima, iz ove perspektive je moguće generisati *validne* interpretacije, tj. biti istinski naučnik. Kao jedino legitimno objašnjenje posmatra se deduktivno-kauzalno objašnjenje, a značenja, kako bi bilo moguće da se uopšte nađu u eksplanansu, moraju se posmatrati kao uzroci (što je, podsetimo se, ista tvrdnja koju je svojevremeno izneo Hempel, koju je nastavio i Rot, koju, kako će biti reči, perpetuirati, na

primer Spajro) – a što je upravo stanovište koje su pluralisti nastojali da dovedu u pitanje na temelju tvrdnje da su data slika nauke i njom generisan model objašnjenja neprimenljivi na društveno-humanističke nauke (pa i na antropologiju).

Ono što „branioci nauke“ možda ponajviše zameraju „razumevačima“ jeste to što, kako je to verovatno najoštrije formulisao P. Šenkman (Shankman 1984, 262-265), „programsku stranu Gercovog rada čini pokušaj da se antropologija refokusira [...] od podražavanja prirodne nauke ka reintegraciji sa humanistikom. Gerc je predložio da društveni naučnici treba da proučavaju značenje umesto ponašanja, da tragaju za razumevanjem umesto za kauzalnim zakonima i odbace prirodnonaučnu raznolikost u korist interpretativnih objašnjenja.“ Međutim, nastavlja Šenkman, Gerc „labavo izjednačava opise sa analizom, analizu sa objašnjenjem, objašnjenje sa opisom, a teorije sa svim pomenutim“, a „teškoća leži u tome što, kako i sam Gerc vidi, objašnjenje i opis, razdvojeni u konvencionalnoj nauci, postaju nerazdvojni [...] ako su opis objašnjenje toliko tesno isprepleteni da ih je teško razdvojiti, kakva uopštavanja interpretativna teorija može ponuditi? [...] Ako ne postoje uopštavanja izvan pojedinačnih slučajeva, kako gercovska teorija napreduje u smislu kumulativnog znanja? [...]“. Pritom, izostaje kauzalno objašnjenje koje se u ovakvoj slici nauke vidi kao jedini legitimni vid objašnjenja: zašto Balinežani veruju u to da petlovi i njihova borba imaju baš ono značenje koje imaju, a ne nekakvo drugačije, kakvo postoji u nekoj drugoj kulturi, kao što izostaje i odgovor na pitanje zašto su te prakse nastale i zašto se i dalje održavaju: „ne postoji dublja analiza ili objašnjenje fenomena. Gerc ne postavlja pitanje zašto trans postoji na Baliu, zašto ima oblik koji ima, zašto učestvuju muškarci i žene, niti brojna druga pitanja“ (*ibid.* 265).¹⁰² Dakle, iz perspektive monista, to što su ljudska značenja ili ljudsko delanje konstruisani, kontingentni, promenljivi, nesamerljivi itd. ne znači i prestanak potrage za objašnjenjem nastanka, razvoja, transformacije ili gašenja takvih značenja ili praksi. Pristupi koji postuliraju kulturu kao eksplanans, tvrde monisti, vide društvo kao „samoobjašnjivo“, pri čemu „nije jasno kako će simbolička strana išta objasniti, uključujući poreklo ljudske misli“ (Jarvie 1984, 753). Jer, na hempelovskom tragu, monisti pluralističko shvatanje kulture smatraju „neobjašnjenim objašnjavačem“ „terminološkim artefaktom koji ništa ne objašnjava“ (Jarvie 2000, 541, 546). Što kvalitativno ista tvrdnja koja je upotrebjavana protiv hermeneutičkih pristupa opšte uzev, onda kad se tvrdi da kontekstualno objašnjenje jeste

¹⁰² Kako navodi G. Gorunović (2011, 133; 137-138), odsustvo „objašnjenja“ kakvo, kritikujući Gerca, Šenkman očekuje da bi Gerc trebalo da pruži, posledica je toga što Gerc u ovom kontekstu sasvim sažeto opisuje trans koji se koristi kao primer za razmatranje širih tema poput objašnjenja ljudske prirode i kulturne raznovrsnosti, te za ilustraciju značenja koja pružaju model za delanje.

ništa do „objašnjenje neobjašnjelog neobjašnjivim“ (Dilley 1999, 15), te da „kontekst u hermeneutičku teoriju sleće kao [...] deus ex machina kako bi se razrešio naizgled tvrdoglavi problem značenja“ (*ibid.*). Međutim, to je tvrdnja koja se i u filozofiji prirodnih i u filozofiji društveno-humanističkih nauka oslanja na jedno od mogućih shvatanja eksplanatornosti konteksta (cf. Galison 2008).¹⁰³ U skladu sa pomenutim stanovištem koje negira eksplanatornost konteksta, Džarvi smatra da antropolozi koji koriste kontekstualnu interpretaciju, postavljajući kulturu kao eksplanans, dižu ruke od ozbiljnog intelektualnog pitanja koje je doprinelo rađanju njihove discipline – objašnjenja kulturnih razlika (Jarvie 2000, 541, 546)¹⁰⁴ – budući da cilj antropologije kao nauke jeste objašnjenje sveta, a problem koji antropologija nastoji da reši jeste poređenje društava i pokušaj razumevanja zašto se ona razlikuju (Jarvie 1961, 21). Džarvijevo stanovište nas iznova lansira u nikad napuštenu orbitu metodološkog spora discipline koja leluja „između Scile i Habride“. Šta je cilj antropologije? Objasnjenje sličnosti ili objašnjenje različitosti? Na temelju...čega ono beše? „Apsolutističkih“ univerzalnih kategorija razuma? „Romantičarskog“, relativističkog konteksta? Kako je i sam Džarvi primetio, metafizička rasprava između metodološkog holizma i individualizma je upravo to – metafizička. Šta je eksplanans, a šta eksplanandum, tvrdi Džarvi, nešto je što pripada sferi metafizike i nijedna metodologija na to pitanje ne može pružiti odgovor. Međutim, čini se da Džarviju to ne predstavlja problem jer čvrsto zauzima jednu metafizičku stranu rasprave. Data strana konstituiše i jedno eksplanatorno uporište (univerzalnost = eksplanans; kultura = eksplanandum) u odnosu na koje normira *cilj* čitave discipline, odričući legitimnost/naučnost objašnjenja koja (podjednako metafizički) kulturu vide kao eksplanans. Slično je smatrao i Spajro, kad je kritikujući pristupe koji se zalažu za metodološki pluralizam – a ukazujući na nedopustive implikacije epistemološkog relativizma – tvrdio da usvojiti „epistemološki relativizam, znači dovesti u

¹⁰³ Galison (*ibid.* 113) tvrdi da se pitanje eksplanatornosti konteksta svodi na sledeće: „Kad filozofi govore o kontekstu argumenta (na primer, Dekartovog), oni pod tim često podrazumevaju pozivanje na argumente koji se pronalaze ne samo u samom tekstu, nego i u tekstovima koji okružuju filozofe (počev, recimo od kasnog šesnaestog veka). Kada istoričari govore o kontekstu, oni često na umu imaju netekstualno okruženje koje može biti političko, institucionalno, industrijsko ili ideološko – kao što je to slučaj sa ‘Kontekst Openhajmerovih zapažanja o atomskom istraživanju bio je detonacija sovjetske atomske bombe’. Na najjednostavnijem nivou – a to nije jednostavno – postavlja se pitanje: Kakva stvar može biti kandidat za kontekst? Dalje: Da li je kontekstualno objašnjenje snažno kao i kauzalno, u smislu da bismo mogli reći ‘Razlog zbog kog temperatura ovog plutajućeg parčeta sapuna iznosi 70 stepeni jeste to što ono stoji u kadi vode od 70 stepeni’ (Ovo se čini odveć snažnim). Da li je kontekstualno objašnjenje slabo, kao kad bi smo rekli da okruženje pruža ‘resurse’ koje koriste naučnici koje proučavamo? (Ali ovo se čini preslabim). Ukratko: Šta je kontekst i kako radi kontekstualno objašnjenje?“

¹⁰⁴ Istini za volju, isti taj Džarvi je nešto ranije primetio da otkako su napušteni evolucionizam (društva teže nečem poput opstanka najjačih) i difuzionizam (razlike proističu iz različitih kombinacija kulturnih pozajmica), ne postoji opšte objašnjenje kulturnih razlika osim razvodnjenih mešavina evolucionizma i difuzionizma (Jarvie 1967, 226).

pitanje validnost *naučnih* tj. univerzalističko-eksplanatornih teorija kulturnih različitosti“ (Spiro 1986, 265). „Stavljanje kulture izvan prirode jeste antropološka taština koja podseća na kreacionističku taštinu koja stavlja čoveka izvan prirode. Reći da su um i kultura deo prirode, međutim, ne uključuje redukcionističku grešku da oni mogu biti objašnjeni principima fizičkih nauka“ (ibid. 271). Čime onda mogu biti objašnjeni? Spajro je tvrdio da su „naučne generalizacije ‘ako-onda iskazi’“ te da „naučne generalizacije, bilo u fizičkim bilo u društveno-humanističkim naukama, jesu iskazi koji ne upućuju na to da su neki objekat ili događaj univerzalni – iako to mogu biti – nego na to da je, budući da je svet uređen zakonima, njihovo događanje (bilo univerzalno ili pojedinačno, bilo često ili retko) vođeno *principom* koji je univerzalan. Drugim rečima, naučnim generalizacijama tvrdi se da, kadgod ili gdegod da se neki objekat ili događaj javljaju, njihovo događanje odvija se po sistematskom – to jeste, predvidljivom – odnosu (ibid. 271-272).“ Dakle, kritikujući metodološki pluralizam,¹⁰⁵ Spajro se u potpunosti oslanja na sliku nauke u kojoj se hipotetičko-deduktivni model objašnjenja posmatra kao jedini validni model objašnjenja, a kauzalno objašnjenje posmatra kao jedino legitimno objašnjenje, što je upravo tvrdnja koju su pluralisti i nastojali da dovedu u pitanje. Pritom, ako se ciljem discipline postulira generisanje „*naučnih* tj. univerzalističko-eksplanatornih teorija kulturnih različitosti“, trebalo bi imati u vidu to da – pošto Spajro kritikuje određenu teoriju nauke – i koncepti poput različitosti, kulture i promene i sami jesu elementi antropološke teorijske strukture (v. Milenković 2007, 113-114). Isto tako, „nema te teorije koja može da bude heuristika do same folklorne teorije o kulturnoj raznolikosti s kojom polemiše čitav moderni projekat antropologije. Nema načina da se hipoteza operacionalizuje pa da se instrument kalibrira kako bi se sakupila evidencija koja će je potom konfirmirati ili opovrgnuti. Naivni odlazak na teren postmodernog antropologa je heuristička alatka (mada može da bude i rezultat lenjosti ili neobrazovanosti). Ali, ko će odlučiti ko je lenj i neobrazovan, a ko superiorno naivan, nije pitanje na koje može da odgovori analiza strukture jedne nauke“ (ibid. 125).

Džarvi smatra da „intelektualna tradicija iz koje antropologija dolazi nije relativistička. Dok god je naučna, ona je kumulativna, univerzalistička, neutralna i progresivna.¹⁰⁶ Univerzalnost objašnjava, različitost ne objašnjava; reći da su stvari različite

¹⁰⁵ I to na temelju epistemoloških posledica za koje tvrdi da proističu iz relativizma – ukidanje jedinstva ljudskog roda i ljudske prirode. O tome kako su *metodološke* rasprave o relativizmu povezane s *društvenima posledicama* za koje se tvrdi da proističu iz relativizma, te kako su metodološko-društvene rasprave povezane sa eksplanatornim kapacitetom i naučnim statusom antropologije, biće više reči u poglavlju koje se bavi primatom metodološkog individualizma i holizma, pri čemu će posebno poglavlje biti posvećeno pitanju kako je sa svim pomenutim pomešana rasprava o anti/realizmu.

¹⁰⁶ Preispitivanju ovog stanovišta biće posvećeno mesto dalje u tekstu.

znači i objasniti ih; to je problem a ne rešenje“ (Jarvie 1984, 757). Međutim, postavlja se pitanje u kom smislu univerzalnost objašnjava? Ono nas iznova vraća sporu oko metoda, pitanju mogućnosti i svrhe iznalaženja generalizacija, pritom nas, kako se nadam da će biti jasno iz daljih poglavlja, iznova lansirajući u nikad napuštenu orbitu spora između metodološkog individualizma i metodološkog holizma ili u debatu o racionalnosti. Motivacije zasnovane na istim sporovima ležace u osnovi pristupa, na primer, savremenih kognitivnih antropologa koji – ustajući protiv „nenaučnih“ pristupa i nastojeći da svoja objašnjenja saobraze slici nauke koja ciljem antropologije smatra iznalaženje univerzalija, ili opštih zakona, a jedinim legitimnim (naučnim) objašnjenjem smatra kauzalno objašnjenje (v. Strauss and Quinn 1997, 6; Sperber 1996, 50, 151) – smeštaju eksplanans u univerzalne kognitivne mehanizme iz kojih bi se dedukovala objašnjenja pojedinačnih kulturnih fenomena. Ono što će se ispostaviti, međutim, jeste to da odveć nepropusna dihotomija koja (naučno) objašnjenje (shvaćeno isključivo kao deduktivno-kauzalno) razdvaja od razumevanja (posmatranog kao neeksplanatorna i nenaučna strategija) lišava ove nomotetske antropologe objašnjenja koja su im isprva i bila potrebna da bi sadržajem ispunili empirijske hipoteze na kojima bi njihova nauka bila zasnovana. Navodno naučnim kognitivnim antropolozima stoga ipak ponekad treba navodno nenaučni Gerc. Dakle, polazeći od apriorne pretpostavke da će eksplanandum biti transkulturni kognitivni mehanizam, negira se mogućnost uvida u sadržaj eksplanansa koji bi razumevanje moglo ponuditi, te se briše i osnova za objašnjenje zašto nastaju različite kulturne predstave. U tom smislu, baš kao što navodno nenaučno orijentisani Gerc, zamenjujući objašnjenje „podrobnim opisom“, ne nudi objašnjenje za, recimo, to koji je kauzalni mehanizam stvorio borbu petlova, niti njegova „deskripcija“ nudi putokaz za proveru rezultata u kontekstu opravdanja, tako ni navodno naučno orijentisani Sperber ne može da objasni zašto ljudi veruju baš u, recimo, boga-petla, a ne u boga-patka, niti zašto ga zamišljaju i predstavljaju kao petla, a ne kao patka. Na isti način kao što „objašnjavači“ optužuju „razumevače“ da na temelju razumevačkog programa nije moguće razlučiti bolje od lošijih (ili istinite od neistinitih, validne od nevalidnih) interpretacija – te tako ni razlikovati naučne od nenaučnih iskaza – „objašnjavači“ se mogu optužiti za kvalitativno istu vrstu manjkavosti. Ono što ovu raspravu čini uzbudljivom jeste to što „razumevači“ *empirijski* nastoje da otkriju/razumeju ono što „objašnjavači“ *apriorno* postuliraju. Dakle, posmatrajući kulturu kao eksplanans, „razumevači“ nastoje empirijski da otkriju sadržaj verovanja, normi, standarda itd. koji upravljaju ponašanjem koje se, na primer, posmatra kao racionalno u datom kontekstu, dok „objašnjavači“, posmatrajući kulturu kao

eksplanandum, eksplanans prebacuju na teren, npr. univerzalne pragmatičke racionalnosti. Otud, „razumevači“ se mogu posmatrati kao oni koji se više ponašaju kao „naučnici“ i to u skladu sa naučnim standardima koje su postavili sami „objašnjavači“ jer se naučni iskazi mogu posmatrati kao naučni, kako tvrde i sami „objašnjavači“, ako i samo ako su empirijski osetljivi (za razliku od nenaučnih, teoloških ili religijskih tvrdnji). Iako se „razumevačke“ tvrdnje iz perspektive „objašnjavača“ posmatraju kao neopovrgljive, a samim tim i kao nenaučne, ono što je uzbudljivo jeste to što ni „objašnjavalačke“ tvrdnje nisu ništa manje neopovrgljive. Prisetimo se da – vodeći se etskim pretpostavkama generisanim u kontekstu istraživača – ako ritual prizivanja kiše, na primer, pogrešno razumemo kao ritualno slavlje, dato tumačenje će ostati pogrešno nezavisno od količine statističkih podataka o tome da toliko-i-toliko zajednica (ili sve zajednice) ritualno priziva(ju) kišu, odakle bismo dedukovali objašnjenje ovog posebnog slučaja. Prokrust uvek nekako uspeva da ugura posmatrane činjenice u svoju teorijsku postelju, nezavisno od toga da li je i sama teorija validna. Dakle, ono što je potrebno jeste alternativna teorija ili drugačije razumevanje. Temelj eksplanansa uvek se gradi u skladu s polaznom teorijom, a koja, pak, može biti postavljena u skladu s istorijski i socio-kulturno varijabilnim shvatanjem univerzalnog – univerzalno jedinstvo ljudskog roda, univerzalna racionalnost, univerzalna težnja ka migracijama, itd.. Stoga, „Uzimanje vlastitog iskustva o ljudskoj prirodi i ograničenjima kao osnove za spoznaju drugih mogućih iskustava moglo bi biti slučaj induktivne greške. Takva pretpostavka može direktno da omete naše sagledavanje fenomena koji ne čine deo našeg skupa verovatnih ljudskih sposobnosti. Efekat koji proizvode mnoge etnografije, da je strana kultura suštinski naša vlastita ali u izvesnom pogledu izvrnuta, može otkriti manje o ‘psihičkom jedinstvu’ nego o teorijskoj opterećenosti posmatranja“ (Tresch 2001, 312). U slučaju da iz nekog razloga sumnjamo u validnost objašnjenja, dedukovani eksplanandum ostaće krivo postavljen i neosetljiv na empirijsko opovrgavanje koje bi ga moglo „otkriviti“, iz prostog razloga što je apriorno generisan eksplanans taj koji valja kriviti za ovu nakrivljenost. Međutim, isti taj eksplanans postaje neosetljiv na empirijsko iskustvo pa ga nije moguće empirijskim opovrgavanjem ni otkriti, budući da se on posmatra kao (u zavisnosti od odela u koji je spor odeven) „nužan“, „univerzalan“, „istinit“, „stvaran“, itd. (pa ga samim tim ga, iz ove perspektive, i nije potrebno empirijski otkriti). Stoga, upravo *teorija* koja pripada sferi (socio-kulturno, istorijski, politički, etički, lično, itd. varijabilnog) opažajnog konteksta na osnovu koje se postulira „univerzalnost“, „istinitost“ ili „stvarnost“ jeste mesto na kom treba tražiti grešku. Što je, međutim, programski onemogućeno apriornim postuliranjem datog eksplanansa kao univerzalnog. Ili pak, ako ne se ne posmatra kao

istinit, stvaran ili univerzalan, a onda se posmatra kao najmanje arbitraran među arbitrnima koji, kao takav, valja usvojiti konvencijom naučne zajednice. I to ne samo zbog (navodne) eksplanatorne superiornosti nego, kako ćemo videti, zbog „pravde, mira i demokratije“, što je i hipoteza koja će biti detaljnije ispitana u disertaciji.

Odlučivo opovrgavanje antropoloških teorija ili odlučivanje između rivalskih interpretacija, čitano je kao najveća „rupa u naučnosti“ kako kognitivne antropologije, tako i strukturalne i interpretativne antropologije. Međutim, ono što je relevantno jeste to da se razumevanje koristi kao heurističko sredstvo u kontekstu otkrića, i to putem kulturnog relativizma i emskih kontekstualističkih strategija koja od Boasovog vremena služe kao sredstvo za postizanje samerljivosti dva konteksta i pokušaj dosezanja naučne objektivnosti. Razumevanje je, dakle, *prvi* korak analize, koji mogu ili ne moraju pratiti (zavisno od perspektive), na primer, pokušaji pronalaženja opštih zakonitosti ili statističkih regularnosti. Međutim, ne postoji ništa inherentno „razumevačkom“ programu što taj drugi korak onemogućava (osim ako programski ne proglasimo da je to nemoguće, kao što to čini, na primer, Gerc). Pritom, tvrdnje ovako ustrojenog eksplanatornog okvira, iako nije pronađen metod/teorijski okvir za njihovo odlučivo opovrgavanje, jesu empirijske, i stoga, barem na osnovnom nivou naučne ukoliko se pod naučnim tvrdnjama podrazumeva empirijska osetljivost i mogućnost opovrgavanja. S druge strane, objašnjenja koja počivaju na dedukovanju eksplanansa iz apriorno postuliranog zakona *ni potencijalno ne dopuštaju mogućnost opovrgavanja* budući da ne dozvoljavaju da ovakvom apriorističkom okviru prkosi ono što „razumevači“ shvataju kao eksplanans.¹⁰⁷ Utoliko, džabe i univerzalnost i stvarnost i statistička učestalost – koji se iz monističke perspektive posmatraju kao jamac naučnosti bilo u smislu temelja eksplanansa, bilo u smislu sredstva provere (= opovrgavanja) u kontekstu opravdanja – ako je teorija koja je generisala datu učestalost krivo postavljena i ako datu teoriju, pod pretpostavkom da je univerzalna, nije ni moguće dovesti u pitanje. A iz perspektive „branilaca nauke“ je nije moguće dovesti u pitanje upravo ili (a) zbog usvajanja slike nauke u kojoj se kao jedino legitimno objašnjenje vidi deduktivno-kauzalno *objašnjenje*, uz nužno delegitimisanje *razumevanja* redukcijom na pojedinačno, empatičko razumevanje; ili (b) zbog toga što dati „zakoni“ služe kao poluga održanja/odbrane

¹⁰⁷ A što se u univerzalističkom vokabularu, u zavisnosti od rasprave, pravda na temelju „stvarnosti“, „postojanja“ ili „najmanje arbitrnosti“, o čemu će biti reči pre svega u poglavljima koje raspravljaju eksplanatorni primat holizma i individualizma i realizma i antirealizma. Kako primećuje M. Milenković (Milenković 2007, 67), ovaj tip argumentacije zasniva se težnji autora da „iz mreže cirkularnog konstituisanja, jednom kad je prekinu, stabilizuju standardne interpretacije teorije, metoda, javne pouke ili nastave, i u tom procesu antropologija doduše postaje (racionalističkim merilima procenjeno) ‘nauka’ ali gubi svaki smisao – za studente, za bivše studente, za finansijere i konačno, za društvo.“

naučnosti neke discipline ili kao poluga održanja/odbrane vrednosti za koje se smatra da (bi trebalo da) leže u temelju „dobrog“ ili „pravednog“ društva.

Dakle, kao što oni koji tragaju za interpretacijom ne mogu ponuditi adekvatno kauzalno objašnjenje (koje nisu ni tražili), tako ni oni koji tragaju za kauzalnim objašnjenjem ne mogu ponuditi objašnjenje nastanka različitih kulturnih predstava, pa tako ni porekla kulturnih razlika (osim na nivou forme bez empirijskog sadržaja koja je dedukovana iz apriorno postuliranog opšteg zakona, na šta je vrlo eksplicitno upozoravao još Malinovski, a što je – pretpostavljajući strukturne transformacije koje prethode analizi – u svom radu demonstrirao Levi-Stros). Tako je postalo jasno, kao što je to jasno i iz lavine komentara pokrenutih pomenutom odlukom Izvršnog odbora AAA, da su obrazovana dva tabora i da se oko jednog problema koji se mirne duše može čitati kao pseudoproblem – objašnjenje *ili* interpretacija – u antropologiji razvila uzavrela debata u kojoj je objašnjenje konstruisano kao svojstvo jednog od dva dominantna načina bavljenja disciplinom.

Pritom, valja još jednom potcrtati i to da uzavrelosti rasprave oko toga da li disciplina treba da objašnjava *ili* razume, doprinose izvannaučni faktori. Naime, disciplina koja oscilira između mogućnosti da se proučava (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (ili da se iz njega dedukuju objašnjenja) i mogućnosti da se proučava jedinstvenost svake kulture (ili iz nje dedukuju objašnjenja) – suočava se s „nerешenom dilemom“ (Gellner 1970, 31). Da li će se antropolozi prikloniti „relativističko-funkcionalističkim tvrdnjama ili apsolutističkim tvrdnjama prosvеćenog razuma“ jednim delom su možda pitanja koja pripadaju metodološkom registru kroz čiju su prizmu i prelamana kao pitanja rasprave oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije – a u kojoj su se „apsolutisti“ neretko konstruisali kao branioci naučnog statusa, eksplanatornog kapaciteta i disciplinarnog društvenog digniteta, a „relativisti“ kao branioci ako ne naučnog statusa, a onda branioci onoga što se smatra tradicionalnim ciljem antropologije – razumevanja kulturnih različitosti sveta u kom živimo ili barem onoga čega antropologija ne može da se odrekne: toga da ona nije samo način sticanja znanja već i korpus znanja budući da je poznavanje drugih kultura (ili svoje sopstvene) na kraju krajeva, i njen osnovni smisao. Toga da je nauka uvek *korpus* znanja, zapravo ne može da se odrekne nijedna nauka, čak iako je njen cilj redukovan na nemetodološki cilj – na učenje druge kulture.¹⁰⁸ Međutim, ako se i može govoriti o *metodološkoj* raspravi, valjalo bi voditi

¹⁰⁸ Kako to ističe M. Milenković (2010, 23), „antropologija je vredna, posebno u svojim etnološkim varijantama, samo zato što je dobra za mišljenje i pogodna za verovanje, a ne zbog toga što je istinita ili neistinita“.

računa da se pitanja, koja se pokreću kao osnovni predmet metodološke rasprave – pre svega vidljivoj u američkoj kulturnoj antropologiji koja neprekinuto raspravlja dvedesetovekovnu debatu o naučnom statusu discipline (v. Milenković 2007, 115-126) – u velikoj meri zasnivaju, brane ili opovrgavaju na temelju *izvannaučnih* tj. metafizičkih, socio-političkih i etičkih faktora.

Hipoteza: pitanja, koja se u opštoj metodologiji antropoloških istraživanja posmatraju kao epistemološka i metodološka pitanja, jesu vrlo često pitanja koja se u drugim kontekstima (bilo da je reč o drugim disciplinama ili o samoj filozofiji) posmatraju kao:

(a) *metafizička*

Vratimo se još jednom pretpostavci disertacije o nerazdvoјivosti teorijskih i metodoloških struktura. Antropolozi pluralisti smatraju, dakle, da kultura nije eksplanandum, nego eksplanans: ona se posmatra kao nešto dato, nešto što prethodi pojedincu i natkriljuje ga, nešto čije poreklo nije potrebno objasniti, već kao postojeće podrazumevati a sadržaj otkriti empirijskim istraživanjem praksi kroz koje se kultura ispoljava. Što je u saglasju s Vitgenštajnovom idejom jezičkih igara,¹⁰⁹ a što filozofska pozicija za koju je Gerc tvrdio da mu je omogućila da „hoda“, stojeći kao prva kornjača na čijim leđima se zida njegova antropološka teorijsko-metodološka građevina, zbog čega će ga npr. Džarvi i teretiti za „novi fundacionalizam“ (Jarvie 1984, 749). Gerc eksplicitno navodi teorijsku povezanost filozofije i antropologije,¹¹⁰ ističući Vitgenštajnov uticaj na sopstveni teorijsko-metodološki okvir i na sopstveno shvatanje cilja antropologije. Utoliko, verujem da je, kako bismo adekvatnije razumeli šta je Gerc posmatrao kao cilj antropologije – i zašto – nužno razumeti metafizičke, teorijske i epistemološke pretpostavke koje služe kao temelj baždarenja njegove metodologije. Drugim rečima, u skladu s jednom od pretpostavki disertacije – s pretpostavkom o tome da metod nije algoritam i da opštu metodologiju antropologije nije moguće razdvojiti od opšte metodologije/filozofije (nauke) – nužno je nešto bliže se upoznati sa osnovnim pretpostavkama koje leže iza pozne Vitgenštajnovе

¹⁰⁹ Stanovišta o jezičkim igrama su u potpunoj suprotnosti s idejama iznetim u *Traktatu*. Dok u *Traktatu* Vitgenštajn vidi „svet koji se raspada na činjenice“ i jezik kao sredstvo za odslikavanje sveta, u *Filozofskim istraživanjima* smatra da se jezik može zasnovati i objasniti u samome sebi. Iako je većina filozofa sklona da njegovu filozofiju strogo podeli na dve nespoјive faze – fazu *Traktata* i fazu *Filozofskih istraživanja* – ima mišljenja da se pažljivijim čitanjem Vitgenštajna uočava kontinuitet utoliko što on, iako na posve različite načine, pokušava da razreši ista centralna pitanja (v. Berberović 1972, 49–85).

¹⁰⁹ Ako nije drugačije naznačeno, iznošenje Vitgenštajnovih osnovnih postavki je u skladu s Berberović (2002, 96–137).

¹¹⁰ Gerc je smatrao da je „etnografija delimično filozofija, a dobar deo onoga što nije filozofija jeste ispovest“ (prema Gorunović 2011, 94).

filozofije a za koju je Gerc eksplicitno tvrdio da mu je omogućila „da hoda“, nudeći mu ne samo čvrsto tle već i inspiraciju za heuristički plodniji koncept kulture i osnov za metodologiju primereniju onome što on smatra ciljem antropologije. Budući da „pitanja koja me interesuju i kojima nastojim da se pozabavim empirijski a ne samo konceptualno“ jesu „uloga ideja u ponašanju, značenje značenja, sud o sudovima [...] domet i struktura ljudskog iskustva i njihova polazna tačka“ (Geertz 1988, x-xi), Gerc je smatrao da je ono što ga najviše interesuje – „pabirčenje osobenosti oblika života drugih ljudi“ (*ibid.*, xi) – jeste omogućeno upravo prenošenjem vitgenštajnovskih ideja u antropologiju. S jedne strane, Gerc intelektualnu podlogu svog teorijsko-metodološkog okvira pronalazi u širem zaokretu u načinu mišljenja: „Jezički zaokret, hermeneutički zaokret, kognitivna revolucija, posledice vitgenštajnovskih i hajdegerskih zemljotresa, konstruktivizam Tomasa Kuna i Nelsona Gudmana, Benjamina, Fukoa, Gofmana, Levi-Strosa, Suzan Lengr, Keneta Berka, razvoj gramatike, semantike i teorije narativa [...], svi su zajedno stvaranje značenja učinili prihvatljivim domenom naučnog istraživanja. [...] nisu svi bili podjednako korisni. Ali su pružili okvir, i teorijske instrumente tako da je postojanje nekog ko ljudska bića vidi kao, citirajući sopstvenu parafrazu Maksa Vebera, ‘uhvaćena u mreže značenja koja su sama isplela’, znatno olakšana’ (*ibid.* 16-17). S druge strane, Gerc tvrdi da je pomenuti zaokret „bio posebno blizak onima, poput mene, koji su verovali da je odgovor na najopštija pitanja – zašto? kako? šta? kuda? – u meri u kojoj imaju odgovor, moguće pronaći u detaljima življenog života. Glavna figura u omogućavanju ovog zaokreta, ako ne i njegovog izazivanja, s mog stanovišta, jeste posthumni i otrežnjujući buntovnik, ‘Pozni Vitgenštajn’ [...] Njegov napad na ideju privatnog jezika, koji je misao iz pećine glave doveo u javnu sferu gde ju je moguće posmatrati, njegov pojam jezičke igre koji je pružio nov način da se ona [misao] sagleda jednom kad se tu stigne – kao skup praksi – i njegov predlog da se ‘oblici života’ sagledaju (da citiram jedan komentar) kao ‘skup prirodnih i kulturnih svojstava koji su pretpostavljeni u...svokolikom razumevanju sveta’ čini se kao gotovo skrojen po meri da omogućí onakav vid antropološkog proučavanja kakav ja, i meni srodni, sprovodimo“ (*ibid.* xi-xii).

Međutim, metodološki monisti – čije je eksplanatorno uporište izvrnuto naopačke u odnosu na pluraliste, tj. koji smatraju da kultura ne može služiti kao rešenje problema (eksplanans), već je, naprotiv, nešto što treba objasniti (eksplanandum) – voleli bi da znaju odakle, dođavola, jezičke igre? Ili osobenosti oblika života drugih ljudi? Ili kulture? Otkud ona prva kornjača koja Gercu omogućava da hoda – koju on smatra dovoljno čvrstom da bi na njoj počivala čitava antropološka građevina, a koju oni, koji delegitimišu validnost

objašnjenja koja uzimaju kulturu kao eksplanans, vide kao kornjaču ispod koje treba podmetnuti neku („stvarnju“, „univerzaliju“, itd.) kornjaču? Kako da njihov nastanak dedukujemo iz opšteg zakona (i kog zakona?) i ponudimo kauzalno objašnjenje, tj. odgovor na prethodna pitanja koja su shvaćena kao odgovor na „zašto-ta-i-takva-kornjača“ pitanja? Odgovor na to pitanje ne možemo se nadati da ćemo dobiti budući da Gerc, na Vitgenštajnovom tragu, tvrdi da su „prirodne i kulturne okolnosti *pretpostavljene* u bilo kom razumevanju sveta“ (*ibid.*, xii; kurziv moj). Ono što se dakle postavlja kao cilj antropologije jeste razumevanje tuđeg razumevanja, pogleda na svet u okviru jezičke igre ili kulturne semantičke matrice a ne odgovor na pitanje „zašto?“ tj. ne objašnjenje nastanka date matrice koja se posmatra kao semantički alat proučavanih, koji im služi za razumevanje sveta. Što je jedno od niza sasvim legitimnih metafizičkih stanovišta i na njima utemeljenog, jednog od niza mogućih ciljeva neke discipline.

Na primer, „Tako ti, dakle, kažeš da saglasnost ljudi odlučuje šta je tačno a šta pogrešno?“ – Tačno i pogrešno je ono što ljudi *kažu*, a ljudi se saglašavaju *u jeziku*. To nije nikakava saglasnost mišljenja nego oblika života“ (Vitgenštajn 1980[1953] §241). U osnovi, ovo stanovište ima samerljiva značenja za sve ono što „leži iza“ našeg javnog i eksplicitnog oblika mišljenja i za sve ono što mahom uzimamo zdravo za gotovo u toj meri da ga i ne preispitujemo budući da spoznajni aparat, naštimovan na određeni način, čini deo spoznajnog subjekta. Slično je, na primer, pokušavao da pokaže i Gerc u nizu eseja koji se bave ideologijom, religijom ili zdravim razumom kao kulturnim sistemima (v. Geertz 1973, 87–125; 193-232; Geertz 1983, 73–93). Moje trenutno uverenje jeste to da jedno od najvećih bogatstava antropologije – sasvim nezavisno od toga da li je definišemo kao nauku, korpus znanja, umetnost ili kao kulturnu kritiku – leži s jedne strane u proširivanju saznanja o ljudskoj različitosti, nezavisno od toga da li možemo da objasnimo i poreklo date različitosti (što ne treba da nas spreči da se trudimo ako to smatramo vrednim ciljem). „Ako je istina različitost, pluralizam, i ako se ona oslanja na virgenštajnovsku doktrinu o tome da se dešavaju mnoge različite stvari [...] u kom smislu se može reći da antropologija napreduje?“, pitao se Džarvi. S jedne strane, to je zanimljivo postavljeno pitanje jer iz ovako ustrojenog pitanja može da ispadne da se pitanje izvrće naopačke, tj. da neka nauka, neka disciplina ili njihovi ciljevi postoje da bi ih metodologije proćavale i ocenjivale njihov napredak ili da je različitost bitna zbog napretka nauke (a ne da je nauka važna zbog toga što objašnjava, razume ili opisuje različitost). Moje uverenje jeste to, dakle, da je proširivanje horizonata o ljudskoj različitosti sasvim dovoljna lepota i bogatstvo jedne nauke/discipline, nezavisno od toga da li „nauka napreduje“ – u odnosu na, istini za volju,

prilično različito postavljane kriterijume „napretka“ i nezavisno od toga da li se ovi uvidi moraju i u praksi instrumentalizovati. S druge strane, verujem da bogatstvo antropologije leži u labavljenju etnoepistemoloških okvira (pojedince ili zajednice), zahvaljujući nečemu nalik Fejerabendovom „pogledu s Marsa“, što sam nastojala da prikažem u posebnom radu (v. Kulenović 2011). Ako se ono što je „naše“ ne „podrazumeva samo po sebi“, to znači da „naše“ ne mora biti baš takvo, već može biti i drugačije, i da ono nije „nužno“, „prirodno“ ili „nepromenljivo“. Stoga ne čudi da je upravo to „iza“ ono što čini domen istraživanja istoričara ideja, sociologa saznanja, antropologa nauke ili antropologa (i što leži u osnovi antropologije kao kulturne kritike i (često interesno motivisanih) konstruktivističkih, feminističkih, postkolonijalnih i drugih pristupa koji preispituju neravnomernu raspodelu znanja/moći u nekom društvu ili u globalnoj zajednici). Bilo da na umu imamo „prećutno znanje“ (Polanji), „paradigmu“ (Kun), „metafizičku močvaru“ (Popper), „epistemu“ (Fuko) „konceptualnu shemu“ (Patnam, Dejvidson, itd.) ili, u krajnjoj liniji, kulturu ili „kulturnu gramatiku“ (Vorf, etnonaučnici), na ovom mestu je nužno napomenuti da su u kontekstu disertacije relevantne rasprave o tome da li, i koliko, „to (nešto-šta-god-bilo) iza“ (a) utiče na naš pogled na svet (koji može biti potencijalno nesamerljiv s nekim drugim svetom jer su iste stvari u jednom jeziku guske, a u drugom zečevi); (b) kakve to implikacije ima kad je reč o nosećim naučnim konceptima (poput racionalnosti ili objektivnosti); (c) da li je, i u kojoj meri, moguće razdvojiti „svet po sebi“ od okvira u kojem se taj svet ispoljava, koliko je moguće odvojiti činjenice od teorija i kakve to ima implikacije po zauzimanje pozicije metafizičkog (ili naučnog) realizma ili antirealizma; (d) kakve implikacije cirkularna konstituisanost teorija i činjenica ima po status naučnih dokaza; (e) kakve implikacije ima u pogledu tipa objašnjenja, itd.

Vitgenštajn je smatrao da su pravila upotrebe jezika određena navikama, običajima i društvenom praksom, i da je poznavanje tih pravila nužan uslov da bi se uopšte učestvovalo u jezičkoj igri – stoga, pravila moraju biti javna. Etnonaučnici su se slagali s osnovnim Vitgenštajnovim pretpostavkama, ali su smatrali da su pravila i značenja privatna i da se nalaze „u glavi“ proučavanih. Gerc je smatrao da je u etnonautici „ekstremni subjektivizam venčan sa ekstremnim formalizmom sa očekivanim rezultatom: eksplozijom rasprava o tome da li neka analiza (koja dolazi u obliku taksonomija, paradigmi, tabela, drveća i ostalih ingenioznosti) reflektuje šta nativci 'zaista' misle, ili su to samo pronicljive simulacije, logički ekvivalentne ali supstantivno različite“ (Geertz 1973, 11), te je kulturna pravila, na Vigenštajnovom tragu, izbacio na površinu kulturnog simboličkog života (Geertz 1988, xii). Međutim, nijedno od tih pravila, koja poštujemo na temelju „dubinskih

gramatičkih pravila“, nismo kadri da opravdamo.¹¹¹ Svaka igra sama sebe opravdava upravo time što se igra. Pravila su proizvoljna i slučajna, stoga ih ni ne možemo opravdati, nego ih, kad su fiksirana i ustaljena, jednostavno moramo poštovati da bismo mogli učestvovati u igri, te se igra prosto igrâ. Niti možemo jasno navesti razloge zbog kojih radije sledimo ovo, a ne ono pravilo: suprotstavljanje jednog filozofskog sistema drugom beskrajan je i jalov posao jer je u drugačijoj jezičkog igri svet artikulisana na novi način; uvedeni su novi objekti, a stari su povezani na nov način. Stoga se ontološka struktura sveta fiksira spontanom nastajanjem jezičkih igara. Pritom, budući da značenje uvek zavisi od toga kakvu ulogu reč ima u igri u kojoj se javlja, značenje reči je uvek određeno pravilima njene upotrebe, te jedna te ista reč može imati nebrojeno mnogo funkcija u sklopu različitih jezičkih igara. U tom smislu, jednom konstrukcijom ne može se negirati druga, i obrnuto, budući da svaka gramatika govori koje je vrste objekat na koji se ona odnosi. Pravila se ispoljavaju u svim aktivnostima života i stvorena su u tesnoj vezi sa iskustvenim događanjem jezičke igre i svoj smisao dobijaju na osnovu iskustva. Međutim, pravila se ne mogu proveriti tim iskustvom (a ni komparacijom s drugom igrom) jer se za igre jedino može reći da su korisne: jedna igra bolje ispunjava neke pojedinačne ciljeve, iako u nešto komplikovanijem slučajevima mnoštva igara nije moguće navesti nikakve razloge koji bi objasnili zašto je upotrebljena ta, a ne neka druga igra.¹¹² Svaka jezička igra, dakle, sebe opravdava time što se upotrebljava i to je najviše što se može iskazati kao razlog i smisao njenog postojanja. Pomenuta

¹¹¹ Pravila je, dakle, nemoguće opravdati na temelju njih samih. Ako imamo posla samo sa pravilom, na raspolaganju uvek stoji mogućnost da se pravilo prekrši. Možemo probati da ustanovimo kriterijum interpretacije pravila, ali se i takav pokušaj uvek završava mogućnošću da data interpretacija bude još jedno pravilo koje se da kršiti. Utoliko smo sučeni s paradoksom da nijedno delanje nije uslovljeno pravilom jer se svako delanje može učiniti saglasnim s pravilom. Vitgenštajn je ovaj paradoks, ili suočenost s nizom kornjača u beskonačnoj regresiji, shvatio kao argument protiv bilo kakve regulatorne koncepcije društvenog života ili normativnosti. Regresija pravila se okončava onda kad se pravilnost ispoljava u onome što govornici jezičke igre *rade*, a ne u pravilu koje poštuju (v. Rosse 2007, 641–669). Isti slučaj je i sa naučnim pravilima o čemu svedoči ogromna količina, na ovu temu napisane, filozofske literature. Zato je Poper pravila i prebacio u nefundacionalistički konsenzus društvene zajednice, smatrajući da je „metod“ konvencija koja definiše pravila naučne igre.

¹¹² U poglavlju koje se bavi racionalnošću biće više reči o tome kako je, nakon sve češćeg upućivanja na manjkavosti fundacionalističkih programa opravdavanja verovanja, koji uvek završavaju u beskonačnoj regresiji, psihologizmu ili arbitrarnosti (što je problem poznat kao Frajsova/Minhauzenova trilema), Poper utemeljio svoje načelo kritičkog racionalizma kao vid „benignog fundacionalizma“ koji osnovne iskaze, koji čine „šipove“ na kojima se drži nauka, postavlja u, za kritički dijalog i promenu uvek otvoreni, konsenzus naučne zajednice (koji uvek pluta u nekakvoj metafizičkoj močvari). Iako je smatrao da je pitanje primata realizma/idealizma nerešivo, Poper je iz epistemološko-pragmatičkih razloga svakako samoproklamovani realista a Vitgenštajn (prema mahom opštoj oceni) antirealista. Dok Poper smatra da teorije (generisane, na primer, različitim „jezičkim igrama“ da upotrebimo epistemički ekvivalent) moraju biti međusobno samerljive (uprkos njegovom pozivanju na Vorfa i tvrdnji da prevod uvek podrazumeva i *interpretaciju* originalnog teksta v. Poper 1991, 30-31) a Vitgenštajn to negira, i Poper konsenzus o tome šta „jezička igra jeste“ i koja je pravila tvore – smešta u naučnu zajednicu. O tome zašto je ova konvencionalistička vizura ključna za razumevanje spora oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije, biće više reči u poglavlju koje je posvećeno raspravi o racionalnosti a argument će biti razvijen u poslednjem poglavlju.

stanovišta nasledili su i filozofi inspirisani Vitgenštajnom. Ako referencijalne ili korespondencijalne teorije jezika i značenja tvrde da značenje proističe iz odnosa sa svetom, pretpostavljajući korespondenciju između jezika i sveta, objekata koji ga nastanjuju ili činjenica, s druge strane, teorija koherencije tvrdi da značenje proističe iz odnosa s drugim iskazima, tj. da značenje ne proističe iz odnosa sa svetom nego iz veza u okviru šireg sistema kom pripada ili mestu koje zauzima. Dok se u prvom slučaju značenje uspostavlja eksterno – putem veze između jednog domena fenomena (jezika) i drugog domena (sveta), u drugom slučaju se značenje uspostavlja interno – u odnosu na unutrašnje veze koje se uspostavljaju u okviru samog jezika (Dilley 1999, 9; 12). Vinč je, na ovom tragu, takođe smatrao da je odnos između ideja i konteksta unutrašnji odnos, te da neka ideja svoj smisao dobija isključivo na osnovu uloge koju ima u sistemu kojem pripada (Winch 1958, 107) – bilo da je u pitanju sistem „naučne igre“ ili neke druge igre. Stoga, kao što je to i u antropologiji slučaj sa pristupima koji usvajaju jezik kao metodološki model, kultura je ta koja uređuje, klasifikuje i segmentira stvarnost na sebi svojstven način, dok su koncepti – a ne objektivna stvarnost – ti koji igraju utemeljivačku ulogu.¹¹³ Odgovor na pitanje otkud koncepti pripadao bi istom metafizičkom registru kao i pitanje otkud stvarnost, otkud Veliki prasak, otkud Bog, ili – istini za volju – otkud, na primer, apriorne kategorije razuma ili njihovi savremeni racionalistički derivati koji se posmatraju kao dovoljno „stvarni“ ili „univerzalni“ kako bi mogli poslužiti kao dovoljno čvrsto ili legitimno uporište eksplanansa.¹¹⁴ Što, verujem, ne treba za sobom da povlači pesimizam i odustajanje od potrage za odgovorom na ova pitanja jer ono što danas pripada sferi metafizike ili što je trenutno nerešivo, ne znači da će takvo biti i u budućnosti.¹¹⁵ Niti to znači da valja

¹¹³ Budući da je kultura kroz čiju se prizmu stvarnost prelama, u poglavlju koje raspravlja pitanje primata realizma ili antirealizma, videćemo kako se pitanje „stvarnosti“ – na tragu ideje da je „sva nauka etnonauka a sva epistemologija etnoepistemologija“ – čita kao pitanje o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije.

¹¹⁴ Na primer, da se „svi ljudi ponašaju racionalno“ (koji god sadržaj se učitavao u ovo pragmatičko shvatanje racionalnosti), ili da je „racionalno ponašanje uviđamo i temeljimo na nepromenljivoj logici strukture našeg razuma“ (Mizes, prema de Sousa 2010, 234). O tome kako će se ovakva shvatanja prelamati kroz prizmu naučnog statusa i eksplanatornog kapaciteta antropologije, biće više reči u poglavlju koje raspravlja primat metodološkog individualizma i holizma, realizma i antirealizma, te u poglavlju koje se bavi raspravom o racionalnosti. Ono što je zajednički imenitelj svih sporova (iako čitan na različite načine) jeste neslaganje oko validnosti različitih modela objašnjenja ustanovljenih u odnosu na različite slike nauke. Dok „racionalisti“ (metodološki monisti), u skladu sa slikom nauke u kojoj se kao naučno (jedino) validno/legitimno/plodno objašnjenje vidi deduktivno-kauzalno, *apriorno* postuliraju (različito odevne) univerzalne kategorije (na primer, razuma) odatle dedukujući objašnjenje konkretnih fenomena, „relativisti“ (metodološki pluralisti) tvrde da je upravo ono što treba objasniti jeste temelj racionalističkog objašnjenja – „razum“.

¹¹⁵ To što neko ne ume savršeno da ispegla košulju ne znači da ne treba uopšte da je pegla ili da prestane da se trudi da nauči da je ispegla bolje. Ili, u krajnjoj liniji, budući da se znanje razvija u nepredvidljivim pravcima, ne možemo znati da li će se ispostaviti da su izgužvane košulje zapravo stvar poslednje mode; da li je i Bog

opsesivno i nekritički delegitimisati tvrdnje svojih protivnika i kompulzivno podrivati temelj na kojima su te tvrdnje ustanovljene.

Strukturalna, kognitivna i interpretativna antropologija, dakle, nastoje da otkriju kako data kultura uređuje stvarnost, a da bi to postigao, antropolog – kako proučavanu stvarnost ne bi kontaminirao subjektivnošću – pribegava kulturnom relativizmu u kontekstu otkrića, što je sasvim ekvivalentno Vinčovoj tvrdnji da su „sociolozi koji pogrešno tumače nepoznate kulture poput filozofa koji se suočavaju s teškoćama u pogledu upotrebe koncepata“, te da „učenje [...] nepoznatog jezika može biti dovoljno za uočavanje veza između različitih delova datog jezika“ (Winch 1970, 8, 16). Dakle, iz neovitgenštajnovske perspektive, koncepti igraju utemeljivačku ulogu: oni čine temelj mišljenja, a, za razliku od verovanja, koja mogu biti istinita ili lažna u odnosu na objektivnu stvarnost, oni leže izvan sfere opravdanja, što je stanovište koje se našlo kako na meti racionalista i realista u raspravi o racionalnosti, tako i na meti kritike metodoloških monista kao naučno destruktivni „neoidealizam“, „novi, relativističko-idealistički, fundacionalizam“, „semiotički redukcionizam“ ili „značenjski realizam“ (Gellner 2003[1973], Jarvie 1984, 749–750; Renner 1984; Roth 2003; cf. Turner 2010) ili, pak, „semiotički misticismizam koji od kulture, politike i značenja pravi iracionalne ‘fetiše’“ (Gellner, prema Gorunović 2011, 80). Jezičke igre, oblici života ili kulture jesu ti koji, na osnovu sebi svojstvenih koncepata, uređuju stvarnost, a cilj analize počiva upravo u otkrivanju datih koncepata putem semantičkog razumevanja. Upravo zato što koncepti igraju utemeljivačku ulogu, zato što stoje izvan ili iza sfere opravdanja a stvarnost se može ispoljiti isključivo u njihovim okvirima, kultura se posmatra kao eksplanans, kao temeljni „neobjašnjeni objašnjivač“: cilj analize nije kauzalno objašnjenje nastanka različitih koncepata ili kulturnih semantičkih matrica (u odnosu na „stvarnost“ ili neki pretpostavljeni zakon), već objašnjenje toga kako određena verovanja ili prakse nastaju i dobijaju smisao u svetlu temeljnih, polaznih kulturnih koncepata. Što ne znači da su ta verovanja i prakse univerzalno „istinite“ ili „lažne“, „smislene“ ili „besmislene“ ili „racionalne“ ili „iracionalne“, niti da ih, nakon što smo možda uvideti da one mogu biti „istinite“, „smislene“ ili „racionalne“ u kontekstu u kom nastaju i održavaju se, treba usvojiti u sopstvenom životu. To isključivo znači da ih treba prvo razumeti. Nakon što smo ih razumeli, pitanje šta će se sa ovim verovanjima i praksama raditi u sferi društva i društvene politike, pripada nekom drugom registru na koji

nosio izgužvanu košulju; ili da li će se ispostaviti da će nauka tvrditi da je istina da je zdravo nositi izgužvane košulje.

verujem da nijedna *metodologija* niti može da pruži zadovoljavajući odgovor, niti to treba da čini – jer joj to, na kraju krajeva, nije ni posao.

Hipoteza: pitanja, koja se u opštoj metodologiji antropoloških istraživanja posmatraju kao metodološka pitanja, jesu vrlo često pitanja koja se u drugim kontekstima (bilo da je reč o drugim disciplinama ili o samoj filozofiji) posmatraju kao:

(b) socio-politička

(c) etička

Neko je možda promrmljao *relativizam*? „Antropolozi koji smatraju da je osnovni problem antropologije razumevanje i pošto žele da isprave etnocentrično pogrešno razumevanje široke publike o društvima koje antropolozi proučavaju, njihov pluralizam postaje relativizam“ (Jarvie 1984, 747), pri čemu je relativizam nelegitimno (i eksplanatorno isprazno i društveno destruktivno) posmatrati kao rešenje a ne kao problem koji treba rešiti (Gellner 2003[1973], 68). Međutim, nameće se pitanje zašto se relativizam posmatra kao pretnja nauci uprkos tome što je antropologija kao disciplina (i kao nauka boasovskog tipa) ustanovljena na relativizmu? Odgovor je prilično jednostavan: brine ih proširivanje predmeta antropološkog proučavanja i (društvene?) implikacije datog proširivanja. Ono što iznad svega brine „braniocce nauke“, pre svega na liniji Džarvi-Gelner-Spajro, jeste brisanje distinkcije između konteksta otkrića i konteksta opravdanja, ili relativizam u kontekstu opravdanja. Ako svaka kultura konceptualno mapira i uređuje svet na sopstveni način, nije – kao što to nastoji da prikaže antropologija nauke (v. npr. Franklin 1995) – neopravdano reći da je i zapadna kultura jedna kultura među mnogim kulturama, a da je naučna kultura jedan deo te kulture ili, kako je stav kritičara zgodno sažeto iskazan – da je sva nauka etnonauka (Spiro 1986, 345). Njih iznad svega brine ih mogućnost (i eventualne posledice toga) da je, od tradicionalne antropološke nezainteresovanosti za to da li su iskazi naših proučavanih tačni ili pogrešni u odnosu na stvarnost „po sebi“ (a u korist zainteresovanosti za to ko, kad, u kom kontekstu, zašto i u skladu s kojim kriterijumima veruje u to da su tačni, šta to može značiti, čemu to možda sve može služiti, itd.), moguće načiniti samo korak ka tome da antropologija postane zainteresovana za to da li su iskazi naših proučavanih tačni ili netačni, te za preispitivanje opravdanosti (i nesigurnost oko) temelja i kriterijuma na čijem se osnovu tačnost ili netačnost utvrđuje. Ono što je osnovna razlika jeste to što su proučavani postali naučnici a ne pripadnici nekih dalekih i egzotičnih zemalja. Dakle, „braniocce nauke“ brine kontraprosvetiteljski konceptualni i epistemološki relativizam koji podriva ideju „da nauka ne dozvoljava relativizam“ jer postoji „jedna

svetska fizika“, a ne „jevrejska fizika, azandska fizika ili kineska fizika“ (Jarvie 1984, 747–748), pri čemu činjenica da je nauka proizvod određene (zapadne) kulturne tradicije logički ne isključuje mogućnost da nauka može istovremeno biti i proizvod određene kulturne tradicije i sredstvo sticanja objektivnog, transkulturnog znanja (Lett 1991, 315–316).

Čini se da ono što braniocima nauke najviše brine, iako se raspravlja kroz prizmu metodologije, ne pripada sferi metodologije – brine ih, dakle, moralni relativizam u društvenom životu. Stoga, nije čudno da i branioci nauke priznaju da potraga za kulturnim univerzalijama „vrlo očigledno jeste nastojanje da se očuva ideja jedinstva ljudskog roda u svetlu dokaza o ljudskoj različitosti“ (Jarvie 2007, 562). Što je iznova jedan sasvim nemetodološki cilj. I Vitgenštajn i neovitgenštajnovski orijentisani metodološki pluralisti tvrde da su „tačno i pogrešno“ nešto što se ne ustanovljuje saglasnošću mišljenja, nego „oblika života“, da su pravila jezičkih igara arbitrarna i da se ne na čvrstom temelju ne mogu opravdati, da gramatička pravila pružaju ustrojstvo svetu ali se na temelju noumenalnog sveta ne mogu proveriti ili opravdati, da se jednom filozofskom konstrukcijom ne može negirati druga buduća da svaka jezička igra – na arbitran i sebi svojstven način – uređuje svet i određuje kvalitet i vrstu objekata koji taj svet nastanjuju. Kako će o tome biti više reči pre svega u poglavlju koje raspravlja pitanje anti/realizma, u pitanje odnosa jezičke igre (konceptualne sheme, paradigme, kulture, i sl.) i „sveta po sebi“ ili objekata koji ga sačinjavaju u antropologiji, upletena je kvalitativno ista ideja je u filozofiji nauke raspravljana kao metafizičko pitanje (tj. pitanje istine (ili istinolikosti) koju nauka teži da dosegne i pitanje stvarnosti koje nauka teži da objasni ili kojoj teži da korespondira). Ova pitanja u opštoj antropološkoj metodologiji su isprepletana sa debatama o konceptu kulture (da li je kultura eksplanans, eksplanandum, heuristička alatka; kako je teorijski odrediti, ontološki supstancijalizovati i „gde“ je smestiti, itd.); sa debatama o objektivnosti istraživača i istraživačkih tehnika i metoda; s pitanjem uobličavanja eksplanatornog okvira i eksplanatornih fokusa (celina vs. pojedinac, subjektivno vs. objektivno, emski vs. etski, itd.); te su – od intenzivnijih kritika etnonauke i strukturalne antropologije – sve tešnje isprepletana s pitanjima „istinitosti“ i „stvarnosti“ rezultata etnografskih analiza i „stvarnosti“ na koju one upućuju; da bi – usponom postkolonijalne, feminističke i postmodernističke antropologije – raspravljana kao pitanje pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih. Kad je reč o filozofiji nauke, uz prvi, metafizički problem, stoji i drugi, epistemološki problem koji se odnosi na pitanje racionalnosti nauke ili naučnih teorija. U vezi sa pitanjem naučnog ili metafizičkog realizma i racionalnosti (nauke ili naučnih teorija) postavljaju se i pitanja u vezi s tim kakav je svet i šta o njemu (istinito)

možemo reći ili znati, kao i pitanja u vezi sa razumom, dokazima i metodima, te pitanja postavljena u kontekstu dugotrajne i zamorne rasprave o utemeljenju, opravdanju i razlikovanju: prirodnih i društvenih nauka, univerzalnog i pojedinačnog, racionalnosti i relativizma, objektivnosti i subjektivnosti, metodološkog individualizma i metodološkog holizma, itd. Ako se – kao što se čita Vitgenštajnova pozna filozofija, kao što se neretko čita Kun, kao što eksplicitno tvrdi Sapir-Vorfova hipoteza i neokantovski pristupi poput strukturalne, kognitivne i interpretativne antropologije¹¹⁶ – stvarnost po sebi podvuče pod dno konceptualnih shema, jezičkih igara, paradigmi, kultura itd., s njom nestaje i čvrst osnov za uzemljenje korespondencijalne teorije istine ili referencijalne teorije jezika – i ako se zakoni i kroskulture univerzalije ponište i zatvore u kulturne okvire – nestaje i natkontekstualna, izvankontekstualna, natparadigmatska (itd.) tačka koja bi mogla da podnese teret određivanja istinitog i neistinitog i istinitih i lažnih naučnih iskaza, racionalnog i iracionalnog, smislenog i apurnog, itd. Pomenuta situacija može se posmatrati kao *istraživačka* prednost i izobilje ako se shvati kao rudnik proučavanja antropologije, ali i kao *društvena* noćna mora ako se čita kao pitanje mogućnosti racionalnog, objektivnog (ili pravednog?) rešavanja društvenih sukoba ili različitih kulturno generisanih vrednosti. Upravo odbacivanje korespondencijalne teorije istine i referencijalne teorije jezika zajedno sa svođenjem univerzalija na kulturno uslovljene kategorije i koncepte – odbacivanje koje je izazvalo čitavu metodološku buru – leže u temelju Vinčovog stanovišta da „nije stvarnost ta koja jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što je nestvarno takvim se prikazuje u jeziku. I distinkcija između stvarnog i nestvarnog i koncept slaganja sa stvarnošću pripadaju našem jeziku“ (Winch 1970[1964], 82). To je ista ona ideja koja je ležala u temelju Sapir-Vorfove hipoteze i ista ona ideja koja je ležala u temelju Kunovog kontroverznog određenja paradigmi – paradigme određuju kakav je „svet“ koji nastanjuju naučnici i da li u tom svetu neki entitet predstavlja patku ili zeca. Ono što je ranije bio predmet antropološkog proučavanja jesu folklorne teorije o tome šta su patka i zec, dok su studije nauke kao kulture, socijalizacijom i kulturalizacijom epistemologije, predmet proučavanja proširile na teren same naučne zajednice, koja svoje teorije autorefleksivno proučava kao jedne od folklornih teorija o tome šta su patka i zec. „Poruka da stare akademske uzde više ne važe brzo se pročula. Električna stolica izgleda da je isključena a

¹¹⁶ Valjalo bi napomenuti i to da, kako primećuje M. Milenković (2010, 30-52) lingvistički (i kulturni) relativizam, uz kritičku antropologiju dovode do artikulacija postmoderne teorije etnografije, međutim, da njihove osnovne pretpostavke već postoje od u američkoj antropološkoj metodologiji bar od četrdesetih godina XX veka. Ono što čini liniju razlike između percepcije naučnog statusa discipline jesu izmenjeni politički konteksti budući da su i Sapir-Vorfova hipoteza i kognitivna antropologija već sa sobom nosile (epistemološku) klicu koja će nići tek prebacivanjem u sferu političkog čitanja metodologije.

svi su pohrlili da stanu u red da na nju sednu“ (Toulmin 1977, 151). Kun je „navodno očigledno neupitnu, po svojoj prilici nepremostivu, liniju koja deli nauku kao intelektualnu aktivnost, kao vid saznanja, od nauke kao društvenog fenomena, kao načina delanja, prvi doveo u pitanje i prešao. Nije on, naravno, jedini koji je to učinio. Razni poput Norvuda Rasla Hansona, Majkla Polanijija, Pola Fajerabenda, Meri Hese, Imre Lakatoša, i kasnije, Mišela Fukoa i Ijana Hakinga [...] podjednako su je prelazili od pedesetih.“ Kunova SNR je označena „pozitivno, kao demistifikacija naučnog autoriteta, njegovo ponovno ograđivanje vremenom i društvom; negativno, kao revolt protiv njega, kao odbacivanje objektivnosti, vrednosne nezainteresovanosti [engl. detachment], logike i istine. Molio se za kišu i dobio je poplavu“ (Geertz 1988, 162; 165).¹¹⁷ Vinčovo stanovište je označavano kao „neoidealistička filozofska shizofrenija“, „kolektivni solipsizam“ (Gellner 2003[1973], 60, 67), a hermeneutička društvena nauka prema nekima značila je „krah parametara“ i „involiciju ili imploziju ekstemne kontekstualizacije, koja iznova ishodi oblikom esencijalističkog individualizma“ (Dilley 1999, 31). Kunovo određenje paradigmi potpisalo je smrtnu presudu svakoj metodologiji sa natkontekstualnim i atemporalnim pretenzijama (što je noćna mora svake metodologije),¹¹⁸ dok je u društvenom kontekstu izazvalo zebnju da se na taj način „pruža kredo savremenim religijskim manijacima“ (Lakatos 1970, 9–10). Interpretativna antropologija je proglašena za antinaučno stremljenje antropologije koje nije ništa drugo do „konstruisano razumevanje konstruisanog stanovišta konstruisanih nativaca“ (Cranpanzano 1992, 67), neeksplanatorno, trivijalno i intelektualno neodgovorno beleženje „neobičnih običaja egzotičnih naroda“ (Spiro 1986, 276; cf. Jarvie 2007, 578) i solipsizam u kojem se nauka zamenjuje tračem i u kojem ideja da simboli mogu konstituisati stvarnost (cf. Scholte 1985, 177) dovodi do nemogućnosti razdvajanja objekta

¹¹⁷ „Uzorci sve ove kritike i kontrakritike, koja se ubrzo proširila na i ne-naučne oblasti ili one koje bi želele da budu naučne, brojni su, loše pojmljeni i mnogo raspravljani. Promenljivo mesto nauke (i naučnika) u savremenoj kulturi, moralne nedoumice prouzrokovane vojnom primenom nauke, kao i sve veće odaljavanje nauke od opšte razumljivosti, svi su isticani. Ništa manje ni rastući skepticizam u pogledu vrednosne neutralnosti istraživanja, produbljena dilema oko ubrzane tehnološke promene, univerzitetska eksplozija kasnih šezdesetih. Za druge, krivci su kraj modernosti, nju ejdž misticizam, feminizam, dekonstrukcija, opadanje zapadne hegemonije, politika finansiranja istraživanja i njihova kombinacija“ (Geertz 1988, 165).

¹¹⁸ Kako ističe M. Milenković (2010, 109-110), „Kada žudimo za metodom, na udžbeničkom, van-kontekstualnom, normativnom nivou, nastojimo da budemo atemporalni u što većoj meri. Nama je potreban opis opšteg okvira metoda koji bi bio nezavistan od istoricističkih zamki, kontekstualnosti i epohalne uronjenosti istraživanja kojim smo otkrili ili demonstrirali metod, ali istovremeno i u najvećoj mogućoj meri imunizovan na politički trenutak ili neko trenutno istraživanje. Kunova popularizacija ideje da naučna otkrića treba posmatrati kao na neki način uronjena ili integrisana u istorijske periode u kojima se pojavljuju, prava je metodološka mora za bilo koju formalnu metodologiju sa atemporalnim ambicijama, o identitetskim dilemama feminističke etnoepistemologije drugih problematizacija nauke kao lokalnog/folklornog znanja i da ne govorimo. A najuzbudljivije kritike i odbrane ideje nauke odnosile su se na njenu folklornu sliku, na način na koji nas još u školi nauče da verujemo o nauci kao o sadržaju umesto kao o metodu“.

od ideje o objektu (Bunge 1985, 174). Ukoliko svaka kultura na sebi svojstven način konstruiše „sopstvenu“ stvarnost, ako su te konstrukcije proizvoljne, nejasno čime determinisane, promenljive i potencijalno nesamerljive, onda uzemljenje u stvarnosti nestaje, a sa njim (navodno) nestaje dovoljno čvrst ili „stvaran“ (ili istinit, istinolik, objektivn, racionalan, plodan, itd.) transkulturni i atemporalni neutralni arbitar koji bi mogao prosuđivati o validnosti naučnih iskaza. A ono što „branioce nauke“ u antropologiji najviše brine nije relativizam kao metodološko sredstvo za postizanje samerljivosti i objektivnosti u kontekstu otkrića koje bi nam omogućilo da bolje razumemo zašto neka verovanja ili prakse nepoznate grupe, koje antropologu mogu delovati glupo, iracionalno, apsurdno, ružno, neprihvatljivo, itd., postoje ili se u nekom kontekstu održavaju, „imaju smisao“ ili zašto su u nekom kontekstu „racionalne“. Iako to *ne moraju* biti iz perspektive antropologa ili perspektive njegovog načina života. Srpski antropolog koji proučava Bušmane nakon istraživanja neće ostati isti onaj srpski antropolog koji je bio pre nego što je otišao na teren. Međutim, ideja da posmatranje Bušmana automatski znači i da će srpski antropolog, nakon objavljenog istraživanja, misliti i ponašati se kao Bušman i u Srbiji, verujem da je podjednako apsurdna koliko i kritika upućena kontekstualizmu onda kad se on tereti za to da je nužno biti tornado da bi se proučavao tornado. To ne znači da neko mora da postane tornado, već da, kako bi uopšte znao da li i želi da postane tornado ili živi bušmanskim načinom života, mora *prvo razumeti* šta je tornado, ko su Bušmani, kako oni misle i žive i šta podrazumeva bušmanski način života. Tek nakon toga, neko može da pokuša da bude tornado ili živi bušmanski život (s Bušmanima ili Srbima).

„Branioce nauke“, dakle, brine relativizam u kontekstu opravdanja koji izjednačava kulturni relativizam sa epistemološkim i moralnim relativizmom ukidajući univerzalnost ljudske prirode i ljudskog razuma (cf. Gerc 1984): relativizam vodi noćnoj mori sa zastrašujućim posledicama (Fox 1996, 339), u antiepistemologiju, konstruktivizam, subjektivizam i nominalizam (Gellner 1992, 45), „ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti razoružava [nas], dehumanizuje i ostavlja nesposobnim da stupamo u komunikativnu interakciju; tj. onesposobljava nas da kritikujemo kroskulturno, krossubkulturno, krosindividualno; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostora za kritiku. Drugim rečima, iza relativizma vrebava nihilizam“ (Jarvie 1983, 45; cf. Gellner 1992).¹¹⁹

¹¹⁹ Mada se često smatra da interpretativna antropologija, s kojom se gotovo automatski povezuju svi vidovi relativizma, vodi u nihilizam, to je samo delimično tačno budući da nihilizam tvrdi da istina *ne* postoji, dok relativista smatra da postoji *više* istina, relativnih u odnosu na kontekst njihove proizvodnje. Tako, na primer,

Kako, dakle, razumeti pitanje statusa kulturnog relativizma? Kulturni relativizam prešao put od pristupa, teorije, paradigme ili istraživačkog programa koji je pripadao delu antropologije kao boasovske nauke koja se naučnim sredstvima borila protiv pseudonaučnog evolucionizma, etnocentrizma i rasizma, do opasnosti po naučni status, naučni autoritet, društveni kredibilitet i društvenu odgovornost discipline, koji svet deli i zatvara u holistički shvaćene, skućene, izolovane monade. Kako ističe M. Milenković (2010, 38-39), i filozofi i istoričari antropologije stalno su pokušavali da prikažu da antropologija, onda kad se posmatra kao relativistički holizam koji crta stroge podele među kulturnim sistemima/kontekstima, iscrpljuje mogućnost da ostvari svoj „primarni cilj“ – potragu za generalizacijama, te da se, oslanjajući se samo na proučavanje interpretacije proučavane stvarnosti iz emske perspektive, postaje ništa do apologija konkretnog pogleda na svet. Međutim, Gerc se trudio da u antropologiju vrati poljuljani ugled kulturnog relativizma, nastojeći da objasni (kao što je to pokušavao i Salins kroz, na početku prethodnog poglavlja

moralni relativista tvrdi da moralna ispravnost postoji, ali da je ona relativna u odnosu na određenu kulturnu/moralnu tradiciju (v. Knorpp 1998). Ono što zapravo najviše zabrinjava racionaliste jeste otvaranje prostora za antiprosvetiteljsko negiranje postojanja kontekstualno nezavisnih i univerzalnih pojmova ljudske prirode i ljudskog uma (cf. Geertz 1984). Automatskim povlačenjem znaka jednakosti između deskriptivnog i normativnog relativizma, deskriptivni relativizam učinjen je normativnim, prema Džarvijevom mišljenju, „*nedostatku boljeg*“. Racionalisti, međutim, neretko tvrde da je dilema etnocentrizma i potpunog relativizma zapravo pseudodilema, budući da postoji srednji put, a to je samokritika i racionalno mišljenje. Ako se lišimo postojanja metanormi na osnovu kojih je moguće suditi o kognitivnoj različitosti, onda je lako ostaviti utisak da su, usled nedostatka suda drugog reda, sudovi prvog reda validni, pošto ne postoji kontekstualno nezavisna norma koja bi pokazala da oni zapravo nisu validni (Jarvie 2007, 575, 578, 581). Iako je relativizam nastao iz plemenitih pobuda da se suspenduju etnocentrične projekcije sopstvenih predstava na nepoznati kulturni sadržaj, „revolucija je pojela sopstvenu decu“, zato što, pod izgovorom nesamerljivosti (kultura, epistemologija, moralnih kodeksa, okvira/kriterijuma racionalnosti, itd.), relativizam vodi u netolerantnost, neliberalnost i dogmatizam u okviru kojeg se niko nikad ne može otrgnuti iz okova nasleđenih enkulturacijom, te tako ne može ni ostati mesta za komunikaciju, kritičko unapređivanje ili borbu protiv (uglavnom nemoralnih) pojava. Na taj način, npr. Džarvi, kao verni poperovac koji ne veruje u mogućnost dosezanja apsolutne istine, predlaže vid „slabog apsolutizma“ koji bi ostavio prostor za istinolikost i „stepenovanje“ istine, kojoj je nužno težiti kao regulatornom idealu (Jarvie 1983). Relativizam se često povezuje i s pitanjem subdeterminacije teorija činjenicama u filozofiji nauke. Ako su teorije ontološki nerazdvojive od činjenica, ukoliko je moguće izgraditi dve empirijski ekvivalentne ali međusobno nespojive i/ili nesamerljive teorije zasnovane na (navodno) istim činjenicama (subdeterminacija), onda ne postoji ni vanteorijska istinitost niti kontekstualno nezavisni kriterijum za procenu istinitosti. Ukratko, postuliranje subdeterminacije istinitosti teorije vodi neodređenosti istinitosne vrednosti teorije, iz što ishodi i odbacivanjem i samog realizma. U tom smislu, „ovo ima prizvuk kulturnog relativizma. Na tom putu, međutim, leži paradoks. Istina je, kaže, kulturni relativist, kulturno vezana. Ali, ako bi bila, onda on, unutar svoje sopstvene kulture, treba svoju sopstvenu kulturno vezanu istinu da vidi kao apsolutnu. On ne može proglasiti kulturni relativizam a da se ne izdigne iznad nje, a ne može se izdići iznad nje a da je ne napusti.“ (Kvajn, prema Njutn Smit 2002[1981], 156). Jedan od prigovora relativizmu čini bezbroj varijacija na temu njegove inhrentne logičke kontradiktornosti. Naime, reći da su istine kulturno relativne jeste ne samo univerzalan sud koji pobija partikularnost kao osnovno uporište relativizma već je i sama ta tvrdnja takođe kulturno relativna istina u odnosu na kontekst koji datu istinu generiše. Isto tako, reći da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni jeste objašnjenje koje negira kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz koje dato objašnjenje crpi sopstvenu snagu (v. Dixon 1977). Drugim rečima, ako je kontekstualizam istinit, ne možemo biti u poziciji da sudimo o istinitosti kontekstualizma, budući da je sve relativno u odnosu na kontekst (Jarvie 1967, 228). O strategijama deligitimisanja relativizma biće detaljnije pisano u poglavlju koje razmatra primat realizma i antirealizma.

citiranu, odrednicu) da kulturni relativizam nema nikakve veze sa društvenim implikacijama koje *navodno* iz njega proističu (Milenković 2010, 40; cf. Gerc 2007[1984]). Dakle, nije u pitanju ni apologija, ni zastupanje ni usvajanje konačnog odgovora u pogledu, na primer, konflikta društvenih vrednosti. Reč je o putu ka razumevanju različitog. Šta ćemo s tim razumevanjem posle raditi u sferi društvenog, te da li ćemo ga i kako upotrebiti, pitanje je koje iz perspektive disertacije pripada nekoj drugoj fijioci. Ovakvo stanovište moguće je ukratko ilustrovati preispitivanjem jednog segmenta Gelnerove kritike relativizma. Naime, iako je priznao da se problem relativizma uopšte ne može rešiti „Relativizam je problem, a ne rešenje [...] Sumnjam da problem relativizma ima rešenje. Utoliko on podseća na stari problem solipsizma u kom kulturne celine zamenjuju pojedinačna ostrva svesti“, Gelner je smatrao da rešenje mora postojati i da se mora tražiti ne u metodološko-epistemološkom, već u praktičnom, *društvenom* domenu: „Ali ako neko uzme u obzir svet kakav on zaista jeste, vidimo da postoji vrsta rešenja. Kognitivna i tehnološka superiornost jednog oblika života toliko je očigledna, toliko zadovoljava ljudska htenja i potrebe i – da jednostavno ne može biti dovedena u pitanje [...] Bilo kakvo asimetrično rešenje relativizma – koje automatski ignoriše ključnu asimetriju naše situacije – pogrešno je i štetno“ (Gellner 2003[1973], 71–72). „Pogrešno“ i „štetno“ (i njihovi antipodi kao pokušaj normiranja antropološke metodologije) jesu nešto što se ne može čitati kao odveć metodološki argument u prilog jednom teorijsko-metodološkom okviru.

Kako bi Gelnerove tvrdnje bile nešto razumljivije u kontekstu preispitivanja rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije, valjalo bi još jednom iznova na umu imati *sliku nauke* na koju se Gelner oslanja.¹²⁰ Naime, Džarvi (prema Milenković 2010, 50-51) tvrdi, da prema Gelnerovom mišljenju, nauku (između ostalog) odlikuje *zabrana idiosinkratičnih objašnjenja, interkulturalnost, kumulativnost i superiornost tehnologije*. Rasprava o tome da li su idiosinkratična objašnjenja uopšte i objašnjenja, da li su jedina moguća, potrebna ili validna u društveno-humanističkim naukama usled (navodne) ontološke različitosti predmeta proučavanja, da li objašnjenje shvatiti kao razumevanje (i kako konceptualizovano razumevanje – empatičko, semantičko?), da li razumevanje hronološki sledi pre objašnjenja i da li ga je moguće dopuniti „objašnjenjem“ i sl. – jeste nešto što je predmet nerazrešenog spora (koji se u antropologiji polarizovano posmatra kao kroz nepropusnu dihotomiju objašnjenje *ili* razumevanje). Međutim, Gelner se postavlja

¹²⁰ Pritom, Gelnerovo oslanjanje na niz (jednih od mogućih) metafizičkih, teorijskih, epistemoloških (i socio-političkih i etičkih) stajališta, istini za volju, ne predstavlja ništa manji fundacionalizam od onog za koji je, recimo, Džarvi optuživao Gerca.

kao da spor ne postoji, usvajajući jedno od mogućih shvatanja objašnjenja kao jedino validno (ili deligitimišući njegov antipod). Interkulturalnost je takođe nešto što je predmet spora, i oko čega se vrti gotovo čitava antropološka metodološka produkcija (a sistematično se o tome raspravlja u debati o racionalnosti) – kako razumeti ili prevesti verovanja koja su u potpunosti različita, možda utemeljena na različitim metafizičkim premisama, a možda čak i nesamerljiva? Da li postoji nešto poput apriorne univerzalne racionalnosti iz koje bi objašnjenja pojedinačnih slučajeva mogla biti dedukovana? Kulturnopluralistička brojnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti neiscrpni izvor proučavanja antropologije, tj. predmet na koji će antropologija primeniti svoj (kako god konceptualizovan) metod, a koji će društveni svet obogatiti saznanjem o ljudskoj različitosti. S druge strane, brojnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti noćna mora onda kad se donose političke i etičke odluke u društvenom životu, a koje se odnose na ljude koji konzumiraju iste te brojne i potencijalno nesamerljive okvire; te onda kad se antropologija koristi kao disciplina koja „objektivno“ treba da isporuči „istinu“ o „stvarnom“ rešenju tih sukoba u prilog neke od strana (ili kao disciplina od koje se očekuje da pruži odgovor koji bi zadovoljio sve strane, a na osnovu „univerzalno stvarnog“ ili „istinitog“ ili „objektivnog“) – i to sve kako bismo živeli u „dobrom“ ili „pravednom“ društvu. Gelner takođe zauzima jednu stranu u ovom sporu, tretirajući spor kao okončan u prilog date pozicije, i to nastojeći da odbrani jedno stanovište o „dobrom“ društvu (a ne o „dobroj“ metodologiji)¹²¹. Kumulativnost teorija je takođe stanovište koje je i u filozofiji nauke stavljeno pod znak pitanja jer bi u (deskriptivnoj) istoriji i filozofiji nauke takav opis naučne prakse i mehanizama razvoja nauke bio pogrešan ako u obzir uzmemo naučne revolucije, ili bi, pak, u (normativnoj) filozofiji nauke upravljao na kriv trag jer bi u stvarnoj naučnoj praksi bilo teško izaći iz (potencijalno pogrešnog) okvira nametnutog teorijom, te bi nauka postajala sve manje empirijska. Kao što i Džarvi pri odbrani od navodno antinaučno i društveno destruktivno orijentisanih relativista koristi sliku nauke koja je prevaziđena u filozofiji nauke, to čini i Gelner. Džarvi je smatrao da je istinski naučna antropologija ona koja je kumulativna (Jarvie 1984, 757), što je tvrdio i Gelner, a što čudi imajući u vidu njihovo divljenje Poperu, koga mahom slede, a koji je potcrtavao izrazito antikumulativističko shvatanje nauke. Na kraju, tehnologija je svakako jedan od najcenjenijih naučnih proizvoda (nezavisno od vrednosnog predznaka njene *instrumentalizacije* koja može i ne mora imati veze sa samom naukom, koliko sa kulturom i

¹²¹ Ovom stanovištu posvećeno više mesta u VII poglavlju.

njenim vrednostima u koju je nauka uronjena). Odbrana metodološkog argumenta ili jedne slike nauke na temelju „superiornosti“ tehnologije (uprkos nebrojenim antropološkim studijama o tome šta je „zaista superiorno“ i pitanjima odnosu na šta tu superiornost vagamo) čini se da nas vraća pun krug na Boasa i njegovo protivljenje evolucionizmu koji je, kao paradigma, bio ustanovljen na vrednosnom sudu i kao takav – bio nenaučan.

Optužbi koje će biti iznošene na njegov račun, na primer, Gerc je bio sasvim svestan onda kad je tvrdio da je u antropologiji nemoguće povući liniju između oblika predstavljanja i supstantivnog sadržaja, da su interpretacije samopotvrđujuće, ili još gore – utemeljene naučnim autoritetom, što za sobom povlači ozbiljne probleme verifikacije, ugrožava objektivni status antropološkog znanja i predstavlja noćnu mora za svaku disciplinu koja teži da bude nauka (Geertz 1973, 16, 24).¹²² Što je Gerc shvatao kao prednost antropologije, kao što je to, gotovo fejerabendovski, činio i Konkling (Conkling 1975, 247–248): budući da postoji nebrojeno mnogo interpretacija istog događaja, upravo ta subjektivna komponenta koja se posmatra kao pretnja objektivnosti jeste rudnik antropologije: što je više „predrasuda“, to više otkrivamo o složenosti i bogatstvu društvene stvarnosti. Dakle, iz ove perspektive sasvim je irelevantno da li je nešto što informanti misle „zaista“ i istinito, da li korespondira sa nezavisnom stvarnošću; da li dodole „stvarno“ prizivaju kišu; da li veštice „zaista“ postoje i da li su blizanci „stvarno“ ptice. Važno je ko, u kom kontekstu, na osnovu kojih pretpostavki u to veruje, kakva značenja tom verovanju pripisuje, kakvu ulogu ili funkciju ili smisao data verovanja imaju u životu date zajednice, te kakve *stvarne* posledice data verovanja proizvode. Ova pitanja postala su opšta pitanja socijalne epistemologije onda kad se raspravlja o „institucionalnoj stvarnosti [koja] može postojati samo ako je predstavljena kao postojeća“ (Searle 2006, 19). Međutim, onda kad se naučna kultura sagleda kao jedna od mnogih kultura, kad „sva nauka postane etnonauka“ a „sva epistemologija etnoepistemologija“, relativizam i arealizam tradicionalne antropologije (onda kad proučava Druge) može se čitati kao antirealistički relativizam (v. Milenković 2013) koji preti naučnom statusu, eksplanatornom kapacitetu i društvenom kredibilitetu i odgovornosti same discipline. Drugim rečima, kad proučavani postanemo mi sami (kao antropolozi i kao ljudi), i kad se pitanje relativizma u kontekstu otkrića počne čitati kao *metodološko pitanje u kontekstu opravdanja, koje izja sebe skriva socio-*

¹²² Kako zaključuje G. Gorunović (2011, 93), „Gerc je na uverljiv način pokazao da je uverljivost antropoloških tekstova više povezana sa etosom autora i strategijama njihovih prezentacija nego sa korpusom činjenica ili elegancijom teorije. Svi tekstovi u društvenim naukama su u izvesnom smislu ‘fikcije’, to jest, konstruisani. Tretiranje etnografskih deskripcija kao tekstova ne ugrožava njihovu korisnost niti ‘istinitost’. Ono omogućava da se tekstovi ove vrste podvrgnu analizi i interpretaciji u cilju dubljeg razumevanja onoga ono čemu oni govore, zato što način na koji se nešto govori kazuje i o samom predmetu.“

političko i etičko pitanje rešavanja društvenih sukoba. Da se poslužimo Patnamovom opaskom (Putnam 1981, 179): „savremeni um voli uspeh koji se može demonstrirati“. Pitanje „istine“ ili „stvarnosti“ postaje relevantno onda kad se antropologija čita isključivo kroz prizmu primenjene nauke, kad je ocenjivana samo iz perspektive njene praktične upotrebljivosti ili kad se od nje očekuje da predvidi budućnost društvenog života ili odlučivo reši društveni sukob (a ne da doprinese *razumevanju* toga šta, na primer, dati sukob izaziva ili perpetuira). Ukratko, onda kad se od antropologa očekuje da kažu šta je, dođavola, od svih kulturno generisanih tvrdnji, „zaista stvarno“, šta je „objektivno tako“, šta je „istina“ ili „racionalno“, kako bi otkriveno „zaista“ bilo upotrebljeno u svrhe kreiranja društvene politike ili rešavanja kulturno generisanih sukoba. A takvo rešenje, razume se, bilo bi „dobro“ ili „pravedno“ jer je to „zaista tako“ ili zato što je tako „racionalno“. Međutim, iako se antropolozi i antropologija svakako ne mogu praviti da su u potpunosti odvojene od ovih društveno-političkih i etičkih pitanja niti da je moguće biti u potpunosti vrednosno nezainteresovan naučnik (ako se objektivnost shvati na ovaj način i ako se ovako ustrojena objektivnost shvati kao osnovno svojstvo nauke – čijem normiranju i služi reflektivnost), onda pitanje nije normativno krojenje društvene politike nego pokušaj *razumevanja* toga šta, i zašto, neko misli da je „stvarno“, „istinito“, „racionalno“, pa i „dobro“ ili „pravedno“. Iz ovog razumevanja ne proizilazi da pomenuta „stvarna“, „istinita“, „racionalna“, „dobra“ ili „pravedna“ verovanja i prakse treba da usvojimo u svom životu (cf. Hanson 1979; Feyerabend 1987). To samo znači da smo ih (više ili manje uspešno) razumeli, a tek pošto smo ih razumeli, možemo početi da razmišljamo o tome da li ono što razumemo želimo i da prihvatimo; pritom se stalno kontekstualistički i reflektivno podsećajući da ono što verujemo da usvajamo možda neće imati ni iste funkcije, ni značenja, ni implikacije u okviru novog – našeg – konteksta. Kako je to sažeo M. Milenković (2003, 51-52) „Odbacivanje ‘zapadne epistemologije’ kao istorijskog proizvoda, običaja i mišljenja o mišljenju i kulturno (akademski) determinisanog poduhvata, ne podrazumeva odbacivanje standardnih navika koje usvajamo (ili ne) u opštim metodološkim nastavnim predmetima, tekstovima, ili dijalogu. Odbacivanje potrage za univerzalnim standardima prosuđivanja ne podrazumeva odbacivanje ideje da ikakvi standardi postoje. Ono sugerise da su ti standardi brojni, raznoliki i potencijalno nesamerljivi, što samo proširuje legitimni domen antropoloških interesovanja, ili tzv. ‘predmet proučavanja’ u polje inače tradicionalno rezervisano za sociologiju nauke, sociologiju saznanja, studije nauke, studije nauke kao kulture“ (Milenković 2003, 51-52). U tom smislu, kao što je nastojao da prikaže Gerc (Geertz 1984), niko tu ne tvrdi da „sve

ide“: opasnost ne leži u moralnom relativizmu nego u „antirelativističkom“ parohijalizmu koji nastaje kao posledica robovanja jednom okviru ili pogledu na svet.

IV Neoscijentizam: za ili protiv?

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

B. Kolbi et. al. (Colby et al. 1981, 425)

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

V. C. Stertivent (Sturtevant 1964, 101)

U ovom se poglavlju teži osvetljavanju osnovnih teorijskih, metodoloških i epistemoloških premisa kognitivne antropologije, antropološke podoblasti koja je nastala sredinom pedesetih godina XX veka i koja je u raznim kontekstima i kod raznih autora¹²³ nazivana još i etnonauka, nova etnografija, komponentna analiza, etnosemantika i etnografska semantika.¹²⁴ Relevantnost osvrta na osnovne teorijske postulate, metodološka i eksplanatorna obećanja, te metodološke i epistemološke probleme kognitivne antropologije u kontekstu disertacije proističe iz činjenice što je ona, pod pretpostavkom da kvalitetna i objektivna etnografija ne može nastati bez čvrste, jasne i adekvatne metodološke osnove koja bi kulturne opise učinila validnim, pretendovala da ponudi neku vrstu metametoda koji će prodreti u srž kulturnih fenomena. Svoju misiju je videla kao svojevrsni mesijanski poduhvat kojim će se operacionalizovati, unaprediti, rehabilitovati i oživeti čitava etnografska i antropološka metodološka produkcija i generisati validne/istinite etnografske deskripcije, čime će biti postavljen temelj za stvaranje pouzdanog, proverljivog, opovrgljivog i kumulativnog antropološkog znanja. Otuda se na prvi pogled može učiniti da se kognitivna antropologija – kao „formalna nauka“ zasnovana na rigoroznim metodološkim postulatima, „koja omogućava da se rad prethodnih etnografa ponovi kako bi se podigli standardi etnografske deskripcije“ – može smatrati apsolutnim

¹²³ Temelje kognitivne antropologije postavili su pre svega američki antropolozi F. Lonsberi, V. Gudinaf, te E. Volas i H. Konkling.

¹²⁴ Kognitivna antropologija je mahom krovni termin za ovako ustrojen teorijsko-metodološki okvir; komponentna analiza je osnovni „metod“ kognitivne antropologije; nova etnografija je krilatica skovana šezdesetih kako bi se napravilo poređenje s „novom arheologijom“ L. Binforda; etnonauka se odnosi na proučavanje domorodačkih sistema znanja poput etnobotanike, etnozooologije, etnomedicine itd. Ove termine, međutim, kognitivni antropolozi veoma često koriste kao sinonime u okviru leksički natrpanog obeležavanja sopstvenog teorijsko-metodološkog okvira i domena proučavanja, te ih u disertaciji takođe koristim kao sinonime, ne ističući neku značajniju razliku među njima.

antipodom *nenaučnoj* „interpretativnoj antropologiji u potrazi za značenjem“, čija su tumačenja subjektivna i intersubjektivno neproverljiva, a iskazi nepodložni opovrgavanju. Dakle, kao potencijalni disciplinarni zaokret kojim bi se izbegle ključne tačke optužbe upućivane „nenaučnim“ pristupima u antropologiji, postavši paradigmatički primer „antropologije kao nauke“.

Kognitivna antropologija je kulturu videla kao kontingentan način uređivanja „opservacionog haosa“, kao ideacijski i/ili kognitivni sistem koji se može posmatrati kao organizovan skup klasifikacija neke zajednice. Osnovni cilj njenog istraživanja bilo je upravo otkrivanje načina na koji *pripadnici* neke zajednice uređuju sopstveni univerzum tj. otkrivanje pravila koja, kako se verovalo, leže iza ljudskog ponašanja i usmeravaju ljudsku aktivnost u određenom pravcu na kulturno specifičan način. Napuštajući stanovište metafizičkog realizma da ontologija prethodi epistemologiji, tj. da uređena, segmentirana, objektivno postojeća stvarnost postoji nezavisno od ljudske svesti, koja je potencijalno može generisati preslikavanjem kategorija sveta u kategorije uma, kognitivni antropolozi su se programski držali pretpostavke da epistemologija prethodi ontologiji, tj. da kulturno kontingentna kognitivna stvarnost preslikava kategorije koje postoje u umu pojedinaca na spoljnu stvarnost, koja se potom u umu posmatra kao uređena. Otuda su kognitivni antropolozi verovali da, ako je „stvarnost“ proizvod kulturnog konteksta, a ne verni odraz „činjenica prirode“, dve različite kulture mogu imati različite opservacione aparate i, sledstveno tome, dve različite opservacije „stvarnosti“, koja, kao kulturno generisana stvarnost, postaje predmet njihovog proučavanja. Stoga je osnovni teorijski imperativ kognitivne antropologije bio proučavanje svake kulture kao jedinstvenog strukturisanog univerzuma kako bi se otkrio smisao te stvarnosti u odnosu na kategorije *proučavanih* subjekata, onakve kakve one „zaista postoje u umu proučavane grupe“, a ne u odnosu na apriorne kategorije etnografa koje bi nužno „inficirale“ nepoznati kulturni sadržaj i osiromašile potencijalno beskrajno bogatstvo raznovrsnih kulturnih ustrojstava, čineći etnografije, u krajnjoj instanci, neobjektivnim i nepouzdanim. Kognitivna antropologija je nastojala da uvede rigorozne metode za prikupljanje i analizu etnografske građe, da eliminiše predrasude istraživača i da, u emskom maniru, sistematski otkriva pogled na svet pripadnika istraživane kulture. Nova etnografija je obećavala da će, kako bi se taj cilj i postigao, operacionalizovati i unaprediti etnografski metod, a kulturne deskripcije, razumevanje i objašnjenje učiniti preciznim, intersubjektivno proverljivim i validnim; da će biti u stanju da proverava svoje procedure i nalaze; da proizvede kumulativno shvaćeno „znanje o znanju“; da će ustanoviti kauzalnu prirodu kulture u odnosu na kogniciju, pa čak

i da će uspjeti da generiše visoko prediktivne modele proučavanih fenomena. Drugim rečima, da će uspjeti da dosegne sve attribute „slike nauke“ koji će nedostajati potonjoj interpretativnoj antropologiji – koja se očima „branilaca nauke“ shvata kao notorni primer eksplanatorno isprazne i društveno destruktivne nenauke – a da istovremeno izbegne ključne kritike upućene strukturalnoj antropologiji, i to pre svega one u vezi s njenim nenaučnim statusom.

Međutim, ono što ću ovde pokušati da pokažem jeste to da je kognitivna antropologija, u svom nastojanju da antropologiju učini formalnom naukom, „opštom naukom o značenju“ ili „opštom teorijom znaka“ – koja bi *formalizovala razumevanje* nastanka, distribucije i transformacije kulturnih fenomena, uobličavajući cilj sopstvenog proučavanja spram „slike nauke“ kao proizvodnje pouzdanih, proverljivih i ponovljivih naučnih rezultata koji bi pružili kauzalna objašnjenja istraživanih fenomena – završila u istim onim teorijskim, metodološkim i epistemološkim slepim ulicama koje će se nešto kasnije smatrati simptomatičnim za interpretativnu antropologiju.¹²⁵

Jedno od osnovnih teorijsko-metodoloških uporišta kognitivne antropologije pozajmljeno je od deskriptivne/strukturalne lingvistike koja je u dato vreme često smatrana paradigmatičnim primerom naučne discipline. U tom se smislu može reći da kognitivna antropologija i strukturalna antropologija evropskog tipa dele inspiraciju u istoriji ideja. Kako primećuje A. Barnard (Barnard 2004, 113), nakon smrti B. L. Vorfa, interesovanje za jezičke aspekte kulture iznova je postalo aktuelno pedesetih godina. Međutim, teorijski fokus lingvistike premešten je s deskriptivnog na strukturalni, te su ideje pozajmljene iz strukturalne lingvistike u antropologiju ušle zahvaljujući uticaju strukturalizma i relativističkog interesovanja za sisteme klasifikacija. Smatralo se da je organizacija znanja u nelingvističkim oblastima formalno slična organizaciji gramatičkog znanja, da se jezik i kulturni fenomeni nalaze u istoj epistemološkoj ravni te da će kultura, kao sistem kulturno

¹²⁵ Iako interpretativna antropologija, kako je o tome bilo više reči u poglavljima II i III, nikad nije ni pretendovala da (iz perspektive slike nauke na koju se oslanjaju i koju brane „branioci nauke“) postane nešto više od lepo i umešno napisane deskriptivne vežbe a kamoli nauka koja bi kulturne fenomene objasnila, podvela pod opšte zakone ili dala predviđanja budućih kulturnih događaja. Suprotstavljajući se „racionalizmu“ i „pozitivizmu“, „opštim naučnim konceptima“ i „opštim teorijama“ (v. Gerc 2007a; 2007b), Gerc je u pogledu toga da li antropologija treba da bude nauka rekao da „se [on] oko toga ne trudi. U osnovi, naučni model se preuzima iz prirodnih nauka, a to nas vraća na Edvarda Tajlora. Ovo navodi ljude da traže zakone i apstraktne pravilnosti, a to nas opet vraća na *Wissenschaft* – ne odnoseći se na *Geistwissenschaft*. Ni ja između njih ne pravim baš oštru razliku, ali mislim da su pokušaji intenzivne scijetifikacije društvenih nauka destruktivni – od bihejviorizma u dvadesetim godinama, do savremene socijalne biologije. Moja želja je da kroz društvene nauke *pomognem ljudima da bolje razumeju jedni druge*.“ (Gerc 2007b, 194-195; kurziv moj). Ukoliko se može reći da Gerc sliku nauke – do koje su držali nomotetski antropolozi i u okviru koje je stepen eksplanatorne moći određene discipline direktno proporcionalan njenom statusu naučnosti – „nije progutao“ (prema Reyna 1994, 558). U poglavljima II i III bilo je više reči o tome kako i zašto u ovako ustrojenom eksplanatornom modelu opisi generisani semantičkim razumevanjem funkcionišu kao objašnjenja.

zajedničke kognicije, biti podložna racionalnom istraživanju preko jezika i leksičkih kategorija date kulture – kao sredstva za koje se verovalo da najjasnije odražava na taj način teorijski konceptualizovanu kulturu i organizacione principe ljudske misli. Stoga su razvijane formalne istraživačke tehnike čija je svrha trebalo bude da se suspenduju teorijske pretpostavke istraživača, osvetle organizacioni kognitivni/kulturni principi koji leže iza kulturnog ponašanja i/ili kulturne promene i da se objektivno i pouzdano *predstavi* svet u odnosu na klasifikatorne/kognitivne/kulturne kriterijume istraživane grupe, onakav kakav postoji u „glavama“ pripadnika proučavane grupe (pod pretpostavkom da je kultura homogena i pravilno distribuirana). Još jedna od teorijskih premisa kognitivne antropologije, koja je nastojala da otkrije „stvarnost“ koja bi nekako korespondirala „stvarnosti“ „u glavama“ proučavanih, preuzeta iz lingvistike – a što će se ispostaviti kao fatalno kad je reč o pouzdanosti, validnosti i objektivnosti rezultata kognitivne antropologije – jeste ta da, kao što pojedinci ne mogu biti kadri da artikulišu gramatička pravila koja leže iza upotrebe jezika tako ne mogu biti kadri ni da opišu emski sistem koji leži iza njihove sopstvene kulturne klasifikacije stvarnosti. Kognitivni antropolozi bili uvereni da će rešiti otvoreno pitanje kako stići do značenja koja upravljaju ljudskim delanjem, te kako ih razumeti i adekvatno prevesti, pritom uveravajući da su kadri da iznađu formalni algoritam koji bi garantovao adekvatnost procedura u kontekstu otkrića. Kognitivni antropolozi su stoga gotovo mesijanski obećavali da ne samo da će biti kadri da proizvedu objektivne etnografije, koje se iz ove vizure posmatraju u skladu s boasovskom koncepcijom objektivnosti, već da će formalizovati i „ponaučiti“ razumevanje koje je od strane (neo)pozitivističkih kritičara viđeno kao nenaučna strategija, te da će tako uspeti da izbegnu sve optužbe za nenaučnost koje „objašnjavači“ upućuju „razumevačima“. „Nužno je razumevanje jer, usled nesamerljivosti semantike dva domena, prevođenje sprovedeno pre semantičke analize dovodi do nesavladivih teškoća [...] Kao jedan od zadataka etnonauke zapravo se može posmatrati rešenje starog problema prevođenja“ (Sturtevent 1964, 106). Kognitivni antropolozi su obećavali da će formalizovati pouzdane procedure u kontekstu otkrića (i to u vreme kad je potraga za algoritamskim receptom za dobru hipotezu u kontekstu otkrića već počela da bleđi u okvirima filozofije nauke)¹²⁶ koje bi ih dovele do

¹²⁶ Kako tvrdi S. Sinđelić (2002, 157-161), logički empiristi su isprva insistirali na tome da se o racionalnosti nauke može govoriti *i u kontekstu otkrića* i u kontekstu opravdanja, pokušavajući – na tragu koji se može pratiti do F. Bekona – da formulišu algoritam koji treba slediti (na primer, pravila induktivnog zaključivanja, plan posmatranja i sl.) kako bi se došlo do naučnih rezultata. Verovalo se (a na nivou popularne predstave o nauci se i dalje veruje) da je cilj nauke istina, da naučna zajednica poseduje pouzdano sredstvo za njeno generisanje (naučnu metodologiju) te da će jednostavna primena naučne metodoloije zajemčiti otkrivanje novih istina koje će biti pridodate već postojećim istinama (kumulativizam). Međutim, ublažavanje ove, „snažne teze“, o

pouzdanih, validnih, intersubjektivno proverljivih rezultata. Međutim, pokazaće se da to ipak nisu činili, već da su se, „kao sav normalan svet“, oslanjali na intuiciju i imaginaciju koje nije moguće formalizovati u metodološki algoritam. Međutim, ono što se ispostavilo kao veći problem jeste činjenica da, uprkos velikim obećanjima, *ni* u kontekstu *opravdanja* nisu uspostavljene procedure kojima bi bilo moguće proveriti adekvatnost, ispravnost, tačnost, istinitost, stvarnost ili validnost *istraživačevih* rezultata za koje se verovalo da bi nekako trebalo da korespondiraju onome što se nalazilo „u glavama“ informanata, niti rezultate odlučivo opovrgnuti, budući da je kognitivnim antropolozima preuzimanjem lingvističke ideje da ljudi nisu svesni operacija koje se odvijaju „u njihovoj glavi“ izmakao temelj pod nogama za takvu evaluaciju. Ako se metodi upotrebljeni u kontekstu opravdanja smatraju ključnim za razdvajanje objektivnih, javnih, ponovljivih i opovrgljivih naučnih rezultata od subjektivnih interpretativnih maštarija (tj. naučnih od nenaučnih iskaza), kognitivna antropologija, kako ću nastojati da prikažem, nije uspela da razvije metode kojima bi bila kadra da reši probleme vezane za neodređenost kriterijuma komponentne analize, kao dela šireg problema povezanog s pitanjem subdeterminacije teorije činjenicama, pitanjem koje je u slučaju kognitivne antropologije čitano kroz prizmu rasprave etsko/emsko. Naime, staraću se da pokažem da etnosemantičari nisu uspeli da ostvare svoju osnovnu ambiciju: da operacionalizuju metod kojim bi se, izbegavajući etnocentrizam i ušavši „u glavu“ svojih informanata, mogli proizvesti rezultati koji bi se mogli smatrati „psihološki realnim“ za proučavane subjekte, te da stoga proizvedene analize nisu sezale dalje od nepouzdanih, neproverljivih i neopovrgljivih iskaza, zasnovanih na kriterijumima koje generiše – i, kad bi imao na osnovu čega, opovrgava – sam istraživač. Utoliko verujem da se može ustvrditi da – uprkos svom navodno formalno operacionalizovanom metodu, koji je obećavao proizvodnju pouzdanih, objektivnih, validnih, proverljivih ili opovrgljivih etnografskih deskripcija i/ili objašnjenja – navodno naučna kognitivna antropologija pati od kvalitativno istih nedostataka koji su pripisivani potonjoj nenaučnoj interpretativnoj antropologiji, ne rešavajući pritom ni probleme koje je nasledila od strukturalne lingvistike i koje deli sa strukturalnom antropologijom. Pomenuta stanovišta u kontekstu disertacije su posebno relevantna budući da je kognitivna antropologija kao poddisciplina iznedrena upravo u pokušaju da antropologija konačno postane Nauka.

naučnoj racionalnosti primetno je još kod kasnih logičkih pozitivista koji „poriču bilo kakav koncept racionalnosti u kontekstu otkrića. Kontekst otkrića je rezervisan za smeće ideje, intuitivno formulisane, koje se stavljaju na probu. Njihov izvor može biti čak i san, kao što je to slučaj u formulaciji Kekuleove teorije cikličnih jedinjenja, ili religijska ubeđenja, kao kod Keplerove teorije. Takvo poreklo ne dotiče racionalnost tako dobijenih teorija ako su one prošle proveru – jer je jedino mesto racionalnosti *kontekst opravdanja*“.

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

U antropologiji, uloga kulture da ljudima obezbedi red u njihovoj vaskeljenji, jeste od ključnog i većitog značaja za disciplinu.

E. Onuki-Tirni (Ohnuki-Tierney 1981, 451)

Vredelo bi iznova podsetiti se da je, tokom istorije razvoja antropoloških teorija, kultura bila predmet stalne rekonceptualizacije. U zavisnosti od opažajnog konteksta u kom žive disciplina i njeni praktičari a na koji utiče tekuća naučna moda, intelektualna klima, ideali naučnosti, pa i socio-politički, etički, lični i drugi faktori, kultura je drugačije konceptualizovana (kao istraživački model, kao predmet proučavanja, kao eksplanatorno sredstvo, itd.), a u odnosu na različite metodološke modele preuzete iz disciplina za koje se neretko verovalo da su dovoljno „naučne“ da bi antropologiji mogle ponuditi i plodan eksplanatorni model (biologija = organizam; lingvistika = jezik, itd.). Ova teorijska (ili čak metafizička) konceptualizacija kulture odlučivo utiče na to kako je ustrojen eksplanatorni okvir discipline budući da se drugačijom konceptualizacijom kulture menja ono što se posmatra kao cilj i ono što se posmatra kao sredstvo istraživanja, menjaju se eksplanatorni fokusi, te struktura objašnjenja. U slučaju kognitivne antropologije, inspiracija za generisanje etnonaučnog teorijsko-metodološkog aparata pronađena je u metodima lingvistike koja je u to vreme smatrana paradigmatiskim primerom Nauke. Na antropologiju se gledalo kao na interdisciplinarnu oblast, a rešenje za problem njenog „samonametnutog izolacionizma“ (Kay 1970, 5) viđeno je u pozajmljivanju teorijsko-metodoloških okvira drugih disciplina. Sa „kognitivnom revolucijom“ – koja u velikoj meri duguje N. Čomskom (v. Antović 2007) – kao raskidom s bihejviorizmom, istraživanja su se okrenula proučavanju mentalnih fenomena, koji upravljaju ljudskim aktivnostima, uključujući i jezik. Za razliku od bihejviorizma¹²⁷ – koji je iz perspektive kognitivnih antropologa viđen kao univerzalistički, empirijski isprazni eksplanatorni okvir iz kog nije moguće dedukovati objašnjenja, jezik se ne posmatra kao fenomen koji postoji u stvarnom svetu, već kao skup

¹²⁷ Bihejviorizam, oslonjen na proučavanje isključivo manifestovanog ljudskog ponašanja na osnovu pristupa stimulans-odgovor, nije obraćao pažnju na to šta se događa u crnoj kutiji svesti. „Nema sumnje da je bihejviorizam bio naučan – tražio je opovrgavanje hipoteza, funkcionisao kroz induktivni metod [sic!], bio je navodno objektivn, a rezultati na ovaj način generisanih nalaza bili su ponovljivi. Međutim, kao sveobuhvatna teorija ljudskog ponašanja imao je jednu manu: bio je pogrešan. Iako je neke stvari objasnio, kad se došlo do pitanja primene njegovih postavki na druge oblasti [na primer, na pitanje učenja jezika] on jednostavno nije mogao da se izbori s podacima koje je trebalo objasniti“ (Fox 1996, 331).

međuzavisnih entiteta koji postoje isključivo u ljudskom umu, te tako predmet proučavanja lingvistike koja postaje mentalistički orijentisana – a s njom i kognitivne antropologije izgrađene na njenim armaturama – prestaje da bude opažljiva, objektivna stvarnost, a njeno mesto zauzima teorijski postulirana stvarnost koja je konstituisana u umu pojedin(a)ca.¹²⁸

Jedna od temeljnih pretpostavki kognitivne antropologije jeste da svaka kultura uređuje opservaciono iskustvo u smislen, uređen i koherentan sistem. Drugim rečima – da svaka kultura, *na osnovu sebi svojstvenih pravila*, „redukuje opservacioni kaos“ (Sturevant 1964, 100; Oknuki-Tierney 1981, 198). Etnonaučnici su smatrali da je za objašnjenje različitih jezičkih formi nužno otkriti upravo ta skrivena pravila koja generišu jezik, za objašnjavanje vidljivih kulturnih formi, neophodno je otkriti pozadinska kognitivna pravila koja pojedinci nesvesno koriste pri generisanju tih kulturnih formi. Kultura se, za razliku od tradicije metafizičkog realizma, ne posmatra, dakle, kao verna korespondencija sa stvarnošću u kojoj prepostojeća ontologija uobličava epistemologiju i kogniciju, niti se istraživanje usmeravana na proučavanje uređene, segmentirane stvarnosti koja bi se odslikavala u umu kao u ogledalu. Kako je o tome bilo reči u poglavljima II i III, ista ideja stoji i iza odbacivanja korespondencijalne teorije značenja svojstvenog Vitgenštajnu i njegovim radom inspirisanih filozofa. Za razliku od ideje da se značenje uspostavlja eksterno – u odnosu na svet, značenje se uspostavlja zahvaljujući unutrašnjim odnosima i vezama u samom jeziku ili „jezičkim igrama“. Utoliko, koncepti su ti (a ne objektivna stvarnosti) koji imaju utmeljivačku ulogu, a značenja koja postoje u okviru neke „jezičke igre“ uspostavljena su na osnovu pravila svojstvenim datoj igri. Bilo da je u pitanju „naučna igra“ ili bilo koja druga igra. Utoliko, nije teško primetiti da se (neo)vitgenštajnovske ideje vrlo skladno uklapaju u holističku antropologiju koja kulturu posmatra kao idiosinkratični sistem pravila. Na tragu Dirkemovog i Mosovog interesovanja za sisteme klasifikacije,¹²⁹ na tragu F. Boasa koji je proučavanjem eskimske percepcije boje vode i leda pokrenuo talas interesovanja za odnos

¹²⁸ U tom smislu, generativna/transformativna lingvistika postaje redukcionistička nauka, koja pokazuje da se navodno kompleksne strukture mogu svesti na jednostavne formalne sisteme. Valjalo bi napomenuti da termin „redukcionizam“ ne koristim u pejorativnom smislu, kao što to, na primer, čini Fajerabend kada kritikuje redukcionizam (pre svega logičkog pozitivizma) u okviru kojeg se činjenice okamenjuju, postaju neosetljive na iskustvo, čime se nauka prebacuje u domen metafizike zatvarajući nas u lanac istina koje već znamo (v. Fajerabend, 1987[1975], 27–38). Pod redukcionizmom podrazumevam konstruisanje naučnih modela koji opažene fenomene, koje treba objasniti, redukuju na nešto jednostavnije modele koji bi bili zgodniji za konstruisanje naučnog objašnjenja.

¹²⁹ Sve od Dirkema i Mosa koji su smatrali da je sklonost ka klasifikaciji jedno od osnovnih obeležja ljudske prirode, sistemi klasifikacije su predmet interesovanja društvenih nauka, i to pre svega u proučavanju odnosa kategorija i društva. Kad je reč o poreklu nastanka kategorija, postoje, grubo rečeno, dve oprečne pozicije: kao derivat Sapir-Vorfove hipoteze, kognitivnorelativistička koja drži da su kategorije kulturno konstruisane i da ishode kulturno nesamerljivim perceptualnim stvarnostima, i racionalistička, svojstvena strukturalizmu, koja, nalik transformativnoj gramatici, drži da postoji jedna, temeljna nesvesna struktura kategorijalnih koncepata koja je zajednička svim kulturama (v. Schmaus 2005, 429–454).

kulture, percepcije i kognicije (v. Shore 1996, 20–21), kao i na tragu B. L. Vorfa koji je smatrao da se iskustvo formira kroz „kaleidoskopski tok impresija“ (v. Vorf 1979[1956]),¹³⁰ ali nezavisno od K. Levi-Strosa, E. Liča ili M. Dagleasa – osnovno metafizičko uporište nove etnografije čini ideja da su kontigentni kognitivni obrasci ti koji uređuju svet, smeštaju njegove fenomene u smislene, omeđene i koherentne kategorije. Kognicija ili kulturna epistemologija prethode ontologiji, a stvarni svet je u velikoj meri izgrađen na kognitivnim navikama određene grupe, odnosno kategorije uma su te koje se preslikavaju u stvarnost koja se potom opaža kao uređena. „Teorija, a ne fenomeni po sebi, jesu ono što etnografski opis nastoji da prestavi“ (Goodenough 1957, 168; kurziv moj). Kako, razmatrajući sličnosti između srpske i američke antropoloije/etnologije, primećuje B. Žikić (2008, 118): „američku verziju ‘baboloških’ proučavanja ‘pogača i pregača’“ – karakterističnih za tzv. klasičnu srpsku etnologiju koja je počela umirati zajedno sa sopstvenim okvirom proučavanja, srpskim selom – „obesmišljenu dodatno i time da je svaki Indijanac dobio svog antropologa, smisljeno redefinirajući drugačiji pogled na ‘Čoveka i njegov svet’“. Žikić nastavlja da je ovako redefinisan pogled, pružen zahvaljujući kognitivnoj antropologiji,

¹³⁰ Kad je reč o Sapir-Vorfovoj hipotezi, Vorfove ideje u kognitivnoj antropologiji mahom su prihvatane do početka sedamdesetih godina XX veka kad se nastojalo demonstrirati da ne postoje univerzalni koncepti, na primer. vremena, kauzalnosti ili stalnih objekata (v. Lee 1949; Whitterspoon 1971). Međutim, ako ne postoje nezavisne potvrde hipoteze izvan jezika, na nivou opšte kritike SV hipoteze je uočeno da je nemoguće pobeći od kružnog zaključivanja jer jezičke razlike izazivaju saznavne razlike, čije se postojanje dokazuje navođenjem jezičkih razlika od kojih se isprva i pošlo. Jedan od problema jeste taj što Sapir-Vorfova hipoteza nikad nije sistematski formulisana i što se zapravo sastoji od više međupovezanih hipoteza, kao i činjenica da je knjiga *Jezik, misao i stvarnost* objavljena posthumno, te tako nije jasno koje bi implikacije sopstvene hipoteze prihvatio sam Vorf (da li je stvarnost semantički, epistemološki ili ontološki zavisna od jezika). Ono što na nivou udžbeničkog znanja predstavlja najveći problem jeste to što se ne može verovati u potpunu lingvističku relativnost i istovremeno tvrditi da je moguće razumeti, na primer, shvatanje vremena kod Hopi Indijanaca. Sapir-Vorfovoj hipotezi je posvećeno mnogo istraživačkog truda u seriji antropoloških i lingvističkih radova o leksičkoj kodabilnosti boja, gde se razmatralo pitanje da li je neke boje lakše kodirati od drugih. Od početka sedamdesetih, pre svega od rada Berlina i Keja, uglavnom se počelo smatrati da postoje interkulturalne i translingvističke zakonomernosti u kodiranju boja, budući da se mali broj „osnovnih“ termina za boje javlja u prilično ograničenom broju i pravilnom redosledu u velikoj većini jezika (tj. evolutivnom sekvencem), te je argument lingvističkog determinizma uglavnom odbačen u korist univerzalnih neurofizioloških odlika ljudske percepcije (v. Kay & Kempton 1984; Lucy 1997). Vremenom je razvijena teorija tzv. prototipova, kao „najjasnijih i najboljih“ predstavnika određene boje. Međutim, ta je teorija pretrpela snažnu kritiku zato što je dekontekstualizovala interakcije između bioloških odlika (objektivnih svojstava) nekog objekta i (kuturno) uslovljen izbor obeležavanja kategorija, te je otud, na primer, nemoguće otkriti šta bi bio prototip ptice (v. Žikić 2008, 133–136; cf. D’Andrade 2005, 176–182; Bloch 1991). Još jedan od razloga je relevantnosti Sapir-Vorfove hipoteze u kognitivnoj antropologiji postepeno bledeo značaj jeste taj što, ukoliko u potpunosti prihvatimo lingvistički determinizam, etnograf nikad ne bi mogao da opiše, a kamoli da razume drugu kulturu, što se kosu s proklamovanim ciljem etnonauke – pronalaženjem „kognitivnog jedinstva“ čovečanstva. Ekstremne implikacije Sapir-Vorfove hipoteze – na osnovu kojih niko nikad ne bi mogao da se oslobodi jezičkih, kognitivnih i epistemoloških stega sopstvenog jezika – jednostavno bi bile u suprotnosti s pronalaženjem pravilnosti u načinu na koji ljudi klasifikuju fenomene sveta koji ih okružuje. Međutim, značaj jezičke uslovljenosti za izražavanje određenih kategorija, u etnonauci je programski prepoznat, mada ne u formi apsolutnog lingvističkog relativizma. Naime, prepoznata je metodološka poteškoća koja može voditi u etnocentrizam: etnograf je nužno ograničen idiomatskim i terminološkim resursima sopstvenog jezika imajući u vidu to da se čak ni najjednostavnije srodničke denotacije ne mogu posmatrati kao kulturno univerzalni koncepti (v. Wallace & Atkins 1960, 76).

„zadržao ‘Čoveka’ na nivou biološke paradigme, a posvetio se ‘njegovom svetu’ iz perspektive koju je nametao, prosto, dotadašnji razvoj antropologije, obznanjujući to da psihološka osnova ‘babe’ može biti jedinstvena, ali da ne postoji nijedna ‘Baba’, paradigmatička za ljudski rod, kao i da zato postoji nebrojeno načina ispoljavanja poimanja ‘babe’, kulturno uslovljenih, razume se“. Upravo pretpostavka da je cilj opisati teorije a ne fenomen po sebi izvršila je snažan uticaj na koncept objašnjenja u antropologiji: ono što je relevantno razumeti, opisati ili objasniti nisu „babe paradigmatičke za ljudski rod“ ili „babe po sebi“, već ono na šta B. Žikić referiše kao na mnogobrojan kulturno uslovljen način ispoljavanja poimanja „bába“.

Analogno ideji Keneta Pajka (v. Harris 1976) – da iz celokupnog spektra mogućih govornih (fonetskih) glasova koje čovek može proizvesti, a dostupni su „objektivnom“ posmatraču, određeni jezik bira glasove koji se od ostalih glasova datog jezika razlikuju kroz međusobne kontraste, tvoreći na taj način smislene i značenjske jedinice nekog jezika (fonemika/fonologija) – etnosemantika je preuzela ideju da nijedna kultura ne klasifikuje apsolutno sve aspekte opažene stvarnosti, već samo određene njene delove. Upravo u ovoj tački postaju jasnije sličnosti između evropskog i američkog načina strukturalnog/konitivnog mišljenja koji je izvršio jak uticaj na poimanje metoda – te u okviru njega i poimanje objašnjenja – kako u samoj disciplini, tako i izvan nje.

Ako strukturalizam definišemo onako kako ga je programski definisao E. Lič, mogu se uočiti ogromne sličnosti između kognitivne antropologije i strukturalizma:

„Sve što znamo o spoljnom svetu saznajemo preko svojih čula. Pojave koje percipiramo imaju ona svojstva koja im pridajemo zavisno od načina na koji je ljudski um sazdan da razvrstava i tumači prispele sadržaje. Veoma značajno obeležje ovog procesa razvrstavanja jeste činjenica da na segmente delimo kontinuueme prostora i vremena kojima smo okruženi, te smo samim tim predodređeni da svoju okolinu zamišljamo kao skupine ogromnog broja posebnih elemenata koji pripadaju imenovanim klasama i da prolaženje vremena shvatamo kao nizove odvojenih događaja. Stoga, kada konstruišemo veštačka oruđa [...] ili izmišljamo svečane obrede, odnosno pišemo istorijske studije o prošlosti, mi podražavamo *svome shvatanju* Prirode: proizvodi naše kulture razdeljeni su na segmente i *razvrstani na isti način na koji pretpostavljamo da su razvrstani proizvodi prirode*“ (Lič 1972[1970], 25–26; kurziv moj).

Ako je, na primer, spektar boja kulturno/kognitivno omeđen, a ne prirodni/objektivni kontinuitet, ili ako „ima prljavštine ima i sistema“ (v. Daglas 2001[1966]), to znači da struktura našeg kognitivnog sistema klasifikuje pretpostavljeno

kontinuirani svet u diskontinuirane kategorije, što je pretpostavka kako iza strukturalizma, tako i iza kognitivne antropologije. Kako je to istakao S. Tajler, programski predstavljajući osnovne postavke kognitivne antropologije:

„Zamislite na trenutak biće s druge planete, opremljeno celokupnim našim čulnim aparatom, kako prvi put opaža beskonačnu raznolikost prizora i zvuka sveta u kojem živimo. Zamislite potom da svojim kolegama kod kuće pokušava da opiše svet u naučnom izveštaju. Isprva bi sve bilo haotično! [...] Mi klasifikujemo jer bi u svetu u kojem ništa nije isto život bio nepodnošljiv¹³¹ [...] Naši metodi klasifikacije *potpuno su arbitrarni* i subjektivni. Ne postoji ništa u spoljnom svetu što zahteva da neke stvari idu zajedno, a neke ne. *Naša percepcija* sličnosti i razlika [...] jeste ta koja određuju šta ide zajedno“ (Tyler 1969, 6–7; kurziv moj).

Pretpostavke i jednog i drugog crpe, dakle, iz lingvistike i u okviru i jednog i drugog, osnovno stanovište jeste da je jezik/kultura taj koji strukturisanje kategorijalnog aparata izražava leksičkim kategorijama koje predstavljaju prozor za uvid u funkcionisanje kulturno generisanog kategorijalnog aparata. Pošto se polazilo od toga da je „kultura skup klasifikacija [određenog] društva“ (Sturevant 1964, 100), postulirano je da je vidljive kulturne fenomene, ponašanja i prakse moguće objasniti tako što bi se opisali upravo ti sastavni elementi, tj. klasifikacije na osnovu kojih određeno društvo organizuje sopstvenu stvarnost. Upravo ti *klasifikovani* segmenti kulturne stvarnosti predstavljaju predmet proučavanja etnosemantike, budući da se baš oni smatraju značajnim za datu kulturnu zajednicu. Kako je to sumirao V. Gudinaf, „Društvo i kultura se sastoje od svega onoga što neko treba da zna ili u šta treba da veruje kako bi funkcionisao na način prihvatljiv njihovim članovima, i kako bi igrao bilo koju ulogu koju oni prihvataju za bilo kog svog člana [...] To su forme stvari koje ljudi imaju u glavi, njihovi modeli za percipiranje, povezivanje i interpretaciju [...] To *nije materijalni fenomen*; ne sastoji se od stvari, ljudi, ponašanja ili emocija. To je pre *organizacija* svega toga“ (Goodenough 1957, 167–68; cf. Žikić 2008).

¹³¹ Valjalo bi napomenuti je shvatanje kulture kao kognitivnog/semantičkog organizovanja sveta ideja zajednička svim pristupima koji uzimaju jezik kao metodološki model. Uprkos tome što je njegov teorijsko-metodološki okvir sve samo ne formalistički, i Gerc je kulturu shvatao kao vid semantičkog mapiranja sveta, bez kojeg bi ljudi živeli u stanju potpuno nepodnošljivog haosa. Vrlo očigledno, to je ideja koju interpretativna antropologija deli sa strukturalnom i kognitivnom antropologijom, a čija se genealogija može pratiti do Dirkema. Pored već antologijskog shvatanja kulture kao „mreže značenja“, Gerc je kulturu shvatao i kao „skup kontrolnih mehanizama – planova, recepata, programa, uputstava – koji potencijal pojedinca da živi hiljade života svode na skučenost i posebnost njegovih postignuća u jednom životu“ (prema Rappot & Overing 2000, 248).

Osnovna teorijska pretpostavka kako strukturalne, tako i kognitivne antropologije bila je da je organizacija znanja u nelingvističkim oblastima formalno slična organizaciji gramatičkog znanja.¹³² Arhimedovsko uporište teorijsko-metodološkog okvira, utemeljenog na proučavanju kulture kao ideacijskog sistema – za koju se verovalo da predstavlja kognitivnu organizaciju, kakva postoji „u glavama pojedinaca“ – počivalo je na teorijskoj pretpostavci (ili nadi) da je nelingvistička kultura formalno organizovana na način koji bi bio analogan funkcionisanju lingvističke strukture – da se jezik i kulturni fenomeni nalaze u istoj epistemološkoj ravni – te da će tako metodi preuzeti iz lingvistike nedvosmisleno biti primenljivi na proučavanje ustrojstva ljudske misli i ljudske kulture. Teorijske pretpostavke kognitivne antropologije na osnovu kojih je ustrojen i njen metodološki aparat jesu to da je kultura sistem zajedničke kognicije, da je tako shvaćena kognicija podložna racionalnom istraživanju te da je jezik sredstvo putem kojeg se najneposrednije izražavaju pretpostavljeni organizacioni principi ljudske misli (Kay 1970, 10). Kao što je jezik posmatran kao konceptualni kod koji leži iza govora, tako je kultura posmatrana kao konceptualni kod koji leži iza društvenog ponašanja. Kako je osnovni cilj lingvističke deskripcije bio otkrivanje gramatičkih pravila, novim ciljem etnografske deskripcije smatrano je pronalaženje jeziku analogne „kulturne gramatike“. Tako su formalni analitički modeli potekli iz lingvistike primenjeni na etnografske podatke, kako u okviru strukturalne, tako i u okviru kognitivne antropologije.¹³³

Poimajući deskriptivnu lingvistiku samo kao poseban slučaj etnografije, zadatak etnografa, kao i lingviste, bio je da opiše konačan skup poruka kao manifestacija zajedničkog koda – kako bi se konačno stvorila „empirijska nauka o značenju“ i „opšta teorija znaka“ (Goodenough 1956, 195; Goodenough 1957, 172) – koda koji predstavlja uporišni skup za konstrukciju društveno prikladnog ponašanja i interpretaciju poruka, pri čemu se smatralo da se sve vrste nativnih konstrukcija mogu proučavati etnonaučno (v. Frake 1964, 132; cf. Frake 1962):

„Etnografija [...] je disciplina koja nastoji da objasni ponašanje nekog naroda opisujući društveno stečeno i društvu zajedničko znanje, ili kulturu, koja omogućava

¹³² Po mom mišljenju, najjasniji prikaz inače prilično nejasno prikazivanih osnovnih postulata nove etnografije utemeljenih na lingvistici može se naći kod Kizinga (Keesing 1972).

¹³³ Pitanje *kako* stići do lokalnih (kulturno generisanih i idiosinkratičnih, potencijalno međusobno nesamerljivih) kategorija, koncepata i značenja (koja su po sebi nevidljiva osim – posredno, kroz vidljivo ponašanje) ostalo je otvoreno pitanje. (Neo)pozitivisti su delegitimisali validnost empatije, dok su etnonaučnici – iako je u užoj filozofiji nauke snažna teza o naučnoj racionalnosti već tada ublažena – pokušavali da, kako će o tome biti više reči u tekstu, formalizuju kontekst otkrića.

pripadnicima društva da se ponašaju na način koji njihovi sunarodnici smatraju prikladnim. Ta disciplina je srodna lingvistici; odista, deskriptivna lingvistika samo je poseban slučaj etnografije. Budući da je domen njenog proučavanja, govorne poruke, integralni deo šireg domena radnji i predmeta koji se mogu društveno tumačiti. Upravo taj totalni domen 'poruka' (uključujući govor) jeste ono što zanima etnografa. Etnograf, kao i lingvista, nastoji da opiše beskonačan skup promenljivih poruka kao manifestaciju zajedničkog koda, a taj kod je skup pravila za društveno prikladno konstruisanje i tumačenje poruka“.

Utoliko, nova etnografija je, kako primećuje M. Risjord (Risjord 2007, 411), sintetizovala u dvadesetovekovnoj antropologiji već prisutne trendove: ideja da je kultura među pojedincima deljena i prenošena generacijama pozajmljena je od Boasa; ideja da pravila i norme ponašanja jesu vrlo važan deo onoga što se deli i uči pozajmljena je od Malinovskog – što je ishodilo teorijom kulture i koncepcijom etnografije kojima se postulira da ono što pojedinac uči i stiče kulturom jeste skup pravila za prikladno ponašanje koji postoji u umu svakog pojedinca, što je koncepcija jezika/kulture bliska Čomskom. Budući da je znanje koje pojedincu omogućava da se ponaša prikladno u okvirima date zajednice naučeno od pripadnika kulture u kojoj živi, smatralo se da onaj ko se ponaša u skladu s kulturnim pravilima zna pravila kodiranja svojstvena datoj kulturi, te je tako cilj nove etnografije bio otkrivanje upravo tih kodova koji generišu kulturna pravila (Frake 1964, 133). Tako što će pronaći veze između nativnih koncepcija i njihovog društvenog ili prirodnog okruženja, smatralo se da će etnograf identifikovati kriterijume koji su relevantni za odluku o tome šta jeste, a šta nije prikladno reći ili uraditi. Ukoliko se ta pravila mogu sistematizovati, kao što je to slučaj sa gramatičkim pravilima, rezultat će biti teorija kulture koja objašnava postupke pojedinaca kao rezultat primene opštih pravila na pojedinačne okolnosti (v. Risjord 2007, 410–413).

Etnonaučnici su preuzeli stanovište F. de Sosira da jezik tvore *implicitna* pravila koja se koriste ali koja korisnici jezika, budući da ih nisu ni svesni, ne mogu biti kadri da artikuliraju: „Dodaćemo da rasuđivanje nema učešća u primeni jezika; da su subjekti jezika u velikoj meri nesvesni njegovih zakona [...] sama proizvoljnost znaka štiti jezik od svakog pokušaja promene. Čak i kad bi bila svesnija no što je, masa ne bi mogla da ga stavi u pitanje. Jer da bi neka stvar bila stavljena u pitanje mora počivati na jednoj razumnoj normi“ (Sosir 1977[1916], 140–141). Ovo stanovište delio je i Boas, koji je smatrao da jezičke strukture imaju važnu ulogu u kulturi, pri čemu su date jezičke strukture utemeljene na nesvesnim zakonima koji upravljaju govorom (v. Feleppa 1986, 244). Kao što pojedinci

nisu kadri, dakle, da opišu gramatička pravila koja leže iza upotrebe sopstvenog jezika, tako nisu kadri ni da opišu emski sistem koji leži iza kulturnog klasifikovanja ili razumevanja stvarnosti, te se zato otkrivanje tog sistema smatralo poslom analitičara, a ne informanta. Jer, da su ljudi svesni funkcionisanja tih kodova, analitičar bi jednostavno mogao da ode i bilo kog pripadnika proučavane grupe upita kojim se kriterijumima služi prilikom definisanja nekog termina, i tu bi analizi bio kraj, te tako analitičar ne bi ni bio potreban. Upravo je to Volas i imao na umu kad je rekao da „pitati govornika da definiše termin nije isto što i dati mu da sam radi komponentnu analizu [...] definicije informanta korisne su samo kao putokaz za taksonomije koje se *mogu* pokazati validnim u paradigmi koja će biti formulisana na osnovu tih i drugih dokaza“ (Wallace 1965, 248). Međutim, upravo ovo „mogu“, „validno“ i „dokazi“ postaću ključna boljka kognitivne antropologije koja je dovela do preispitivanja njenog eksplanatornog kapaciteta, teorijskog, epistemološkog, metodološkog ustrojstva i osnova njenih pretenzija da bude Nauka.

Poput evropske strukturalne antropologije, ciljem kognitivne antropologije – oslonjenom na ideju da je ljudska kognicija utemeljena na određenim pravilima i da stvarnosna organizacija sveta neke grupe odgovara njenoj mentalnoj slici sveta (Žikić 2009, 331–333) – smatralo se upravo pronalaženje tog kulturno kontingentno definisanog reda: deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja, tj. relacionih principa koji uređuju neku pojmovnu shemu. Kao osnovni cilj nove etnografije, postulirano je otkrivanje toga kako ljudi konstruišu svoj svet „iz načina na koji o njemu govore“ (Frake 1962, 74). Drugim rečima, pretpostavljeno je da je upravo jezik, kao organizovani, uređeni i pojedincima zajednički sistem za izražavanje kulturno relevantnih kategorija, taj koji etnografu otvara put da direktno „uđe u glavu domorodaca“¹³⁴ i pronikne u mehanizme kojima oni konstruišu svoj kulturno kontingentni univerzum. „Rigorozni metod“ nove etnografije zasnovan je na ideji da leksička struktura proučavane grupe obezbeđuje dokaze o prisustvu konceptualne kategorije u umu, tj. da su kategorije označavanja objekata izomorfne s kategorijama u konceptualnom univerzumu grupe. To bi značilo da je osnovnim dokazom o postojanju određenih kognitivnih kategorija u umu smatrana činjenica da je određena kategorija imenovana: „Imena su i indeksi onoga što je važno nekim ljudima u njihovoj okolini, i sredstvo otkrivanja načina na koji ti ljudi organizuju svoju percepciju okoline. Imenovanje

¹³⁴ Ovo je aluzija na poznatu Frejkovu rečenicu „Moramo ući u glavu svojih subjekata. To ne bi trebalo da je nemoguć zadatak: naši subjekti su ga i sami ostvarili kad su naučili svoju kulturu.“

je viđeno kao jedan od osnovnih metoda nametanja reda percepciji“ (Tyler 1969, 6).¹³⁵ Pretpostavljajući da „kulturno značajna kognitivna obeležja moraju biti podložna komunikaciji među osobama kroz neki standardni simbolički sistem date kulture [eksplicirano je da će] deljenje ovih obeležja svakako biti podložno kodiranju u društveno najfleksibilnijem, i najproduktivnijem, komunikacijskom sredstvu – njenom jeziku“ (Frake 1962, 5).

Temeljni cilj istraživanja nove etnografije bio je, dakle, da otkrije i razume domorodačke deskripcije i kategorizaciju sveta, za koje se pretpostavlja da su zajedničke grupi i podložne kodiranju u jezik, kako bi stigla do kognitivnih struktura proučavane grupe. Na taj način, kultura je posmatrana kao skup kognitivnih *domena* jedne kulture, a jezik kao fenomen koji „preseca“ sve te domene. Jezik je utoliko posmatran kao put koji omogućava da se stigne do željenog cilja, organizacionih principa koji upravljaju kulturnom klasifikacijom stvarnosti. Budući da su, kako je to istakao Tajler, „metodi klasifikacije potpuno arbitrarni i subjektivni“, te da je „naša (kulturno generisana) percepcija sličnosti i razlika koja određuju šta ide zajedno“, klasifikacije i kriterijume za njihovo ustanovljivanje valjalo je, kako se opaženi kontekst ne bi inficirao kategorijama istraživača, empirijski otkriti a ne apriorno pretpostaviti. Utoliko je pristup kognitivne antropologije, kako bi se dosegla željena objektivnost, bio emski, a kako bi se dosegla željena naučnost, kognitivni antropolozi težili su izgradnji metodologije koja se posmatrala kao jamac intersubjektivne proverljivosti i željene validnosti etnografski generisanih opisa.

¹³⁵ Čini se da je na ovom mestu veoma bitno naznačiti da se, u okviru ovog pristupa, javlja problem neimenovanih kategorija, problem koji je neposredno povezan s pitanjem da li je moguće misliti bez jezika. Ako se rukovodimo de Sosirovom tvrdnjom da osoba koja nema ime za određeni objekat nije u stanju, ili joj je veoma teško, da identifikuje objekte u stvarnom svetu. „[...] naša misao samo je bezoblična, neodređena masa. Filozofi i lingvisti uvek su bili složni da priznaju da bismo bez pomoćnih znakova bili nesposobni da razlikujemo jasno i postojano jednu ideju od druge. Uzeta sama za sebe, misao je kao neka nebuloza, gde ništa nije nužno omeđeno. *Nema unapred ustanovljenih ideja i ništa nije razgovetno pre jezika*“ (Sosir 1977[1916], 195; kurziv moj). Ako je rana etnosemantika dokaze za postojanje kognitivnih kategorija pronalazila u postojanju leksičkih kategorija, onda je više nego jasno da su etnosemantičari sledili Sosirovu tvrdnju da je nemoguće misliti bez jezika, dodajući joj prizvuk funkcionalističkih ideja, na osnovu kojih se tvrdilo da će jedino kulturno značajne kategorije biti imenovane, te otud podložne komunikaciji i da je, kako bismo pronikli u suštinu onoga što jedna zajednica smatra značajnim, nužno osloniti se na proučavanje ovih leksema. Goodenough (1956, 209) je, međutim, još veoma rano primetio da u jednoj kulturi mogu postojati konceptualni sistemi čije kategorije nisu označene leksemama, ali se tim problemom nije dalje eksplicitno bavio, smatrajući – pod pretpostavkom da je kultura homogena i ravnomerno distribuirana – da do konceptata koji nisu leksički objektivizovani možemo doći posredno, preko onih koji to jesu.

4.2. Metodološka obećanja: emski pristup kao jamac naučnosti discipline

Dugo je jasno da je glavni nedostatak antropologije nerazvijeni etnografski metod. Tipologije i generalizacije vrve na sve strane ali je njihov deskriptivni temelj nesiguran [...] Ovakvo stanje neko može iskoristiti instistirajući na tome da mu je draže da bude istoričar ili humanista ili pak može težiti unapređivanju etnografije. Ako se odlučimo za potonje, verujem da modifikacija postojećih generalizacija na osnovu intenzivnog, tradicionalno shvaćenog terenskog rada u jednom ili dva društva nije najbolje rešenje, niti je to sačinjavanje apriornih tipologija koje bi bile primenjene na stare opise [...] Sve kulture se razlikuju u pogledu toga kako klasifikuju iskustvo [...] Ne postoji razlog za pretpostavku da će ukupan skup kategorija 'odgovarati' nekom skupu u drugoj kulturi [...] Da bi se folklorne klasifikacije potpuno razumele, etnonaučna analiza se mora redukovati opis koji teži kulturnoj neutralnosti [...] Jedan od osnovnih principa etnonauke jeste nužnost da se neproizvoljno odrede granice glavne kategorije ili klasifikacionog sistema koji se analizira, tj. da se otkrije kako je u proučavanoj kulturi neki domen omeđen, umesto da se primeni neka spoljna, interkulturalna definicija datog polja. Ako se ovo ne učini, opis unutrašnjeg strukturisanja domena vrlo verovatno će biti nepotpun, ako ne i potpuno pogrešan a korisnost analize u predviđanju klasifikacionog smeštanja novih slučajeva biće narušena.

V. C. Stertivent (Sturtevant 1964, 100-104)

Osnovni razlog zašto je relevantno govoriti o kognitivnoj antropologiji u kontekstu rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije jeste činjenica da je kognitivna antropologija bila eksplicitno zainteresovana da razreši problem etnocentrizma prisutan u disciplinarnim metodološkim raspravama od napuštanja evolucionizma; da izbegne provlačenje proučavanih kulturnih fenomena kroz istraživačev referentni okvir koji bi ih mogao „iskriviti“ za šta je, od boasovske antropologije, služio kulturni relativizam kao svojstvo za postizanje komparativne objektivnosti antropologije; za razrešenje pitanja koliko validni mogu biti etnografski opisi i kako se može gledati na status antropologije kao nauke, pitanje koje je – iako prisutno od vremena njene akademske institucionalizacije – eksplicitno ponovo otvoreno u raspravama o naučnom statusu potonje simboličke/interpretativne antropologije. O pitanjima validnosti etnografskih podataka, uloge dokaza i statusa naučnosti discipline raspravljalo se daleko intenzivnije i sa daleko više optimističkog žara nego u drugim podoblastima, a pre svega s više optimističkog žara nego u okviru teorijsko-metodoloških orijentacija koje su se priklanjale samosvojnoj interpretaciji, neproverljivom, neponovljivom, metodološki nenormiranom tumačenju i razumevanju.¹³⁶ Za Gerca će – nakon što je posle postepenog opadanja samopouzdanja kognitivne antropologije interpretativna antropologija suvereno zauzela antropološki

¹³⁶ Iako se, naravno, sa mnogo „pesmističkog“ ili kritičkog žara o njenom nenaučnom statusu raspravljalo u krugovima „branilaca nauke“ (v. npr. Shankman 1984).

„tron“¹³⁷ – antropologija postati ne „eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već „interpretativna nauka u potrazi za značenjem“ tj. disciplina koja teži „razumevanju društvenih izraza koji na površini deluju zagonetno“ (Geertz 1973, 5), pri čemu validnost interpretacija uvek ostaje upitna što, kako priznaje i sam Gerc, može biti noćna mora za svaku disciplinu koja pretenduje da bude nauka. S druge strane, vođeni inicijalnim optimizmom i samopouzdanjem, kognitivni antropolozi su disciplinu shvatili kao „formalnu nauku“ (Tyler 1969, 7) koja „omogućava da se rad [prethodnih etnografa] ponovi [kako bi se] podigli standardi etnografske deskripcije“ (Goodenough 1967, 1203, cf. Frake 1964, 142–144); „etnonauka podiže standarde pouzdanosti, validnosti i iscrpnosti etnografije“ (Sturtevant 1964, 123). Ako se uzme da su „preokupacije metodologijom simptom ili bolest“ (Jarvie 1961, 23), etnonaučnici su smatrali da je nezadovoljavajuće stanje antropologije simptom metodoloških bolesti, ili barem hibernacije discipline koju su nastojali da ožive, promrdaju i „ponaučne“. Kako, predstavljajući pobude za nastanak kognitivne antropologije, ističe R. Dandrade (D’Andrade 1995, 8-9), različite evropske i američke antropološke škole

„bile su složne – bez potrebe da se to i naglasi – u tome da se *osnovna jedinica naučne analize sastoji od naučenih i propisanih sistema delanja, različito nazvanih ‘običaji’, ‘svojstva’ ili ‘institucije’* [...] Do ranih pedesetih, ova vrsta etnografije postala je ‘normalna nauka’. Od dobrog diplomca socijalne i kulturne antropologije očekivalo se da se vrati s jednogodišnjeg terenskog rada sa temeljnim opisima institucija koji uključuju tehnologiju, ekonomiju, srodstvo, politiku, religiju i magijske prakse proučavanih naroda, i očekivalo se da ove činjenice oblikuje u tvrdnju o tome kako su data društva organizovana funkcionalnim ili strukturnim ili ekonomskim ili psihološkim faktorima. Od dvadesetih do pedesetih, napisane su odlične etnografije o velikom broju društava iz čitavog sveta. [...] Međutim, uspeh je imao svoju cenu. Kako se pojavljivalo sve više i više etnografija, vrednost svake je opadala. Pošto se saznávalo sve više, ideja da jedna škola može pokazati da je baš njen centralni koncept *taj* organizacioni faktor postala je sve manje verovatna. Nije da su pitanja

¹³⁷ Na primer, E. Lič (Leach 1989) je, razmatrajući njegov kulturni status u disciplini, K. Gerca okarakterisao kao kralja-sveštenika američke kulturne antropologije. Isto tako, Dž. Pikok je smatrao da se „nezavisno od toga kako neko ocenjuje Gercov naučni rad, mora prihvatiti ključno mesto koje mu u disciplini pripada. On je od strateškog značaja za ponovno rođenje američke kulturne antropologije koja je, smrću Klakhona i Krebera, već ušla u mračno doba obeleženo prekomernom posvećenošću određenim usko tehničkim ciljevima i bojažljivošću Boasovih naslednika koji su nastojali da održe holističku i humanističku perspektivu. Bez Gerca – ili nekog poput njega – nasleđe Boasa, Krebera i drugih bilo bi prodato za retku kašu“ (Peacock, prema Shankman 1984, 261).

bila rešena i da se ništa novo nije moglo saznati. Stvar je bila u tome da je dodavanje nečeg stvarno *novog* bivalo sve teže. Došlo je vreme za promenu agende.“

Menjajući agendu, novi etnografi su pritom verovali da prethodne etnografije „nisu koristile stroge, ponovljive procedure za identifikovanje jedinica, ne namećući kriterijume koje su proučavanjem kulturama strane“ (Sturtevent 1964, 107). Nova etnografija je stoga gotovo mesijanski obećavala ne samo da će oživeti i osvežiti antropološku produkciju, već da će operacionalizovati i unaprediti etnografski metod, a kulturne deskripcije ili objašnjenja „očistiti“ od istraživačevih predrasuda, učiniti objektivnim, preciznim, intersubjektivno proverljivim i validnim; drugim rečima, da će uspeti da dosegne sve atribute „slike nauke“ na koju se oslanjali (a koji će, navodno, nedostajati potonjoj interpretativnoj antropologiji). U tom smislu, kognitivna antropologija je pretendovala da antropologiju učini „formalnom naukom“ (Tyler 1969, 7).¹³⁸

Kognitivna antropologija začeta je kao idealistički pokušaj proučavanja veze između ljudskog društva i ljudske misli, nastojeći da prouči način na koji ljudi konstruišu ili misle o objektima i događajima koji čine njihov svet (D'Andrade 1995, 1–15). Kultura je viđena kao sistem znanja, verovanja i vrednosti koji postoji u umovima njenih pripadnika kao članova nekog društva, te se tako smatralo da se proučavanjem načina na koji se uspostavljanjaju simboličke i značenjske veze i odnosi u različitim kulturama može istovremeno doći i do načina na koji se odvija usvajanje, prenošenje i oblikovanje elemenata koje nazivamo kulturom (Žikić 2008, 120–121). Oslanjajući se na ideju lingvistike da svaki jezik mora biti proučavan kao jedinstveni strukturisani univerzum, kognitivni antropolozi su smatrali da je kulturu moguće posmatrati analogno jezičkim

¹³⁸ Verovatno nije slučajno to što je Tajler, nekada uveren u to da je od antropologije moguće napraviti „formalnu nauku“, nakon opadanja inicijalnog samopouzdanja kognitivne antropologije, postao deklarisan postmodernista (v. Milenković 2007, 22-24). Kako primećuje G. Gorunović (2011, 37; kurziv moj), „Većina antropologa koje su drugi nazivali (često pogrdno) postmodernistima, eksplicitno su tvrdili da oni nisu postmoderni, niti su to eksperimentalni tekstovi o kojima su diskutovali. Izuzetak je bio kognitivni antropolog Stiven Tajler, jedini koji se u vreme seminara u Santa Feu (1984) i nastanka zbornika *Writing Culture* (1986) otvoreno izjašnjavao kao postmodernista i na afirmativan način pisao o postmodernoj etnografiji kao mogućem, potrebnom i poželjnom, ali nerealizovanom disciplinarnom projektu.“ Ono što je takođe indikativno jeste to što je Tajler napustio ideju „korespondencije sa stvarnošću“ o kojoj će biti nešto više reči kasnije u tekstu, tj. etnonaučnu ideju da modeli (za koje će se ispostaviti da nisu ništa do simulakrum etnografa) nekako treba da budu verni „stvarnosti“ koja se nalazi u „glavama informanata“ (u koju su etnonaučnici bezuspešno pokušavali da uđu). Tajler je pisao: „Svrha ‘evociranja’ umesto ‘reprezentovanja’ je u tome da oslobodi etnografiju od *mimesisa* i neadekvatnog vida naučne retorike koji obuhvata ‘objekte’, ‘činjenice’, ‘opise’, ‘indukcije’, ‘generalizaciju’, ‘verifikaciju’, ‘eksperiment’, ‘istinu’, i slične koncepte koji, osim kao prazne invokacije nemaju nikakve paralele u iskustvu etnografskog terenskog rada niti u pisanju etnografija. (...) U etnografiji ne postoje ‘stvari’ koje će biti objekti opisivanja, prvobitne pojave koje jezik opisa ‘reprezentuje’ kao indeksične objekte za poređenje, razvrstavanje i uopštavanje; postoji diskurs, a ni on nije stvar, uprkos zabludelim tvrdnjama ‘prevodilačkih’ metoda u etnografiji, kao što su strukturalizam, etnonauka [čiji je i sam bivši glasnogovornik] i dijalog, koji nastoje da reprezentuju ili domorodački diskurs ili njegove nesvesne obrasce...“ (prema Gorunović 2011, 40).

sistemima, te tako da svaka kultura mora biti proučena kao jedinstveni strukturisani univerzum. U okviru kognitivne antropologije, kultura je rekonceptualizovana kao ideacijski ili kognitivni sistem koji ne otkriva, već uređuje i daje smisao opaženoj stvarnosti fenomena, događaja, iskustava, itd., to jest, kao sistem ideja ili skup svih kognitivnih oblasti jedne kulture koje se mogu proučavati analogno jezičkim sistemima. Proučavajući odnos jezika, kulture i saznanja (ili „jezika, misli i stvarnosti“) kognitivni antropolozi su nastojali da prilagode svoj metod proučavanom kontekstu, tj. da svoje istraživačke sheme i klasifikacije usklade s klasifikacionim shemama proučavanih, kako bi „naučili njihovo mišljenje“ (Milenković 2010, 51). Pristup nove etnografije je stoga, kako bi etnografije bile objektivne, nedvosmisleno normiran kao emski. Budući da je pretpostavljeno da ni ontološki opipljivi fizički fenomeni ili objekti, a kamoli, na primer, srodničke strukture koje nemaju svoju ontološku egzistenciju, ne mogu biti identifikovani izvan kulturno definisanog konceptualnog sistema, temeljni cilj nove etnografije bila je izgradnja eksplicitne i operativne metodologije koja bi uspela da pronikne u suštinu tuđeg pogleda na svet kako bi se prikazalo kako taj svet izgleda viđen očima *proučavane* grupe. Ako se stvarnost shvata kao proizvod kulturnog konteksta u kojem nastaje, to posledično znači da dve različite kulture mogu imati različite opservacije o stvarnosti ili različite opservacione okvire. Stoga su etnonaučnici smatrali da valja otkriti smisao stvarnosti u odnosu na kategorije i kriterijume koje koriste subjekti proučavanja, a ne unapred pretpostaviti opaženi svet u odnosu na apriorne kategorije antropologa. Zato je od samih začetaka nove etnografije naglašavano da je, ako je cilj proizvodnja objektivnije ili objektivne etnografije, neophodno izgraditi adekvatnu etnografsku metodologiju na osnovu koje bi bilo moguće pojmiti kulturu u njenim sopstvenim okvirima, ne namećući vlastite konceptualne okvire tuđem konceptualnom ustrojstvu.¹³⁹

¹³⁹ Iako, koliko je meni poznato, u novoj etnografiji takav stav nigde nije ekspliciran, verujem da deo idejne zaleđine odgovorne za ovako shvaćenu objektivnost duguje Levi-Strisovom pristupu. Levi-Stros je, naime, pokušao da zasnuje antropologiju kao disciplinu utemeljenu na lingvistici, jednim delom upravo kako bi se razrešio problem „Hajzenbergovog efekta“. Budući da se istraživač nikad ne može potpuno distancirati od svoje kulture, iz koje (manje ili više nesvesno) izvlači pretpostavke, radne hipoteze, metode posmatranja itd., Levi-Stros je verovao da upravo model zasnovan na jeziku najviše odgovara *naučnom* proučavanju jer nam analize jezika omogućavaju da razumemo njegove formativne procese i da predvidimo način njegove primene: „[...] proučavanje pojedinačnog ponašanja usmerava posmatrač koji je i sam pojedinac; ili [kad je reč] o proučavanju kulture, nacionalnog karaktera ili nekog obrasca, posmatrač koji se ne može potpuno odvojiti od svoje kulture ili od kulture iz koje potiču njegove radne hipoteze i metodi posmatranja koji su i sami kulturni obrazac [...] jezik je društveni fenomen; i, od svih društvenih fenomena, njega odlikuje najviši stepen dveju osnovnih karakteristika koje ga čine podložnim naučnom proučavanju. Na prvom mestu, lingvističko ponašanje se nalazi na nivou nesvesne misli. Kad govorimo, nismo svesni sintaksičkih i morfoloških zakona svoga jezika. Dalje, obično nismo svesni fonema koje koristimo da prenesemo različita značenja; i retko smo, ako smo ikad, svesni fonoloških opozicija koje svaku fonemu svode na paket [engl. bundle] diferencijalnih obeležja. Ovo odsustvo svesti opstaje čak i kad postanemo svesni gramatike ili fonemike jezika. Jer, dok je ta

Temeljna pretpostavka nove etnografije bila je, dakle, da su i najkonkretniji fizički objekti, kao i najapstraktniji objekti koji nemaju svoju ontološku egzistenciju, ugrađeni u artikulisani, značenjski sistem koji data kultura stvara, te da se stoga ti objekti ne smeju posmatrati izvan kulturnog/konceptualnog/kognitivnog sistema odgovornog za njihovo oblikovanje i za definisanje njihovog značenja. Stoga, ako je kultura shvaćena kao „sve što neko treba da zna ili u šta treba da veruje kako bi se ponašao na način prihvatljiv njenim članovima“ (Goodenough 1957, 167), etnograf bi morao da pronikne u pravila, principe i kategorije koje stvaraju, koriste i generacijama prenose sami članovi proučavanog društva. Kako? Pitanje *kako* to učiniti, jeste, podsećanja radi, isto ono kobno pitanje otvoreno od *Methodenstreit*-a – o kom će biti više reči u idućem poglavlju – koje se nalazi u srcu rasprava oko objektivnosti, eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa društveno-humanističkih nauka (pa i antropologije). Kognitivni antropolozi su verovali da ključ za rešenje ovog pitanja leži u iznalaženju formalizovanog „metoda“ za koji su tvrdili da jemči pouzdane opise i generiše validne, intersubjektivno proverljive interpretacije. Utoliko, „metodom“ kognitivne antropologije valjalo je dosegnuti „objašnjavačke“ kriterijume naučnosti kao što su ponovljivost, intersubjektivna proverljivost i validnost, pritom usvajajući „razumevačke“ interpretativne strategije koje su „objašnjavačima“ nedostajale.

Počevši od Frejka (Frake 1962), koji je naglašavao da, kao što lingvista ne sme unapred pretpostavljati ništa izuzev toga da se određeni jezik sastoji od morfema, fonema, itd., tako ni antropolog ne sme apriori pretpostaviti nikakve interkulturno uniformne kategorije poput, na primer, religije, već se „i pitanja i odgovori moraju pronaći na terenu“. Dakle, eksplicirajući da se ni pitanja ne smeju postavljati unapred, etnonauka je bila u potpunoj suprotnosti s bihejviorizmom, koji je u datom trenutku posmatran kao empijski isprazna aprioristička ljuštura jer ignoriše šta se dešava „u nečijoj glavi“ a uspešan je utoliko što istraživač unapred definiše stimulus. Međutim, kognitivni antropolozi su smatrali da je u svakodnevnom ponašanju teško odrediti koji od potencijalno bezbrojnih stimulusa motiviše ispitanike na određeni tip ponašanja, te je taj stimulus valjalo otkriti empirijskim istraživanjem a ne apriori ga postulirati. Ako se prisetimo rasprava o mogućnosti iznalaženja, svrsi i eksplanatornosti generalizacija, osvetljenih u poglavljima II i III,

svest samo privilegija naučnika, jezik zapravo živi i razvija se jedino kao kolektivni konstrukt; i čak i naučnikovo lingvističko znanje uvek ostaje razdvojeno od njegovog iskustva kao govornog aktera, jer njegova sposobnost da tumači svoj jezik na višem nivou ne utiče na njegov način govora. Mogli bismo, dakle, reći da se, kad je jezik u pitanju, ne moramo plašiti uticaja posmatrača na posmatrani fenomen zato što posmatrač ne može promeniti fenomen samo time što ga postaje svestan“ (Lévi-Strauss, 1951, 154–155). Pitanje razmene ideja i uticaja u ovom kontekstu je samo naznačeno i zaslužuje razradu u posebnom tekstu posvećenom istoriji discipline.

uočićemo znatne sličnosti. Dok je biheviorizam mogao da se bavi samo opaženom stvarnošću, apriorno pretpostavljajući koji to stimulus uzrokuje posmatrani fenomen, etnonaučni su smatrali da je cilj etnografije upravo *empirijski da otkrije, a ne da unapred pretpostavi* stimulus koji generiše vidljive kulturne fenomene i na koji je dato kulturno ponašanje odgovor. Novi etnografi su bili nezadovoljni tradicionalnim etnografijama, smatrali su ih manjkavim budući da su raniji etnografi – kako su smatrali kognitivni antropolozi – iako su katkad ispravno shvatali da, na primer, ujak, matrilinearnost, patrilokalnost i sl. nisu kulturno univerzalne kategorije, ipak gubili iz vida činjenicu da je širi klasifikatorni sistem srodstva, čiji su oni jedan deo, kulturno podjednako varijabilan, a to je ishodilo nepotpunim, neobjektivnim i etnocentričnim etnografijama.¹⁴⁰ Značaj jezičke uslovljenosti za izražavanje određenih kategorija, u etnonauci je programski prepoznat: prepoznata je epistemološka poteškoća koja može voditi u etnocentrizam i metodološka poteškoća koja je ranije u ranijim etnografijama, iz njihove perspektive, ishodila manjkavim, nevalidnim i, u krajnjoj liniji, nenaučnim etnografijama: etnograf je nužno ograničen idiomatskim i terminološkim resursima sopstvenog jezika imajući u vidu to da se, dakle, čak ni najjednostavnije srodničke denotate ne mogu posmatrati kao kulturno univerzalni koncepti (v. Wallace & Atkins 1960, 76). Apriorno nametanje kategorija istraživača proučavanim fenomenima značilo nametanje jedne apriorne klasifikacione sheme potencijalno beskonačno bogatim kulturnim sadržajima (Kay 1970, 10–11). Stoga etnograf ne sme pretpostaviti unapred da li se ponašanje koje je on sam definisao kao, na primer, religijsko uklapa u neki univerzalno primenljiv interkulturni pojmovni okvir religije (Frake 1964, 114–115), kao što ne sme ni unapred pretpostavljati ništa o konceptualnim poljima ili „domenima“,¹⁴¹ na primer, boja,¹⁴² budući da se za semantičku organizaciju određenog

¹⁴⁰ Priznato je da mogu postojati domeni koji su kulturno univerzalni, ili koji su unverzalniji od ostalih, ali su smatrali da je ovo apriorna pretpostavka koju je, kako bi se izbegla etnocentričnost, nemoguće postulirati unapred, bez empirijskog istraživanja. „Prethodna pretpostavka o univezalnosti domena [...] unosi predrasude i skriva varijabilnost, čije je objašnjenje klasični cilj antropologije“ (Sturtevent 1964, 105).

¹⁴¹ Budući da je osnovni cilj nove etnografije bio da kreira nearbitrarne metode za lociranje „segregata kao bilo kog terminološki izdvojenog skupa objekata“ (Conklin 1962). Kako su verovali kognitivni antropolozi, za razliku od ranijih etnografija za koje su tvrdili da su zasnovane na apriornim konceptualnim kategorijama samih istraživača, kognitivni antropolozi su nastojali da odrede granice klasifikatornih kategorija analiziranog sistema onako kako je domen određen iz perspektive proučavane grupe. Iako su procedure za definisanje domena činile jedan od osnovnih ciljeva i najtežih zadataka nove etnografije, što jeste najveći problem (cf. Sturevant 1964, 105), koji zapravo nikad nije potpuno i adekvatno ostvaren, teorija prototipova, dugo aktuelna u okviru kognitivne antropologije, pretrpela je oštre kritike upravo zbog toga što je ponavljala upravo one greške ranijih etnografija koje je svojom „formalnom“ metodologijom htela da ispravi. Nemoguće je pretpostaviti (osim, a i to samo eventualno, u slučaju boja, pod pretpostavkom da neke frekvencije snažnije nadražuju vidni aparat) neki objekat koji bi poslužio kao „prirodni“ prototip čitave kulturno konstruisane kategorije kojoj pripada. U tom smislu, prototipovi su uglavnom bili dekontekstualizovani, veštački izabrani predstavnici određene kategorije, te tako problem nametanja sopstvenih kategorija istraživanom fenomenu nije otklonjen (v. Žikić 2008, 135–136).

domena jedne kulture nikako ne može unapred pretpostaviti da odgovara konceptualnom ustrojstvu istraživača (v. Conklin 1955). Valjalo bi stoga potcrtati da emski cilj nove etnografije reprodukuje rasprave pokrenute u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, te rasprave koje društveno-humanističke nauke (pa i antropologija), kao otvorene, nasleđuju iz *Methodenstreit*-a. Utoliko, kognitivni antropolozi stali su na stranu „razumevača“ koji su ukazivali da „objašnjenju“ (iz perspektive „branilaca nauke“ shvaćeno kao svojstvo naučnosti) mora *prethoditi* „razumevanje“: da bi smo išta i *opisali*, moramo znati šta opisujemo. Jer *adekvatnost* i „pukih“ *opisa* zavisi od *razumevanja* sistema pravila, vrednosti, normi, itd. koje čini *preduslov* adekvatnog opisa jer data pravila, vrednosti ili norme mogu biti kontekstualno specifične (a ne univerzalizovane na temelju pravila koja potiču iz konteksta istraživača) te ih stoga valja *empirijski* otkriti a ne unapred apriorno pretpostaviti.

Budući da su etnonaučnici smatrali da je nemoguće saznati mnogo o kulturi dok nije poznato na koja pitanja je u etnografskoj analizi potrebno pružiti odgovor, a da je ta pitanja valjalo otkriti empirijskim istraživanjem, smatralo se da su „potrebne *procedure* za otkrivanje šta ljudi nameravaju, koje informacije procesuju kad donose odluke koje ishode kulturno prikladnim ponašanjem. Moramo ući *u glave* svojih ispitanika“ (Frake 1964, 133; kurziv moj). Kako bi se ovaj zadatak i postigao, kognitivna antropologija nije nastojala da se nekakvim mističkim empatičkim razumevanjem – koje je (neo)pozitivistička tradicija delegitimisala kao nenaučnu tehniku – „uživi“ u glave svojih subjekata proučavanja. Etnonaučnici su to nastojali da učine semantičkim razumevanjem koje je, redukujući razumevanje na empatičko, (neo)pozitivistički model ignorisao (v. McCarthy 1972). Kako bi dodatno „ponaučnili“ razumevanje koje se iz perspektive „objašnjavača“ posmatra kao tehnika koja u kontekstu opravdanja generiše neproverljive i neeksplanatorne (= nenaučne) opise, etnonaučnici su nastojali da *formalizuju semantičko razumevanje*, tako težeći da izbegnu ključne optužbe vezane nenaučnost razumevanja koje su, od vremena institucionalizacije društvenih nauka i rasprava o (ne)objektivnosti društveno-humanističkih nauka, od strane „objašnjavača“ stavljane na teret „razumevačima“. Dakle, kognitivni antropolozi su težili da „ponaučne“ semantičko razumevanje, formalizujući rigorozne metode za prikupljanje i analizu etnografske građe, nadajući se da je na taj način moguće eliminisati predrasude istraživača i, u emskom maniru, sistematski otkriti pogled na svet pripadnika istraživane kulture. „Nameravni cilj ovih pregnuća jeste da etnografu najzad obezbedi *javne, ne-intuitivne*

¹⁴² U tom smislu, veruje se da se osnovna struktura nekog terminološkog i kognitivnog sistema ne bi mogla otkriti ukoliko bi se etnograf ograničio na istraživačku strategiju koja koristi veštačke stimulse poput uzoraka boja određenih kulturom istraživača (cf. D'Andrade & Egan 1974).

procedure za uređivanje i predstavljanje posmatranih i pobuđenih događaja *u skladu sa principima klasifikacije ljudi koje proučava*. Ustrojiti etnografsko posmatranje samo u skladu sa kategorijama istraživača zamagljuje stvarni sadržaj kulture: kako ljudi konceptualno organizuju svoje iskustvo tako da ono može biti preneseno od osobe do osobe i od generacije do generacije, [te da otkrije] kako svet izgleda u očima proučavane grupe“ (Frake 1962, 238; kurziv moj), kom je etnografski podaci valjalo da korespondiraju.

Emske strategije korišćene su kao lustrativ od empirijski praznih apriorizama, bilo da je u pitanju biheviorizam ili bilo koji drugi aprioristički i potencijalno etnocentrično postavljen vid univerzalizacije koja se iz (socio-kulturno, istorijski, paradigmatički, lično, itd. kontingentnog) opazajnog konteksta etnografa ili (naučne) zajednice kojoj on pripada uzdiže na opštu ravan. Kognitivni antropolozi se slagali sa „razumevačima“, onda kad su oni „objašnjavačima“ stavljali na teret to da univerzalne hipoteze ili opšti zakoni na kojima počivaju njihova deduktivno-kauzalna objašnjenja (iako u formalnom smislu možda jesu „naučna“) jesu upravo ono što valja otkriti empirijskim istraživanjem. U kontekstu rasprava oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije ovu tvrdnju je posebno važno imati na umu budući da su rasprave objašnjenje/razumevanje, apriorno/empirijsko, etsko/emsko, objektivno/subjektivno itd. sasvim tesno povezane sa opisivanjem, pisanjem, razumevanjem ili objašnjenjem (verovanja, praksi, itd.) živih ljudi, te da antropologija profesionalno za sobom vuče greh (kolonijalističkog) i internalizuje greh (neoimperijalističkog) etnocentrizma. Utoliko, valja imati na umu sve razloge navedene u poglavljima II i III zbog kojih je Boas doveo u pitanje naučnost eksplanatornog okvira evolucionizma i sve razloge zbog kojih se, nakon II svetskog rata, a posebno od sedamdesetih godina u svetu koji se „ubrzano menja“ ova pitanja raspravljaju kao pitanja antropološke metodologije. Kognitivna antropologija je svojim idejama da svaka kultura na osnovu sebi svojstvenih pravila uređuje stvarnost, te da je sva epistemologija etnoepistemologija, doprinela konstituisanju „krize discipline“ u američkoj antropologiji u kojoj su se postepeno objedinili metodološki problemi sa političkim, društvenim kulturnim i istorijskim kontekstima u kojima je disciplina nastala i u kojima je funkcionisala a metodološke debate postale istorizovane, sociologizovane, kulturalizovane i politizovane (v. Mienković 2007, 101-104).

4.3. Metod: komponentna analiza

Pomirenje interesovanja istraživača i objektivnosti pitanje je dugotrajne kontroverze u društvenoj teoriji i svakako se ne svodi samo na problem etskog/ emskog. Njegovo rešenje zavisi od rešenja osnovnih problema u antropologiji u pogledu prirode kulture i metodološkog karaktra discipline.

R. Felipa (Feleppa 1986, 243)

Etnonauka, nova etnografija, kognitivna antropologija, etnosemantika ili etnografska semantika jeste antropološki pravac koji je, dakle, od sredine pedesetih godina XX veka, proučavao terminologiju srodstva, etnobiologiju, etnozoolgiju, etnobotaniku, terminologiju orijentacije u prostoru, načine pripremanja hrane, terminologiju boja, kulturnu konceptualizaciju bolesti, ili bilo koji drugi sistem koji se može posmatrati kao organizovan kognitivni ili ideacijski sistem. Proučavala je sve ono što je, izvan same poddiscipline, nazivano i „pogledom na svet“, „slikom toga kakve stvari jesu, konceptom prirode, sopstva ili društva“ (Geertz 1973, 423). Smatralo se da ne postoji određeni aspekt kulture koji bi morao činiti fokus deskripcije.

Iz perspektive kognitivnih antropologa, projektovanje sopstvenih kategorija na opaženi kontekst bi, empirijski neutemeljenim kategorijama etnografa, mogle kontaminirati stvarni sadržaj proučavane kulture i tako ne samo neutemeljeno redukovati potencijalno beskonačnu šarolikost kulturnih sadržaja, već proučavane fenomene zarobiti u neempirijski (= nenaučni) okvir. Kako je istakao Kej (Kay 1970, 23): „Samo poreklo distinkcije emskog/etskog, fonologija, trebalo bi da pojasni da emskim pristupom rukovodi duh oslobađanja od *pre*drasuda o univerzalnim strukturama kako bi podaci mogli objektivno da se analiziraju ne bi li se otkrile prave univerzalne strukture.“ Međutim, u etnonaučnom metodološkom kurikulumu, recept za sačivanje validne etnografije gotovo je opisao pun krug i vratio se na (neo)pozitivističko redukovanje epistemologije na metodološki algoritam: u pozitivnom smislu, „racionalnost“ kognitivne antropologije viđena je kao da je zajemčena podvrgavanju formalno validnim procedurama koje bi bilo moguće uhvatiti u algoritam, dok je negativni cilj metoda bi usmeren na zaštitu od greški koje bi naučnike mogle odvući od ispravne primene metoda (cf. Toulmin 1977). Ono što je, pak, iscrtavalo osnovnu liniju razlike u odnosu na hempelovski model objašnjenja jeste to što je apriorne, formalne i krute koncepte kojim je baratao hempelov eksplanatorni model – a zbog kojih je i pretrpeo kritike kako u antropologiji, tako i u široj filozofiji nauke – valjalo zameniti konceptima koji bi bili empirijski osetljivi, tj. koji bi se, kako bi se izbegao etnocentrizam i

postigla objektivnost, emskim strategijama generisali u odnosu na „stvarnost“ kategorija kojima su, u svojim kulturno generisanim klasifikacijama, „stvarno u svojim glavama“, baratali proučavani. Uz oslanac na lingvističke tehnike proučavanja jezika, zasnovana je metodologija koja je obećavala da će, ako se primeni na odgovarajući način, proizvesti taksonomije i modele koji bi bili oslobođeni etnografskih predrasuda i koji bi odražavali stvarnost onakvu „kakva ona zaista jeste u umu proučavanog“.

Polazeći od toga da dobra etnografija ne može nastati bez dobre metodološke baze, kognitivna antropologija je stoga obećavala iznalaženje neke vrste metametoda koji će proniknuti u srce kulturne strukture i da će, pritom, unaprediti, rehabilitovati i oživeti celokupnu etnografsku i antropološku metodološku produkciju i generisati pouzdano, proverljivo i opovrgljivo „znanje o znanju“. Kako je to sumirano u istorijskom pregledu teorija i metoda discipline, „Komponentna analiza je etnografima bila privlačna iz nekoliko razloga. Prvo, obećavala je uvođenje strogog metoda sa prikupljanje podataka, njihovu analizu i identifikovanje zanimljivih problema. [...] Kao metod, prednost primene njenih tehnika ležala je u tome što je bila ponovljiva i sistematska. [...] Drugo privlačno obeležje komponentne analize jeste to što je delovalo kao da pruža način da se sistematski i otkrije ‘pogled na svet domoroca’“ (Risjord 2007, 411). Dakle, kognitivni antropolozi su nastojali da ne reše ključni problem objektivnosti antropologije tako što bi izbegli inficiranje tuđe kulture referentnim okvirom etnografa, pri čemu se obećavalo da je distinkciju etno : emsko bilo moguće prevazići formalizacijom metoda.

Smatralo se da je otkrivanje kognitivnog sistema nosilaca određene kulture dostižno i da će etnografska građa biti validna ukoliko se upregnu adekvatne i eksplicitne procedure u kontekstu otkrića: „Budući da enonaučni metod teži otkrivanju kategorizacija koje su kulturno značajne, suštinski je važno da *procedure otkrića* budu odgovarajuće proučavanoj kulturi. Ako etnografija teži da odslikava kognitivni sistem nosilaca kulture, validnost deskripcije zavisi od procedura otkrića. Hipoteze moraju biti proverene u terenskoj situaciji i revidirane ako se ispostavi da se ne slažu s podacima“ (Sturtevant 1964, 111; kurziv moj). Stoga nije nevažno napomenuti to da su, uprkos retoričkoj konstrukciji kognitivne antropologije kao „tvrde nauke“, kognitivni antropolozi – nasuprot „tvrdonaučnim“ idejama da nauku od nenauke odvaja metod koji je nezavisan od predmeta na koji se primenjuje – u praksi smatrali da metod valja prilagoditi predmetu proučavanja. Pritom, ekspliciran je raskid s prethodnom etnografijom budući da se smatralo da ranije etnografije, viđene kao „preetnografije“ (Colby et al. 1981, 426), ni ne mogu biti samerljive s etnonaučnim jer je nemoguće sprovesti „etnonaučnu analizu zasnovanu na podacima koje

su prethodno sakupljeni [...] u skladu s drugačijim procedurama“ (Sturevant 1964, 111). Etnonaučnici su nastojali, dakle, da formulišu operativne metodološke procedure koje bi suspendovale teorijske predrasude i apercepcije istraživača koje bi mogle kontaminirati etnografske podatke, te da ogroman korpus etnografske stvarnosti mogao prouče ili proveriti od nezavisnih istraživača koji primenjuju etnonaučnu metodologiju. To bi omogućilo da svako uklopi svoje parče slagalice u sve potpuniji mozaik proučavane kulture (v. Frake 1964). Na primer, kognitivno orijentisani Derek Friman – neuplašen baukom nesamerljivosti i nezastrašen time da bi na bilo koji način svojim referentnim okvirom mogao inficirati (pretpostavljeno – nepromenjeni) kulturni sadržaj – mogao bi da dopuni etnografske nalaze kognitivno orijentisane Margaret Mid koja svojim referentnim okvirom prethodno isti taj kulturni sadržaj nije kontaminirala, ili pak da njenu građu eventualno proveriti, opovrgne, pronade strukturu njene greške i zameni je novom, boljom, tačnijom i validnijom.

Veoma aktuelan teorijsko-metodološki okvir koji je preuzet iz lingvistike bila je komponentna analiza kao ekstenzija fonemske analize u semantici, primenjivana pre svega u proučavanju terminologije srodstva, koja je smatrana ključem za razumevanje društvene organizacije (v. Wallace & Atikins 1960; Goodenough 1956; 1967). U metodološkom smislu, „termini za srodničke odnose su kulturnim antropolozima bili isto što i pacovi eksperimentalnim psiholozima: mali topli objekti kojima se spremno može manipulirati u otmenim istraživanjima, ali koji su dovoljno slični većim entitetima da bi se opravdala njihova upotreba kao modela procesa koji se odvijaju u širem svetu“ (Wallace 1965, 233). Komponentna analiza trebalo je da omogući „definisanje taksonomskog sistema, tj. da eksplicira pravila na osnovu kojih korisnici termina grupišu različite društvene i genealoške karakteristike u koncepte“ (Wallace 1962, 74),¹⁴³ pri čemu su se etnosemantičari nadali da je

¹⁴³ Osnovna pretpostavka kognitivne antropologije jeste da različite kulture, iz spektra mogućnosti, kao značajne biraju samo deo raspoloživih srodničkih odnosa. U tom smislu, dok se u engleskom jeziku, rođaci egovog roditelja razlikuju samo po rodu, neke druge kulture mogu, kao značajne, izdvajati razlike između majčinog brata i očevog brata, pa tako imati i različite termine za njih. Osnovni cilj komponentne analize bio je otkrivanje pravila za formiranje određenih leksičkih kategorija pomoću kontrasta, tj. potraga za minimalnim jedinicama značenja koje diferenciraju segregate nekog skupa. Termini se se „razbijali“ na sastavne delove kako bi se došlo do emske definicije određenog termina, u ovom slučaju, za srodstvo. Ukratko, neophodno je specifikovati uslove pod kojima će neki termin biti korišćen ili otkriti „šta treba da znam o A i B kako bih rekao da je A B-ov rođak“ (Goodenough 1956, 195). Tako, na primer, ako želimo da specifikujemo kategoriju ujaka, viđenog očima pripadnika posmatrane kulture, to činimo preko komponenata, kao principa koji razdvajaju klase. Prvi korak podrazumevao bi beleženje specifičnih koncepata za koje informanti kažu da nešto denotiraju, da bi se zatim pronašao skup atributa koji bi predvideli šta informanti govore. To bi bilo učinjeno tako što bi se najpre proučile *denotate* i pronašli njihovi zajednički atributi, a potom bi se kontrastirali skupovi *denotata* s denotatama drugih izraza. Na primer, za engleski termin tetka, bilo bi potrebno „izlistati“ denotate poput majčine sestre, očeve sestre, žene majčinog brata, žene očevog brata, itd. Konačni korak čini komponentna definicija šta čini npr. tetku: bilo koji krvni srodnik koji je a) žensko; b) odvojen od ega preko

nju moguće primeniti ne samo na domen srodstva već na svaki leksički domen sa taksonomskom strukturom. „Etnonauka je opšti etnografski metod“ (Sturtevant 1964, 123), a vođeni teorijskom pretpostavkom da svaki pojedinac poseduje unutrašnju kognitivnu predstavu semantičke strukture određenog domena, i idejom da je kultura zajednički, pravilno distribuisan među pojedincima i generacijama prenošen sistem kognitivnih predstava, skladno integrisan i povezan, bilo koji domen kulture mogao bi istraživača odvesti do relevantnih podataka.¹⁴⁴ Tvrđilo se da je primenom komponentne analize moguće proučiti „kulturni paket“ neke grupe – subjektivne procese učenja pravila određene kulture – ili „čistu kogniciju“ učiniti eksplicitnim objektom analize. Kognitivni antropolozi su verovali da je tako mehanizme koji generišu znanje proučavanih moguće osvetliti na način na koji bi bio prihvatljiv samim *proučavanima* i, što je najvažnije, da će

dva stepena genealoške distance; c) nije linearni; d) pripada starijoj generaciji; i e) nije povezan sa egom bračnom vezom. Ukoliko bi se se promenila stavka a) pol: dobili bismo ujaka; b) stepen: babatetku, c) babu, d) nećaku, e) ženinu tetku ili muževljevu majku, čime se, smatralo se, može proveriti adekvatnost komponentne analize (v. Goodenough 1956; 1967; D’Andrade 1995, 16–28).

¹⁴⁴ Tako je, na primer, u okviru nešto kasnije kognitivne antropologije, proučavajući američki model braka, Naomi Kvin došla do zaključka da njeni informanti, govoreći o braku, zapravo istovremeno govore i o mnogobrojnim drugim modelima kojima se služe kako bi razumeli sopstveni brak: od modela razmene do modela ličnosti i ljudskih prava (v. D’Andrade 1995, 169–172). Isto tako, izgrađivani kvantitativni, statistički, (navodno) objektivni, kumulativni i intersubjektivno proverljivi modeli multidimenzionalnog skaliranja kojim bi se odgovorilo na pitanje da li tipični predstavnici kulture u svojim glavama imaju „slične“ mentalne slike. Tvrdeći da je njihov model univerzalno primenljiv na svaku situaciju koja zahteva poređenje pojedinaca ili grupa, na sve domene (apstraktne i konkretne), kao i da metod generiše mnoge predikcije o ljudskom ponašanju podložne testiranju, Romni i Mur su takođe nešto kasnije nastojali da „demistifikuju kulturu“, tvrdeći da „tipični predstavnici kulture imaju slične ‘slike’ u svojim glavama. Dok se „sličnost slika“ merila kvantitativno, „tipični“, „predstavnik“ i „kultura“, a zajedno sa tim i cela sintagma, ostaju poprilično magloviti (v. Romney and Moore 1998). Oda *omnia in numero et mensura* kvantitativnoj antropologiji koja se, uz bogat osvrt na teorijsko–metodološku istoriju prirodnih i (u manjoj meri) društvenih nauka, zalaže za metodološki monizam, može se naći kod Romnija (Romney 1989). Romnijev rad eksplicitno ustaje protiv interpretativnih pozicija koje odbacuju potragu za regularnostima u društvenom svetu, a oslanja se na ideju da je izvođenje istinitosnih, opštevažećih zakonitosti u društvenim naukama moguće ukoliko se otkriju osnovni principi ponašanja koji bi bili validni u bilo kojoj kulturi i bilo kojem vremenu. Iako društvena nauka po Romnijevom mišljenju ne treba da bude „scijentistička“, ona mora težiti izgradnji modela za razumevanje kulturnih pojava koji bi pomogli pri razumevanju ljudskog ponašanja i doprineti akumulaciji znanja kulturne antropologije. Osnovni cilj jeste primena naučnog metoda i izgradnja modela kako bi se formirale teorije viđene kao slike stvarnosti i utemeljio korpus pouzdanog i validnog znanja, pri tom suspendujući predrasude istraživača preko sistematskog obraćanja pažnje na uzroke greški, očekivanja istraživača, testove pouzdanosti i proveravanje rezultata od strane nezavisnih istraživača.

Tako je, na primer, Romni koristio jednostavnu vežbu kako bi demonstrirao „psihološku realnost“ kognitivnih struktura domena životinja, za koju se pretpostavlja da su izomorfne sa shemom multidimenzionalnog skaliranja. Osnovna hipoteza, za koju tvrdi da je dokazana multidimenzionalnim skaliranjem, jeste da je „jačina povezivanja različitih životinja obrnuto proporcionalna njihovoj međusobnoj distanci na euklidovskoj reprezentaciji“ i da „to povezivanje pokazuje da ljudi asociraju kognitivno slične objekte snažnije nego kognitivno udaljene objekte“. Prevedeno na običan jezik (pod čime ne podrazumevam nenaučnost), on je tvrdio da što su životinje sličnije po izgledu, to su prostorno bliže kako u njegovoj shemi tako, pretpostavlja se, i u umu. Još prevedenije: ako pomislimo na konja, veća je verovatnoća da ćemo se posle toga setiti mazge, zebre ili magarca, nego, recimo, zlatne ribice, noja, merkata ili lenjivca. Iako „zapaokovne“ u komplikovanu retoriku i još komplikovanije grafičke prikaze, tabele, kvantitativna poređenja, skale, procenite i ostale „naukolike“ sheme, obično se ispostavlja se ove sheme svode na „zakone Mikija Mause“ i konstatacije da je nebo plavo, a sunce žuto (ili da nam se barem tako čini).

komponentna analiza omogućiti da se uvedu standardi strogosti u etnografskoj deskripciji te da se rad drugih etnografa ponovi ili njihovi rezultati provere, pod uslovom da je sproveden, iz njihove perspektive, metodološki normirano, u skladu sa „eksplicitnim procedurama otkrića“ (Sturtevant 1964, 112). Ukratko, tragalo se za skupom pravila koji bi nedvosmisleno pokazali koji to kriterijumi odlučuju da li određeni termin može biti primenjen na određeni objekat (objektivno postojeći ili kulturno konstruisani). Kao test validnosti uzimala se tačnost s kojom analiza predviđa dato imenovanje: ako se dati termin može koristiti da predvidi koji će termin biti iskorišćen za neki objekat, to se smatralo dovoljnim da opravda datu analitičku konstrukciju. Neki su novu etnografiju smatrali i disciplinom koja će pružiti kauzalna objašnjenja istraživanih fenomena, pretendujući da objasne kulturne fenomene tako što bi ih locirali u teorijski rekonceptualizovani stimulus – kogniciju. Budući da se sva kultura može posmatrati kao proizvod i/ili refleksija kognitivnog sistema proučavane grupe, to bi istovremeno značilo da se kultura može objasniti kao rezultat delovanja kognitivnih sistema, a kulturna promena kao odgovor na promenu u okviru kognitivnog sistema (v. Rose 1968). Kognitivna antropologija viđena je kao disciplina koja bi mogla da proverava svoje procedure i nalaze, da proizvede kumulativno znanje ili čak da ustanovi kauzalnu prirodu kulture u odnosu na kogniciju (cf. Rose 1968) i generiše visoko prediktivne modele (cf. Romney et al. 1972).¹⁴⁵ Međutim, etnonaučno objašnjenje nije viđeno kao *puko predviđanje* toga kako će se pripadnici proučavane zajednice ponašati, već kao razumevanje kulturno generisanih pravila ponašanja: „zajedničkog koda koji je sačinjen od skupa pravila za društveno prikladnu interpretaciju poruka“ (v. Fraake 1962). Predviđanje je bilo metod *provere* dobijenih podataka. U ovom pogledu, eksplanatorni model kognitivne antropologije bio je dosledno veberovski.

Adekvatnost analize ispitivala se, pak, u suštini prilično trivijalnim, ne previše formalnim i po svojim pretpostavkama – a uprkos etnonaučnim emskim obećanjima – esencijalističkim tehnikama. Na primer, Frejk je predlagao da analitičar (pod pretpostavkom da je shvatio šta je ispravno, a šta je neispravno) informantima postavlja neprikladna pitanja. Tipičnim kanalima za proveru adekvatnosti analize – koju može izvršiti Frejk, njegov saradnik, učenik, učenik njegovog učenika ili bilo ko ko je ovladao istraživačkom

¹⁴⁵ Jedan od takvih „visoko prediktivnih“ modela, generisan 108 (slovima: sto osam) godina po objavljivanju Dirkemove *Studije o samoubistvu* bio je, na primer, u okviru nešto novije kognitivne antropologije ustanovljen metod „merjenja kulturne konsonance“, kao „kvantitativnog rezultata koji pokazuje koliko se dobro pojedinačno znanje uklapa u obrazac zajednice“. Tako je 2005. godine izneto predviđanje [sic!] da će pojedinci koji se, prema ovom modelu, najmanje uklapaju u zajednicu „najčešće patiti od stresa i pratećih zdravstvenih tegoba“ (Blount 2011, 22).

metodologijom (pod pretpostavkom da je objektivnost analize zajemčena zahvaljujući navodno operacionalizovanoj i formalizovanoj metodologiji koja suspenduje kontaminaciju činjenica od strane istraživača) – Frejk je smatrao je dužinu odgovora informanta, konzistentnost odgovora među različitim informantima, kao i druge neverbalne aspekte poput smeha, mrštenja ili podizanja obrva (pod pretpostavkom da su kultura i kognitivni sistemi ravnomerno distribuirani među pojedincima, da se kultura ne menja, da informanti ne lažu, da je neverbalno ponašanje kulturno univerzalno i/ili razumljivo, itd.). Tako, na primer, ako nekom Englezu postavimo pitanje: „Kakva je ovo stolica?“, odgovor će biti kratak, a izraz lica će verovatno ostati nepromenjen. Međutim, ako mu postavimo pitanje „Da li je ova stolica seksi?“, odgovor će otkriti neprikladnost pitanja, a pritom i eventualno usmeriti na neke druge kulturno relevantne teme (v. Frake 1964, 143–144). Da postoji suština „englestva“ i „neprijatnost karakteristična za Engleze“ čini se da se pretpostavljalo. Na sličan način, Keju je kao test validnosti služilo posmatranje reakcija na određeno ponašanje nekog člana date zajednice, verujući da će kognitivni model predvideti koje će radnje biti smatrane prikladnim u određenoj situaciji (v. Kay 1970, 18).

Međutim, činjenica da je moguće s velikom tačnošću predvideti neki fenomen, ne garantuje ujedno i da je dati fenomen i objašnjen ili da smo razumeli šta se zaista dogodilo, kako je to postalo jasno kritikom pozitivističkog modela „predviđanja-kao-objašnjenja“. Da bi predviđanje nosilo sa sobom ikakvu eksplanatornu snagu, nužno je *prethodno razumeti*, na primer, uočene statističke korelacije, kako su „razumevači“ iznova ponavljali kritikujući „objašnjavače“. Upravo nužnost hronološkog primata razumevanja u eksplanatornom okviru je ono što je Vinča nagonilo da – ustajući protiv Veberove tvrdnje da „naše ‘razumevanje’ konteksta uvek mora biti *provereno* metodom kauzalnih korelacija“ – istakne da „nekog ko interpretira magijske rituale određenog plemena kao promašenu naučnu aktivnost, neće ispraviti statistički podaci o tome šta će pripadnici plemena u različitim prilikama najčešće raditi“ (Winch 1970, 7), te što će Gerca nagoniti da – makar i po cenu napuštanja antropologije kao „nauke“ – zagovara „*interpretativno objašnjenje*“ koje „*jeste vid objašnjenja*, a ne samo nadahnuta glosografija“ koje usmerava pažnju na to šta ustanove, radnje, predstave, iskazi, događaji, običaji, svi uobičajeni predmeti društveno-naučnog interesovanja, znače onima čije su to ustanove, radnje, običaji itd.“ (Geertz 1983, 22). Ako, naime, na Veberovom tragu, tvrdimo da se validnost razumevanja ponašanja koje se nastoji objasniti ustanovljuje time da li smo kadri da formulišemo statističke regularnosti na osnovu kojih bismo mogli da *predvidimo* šta će ljudi u određenim okolnostima raditi, ovako ustrojenom eksplanatornom modelu je sasvim moguće na teret staviti primedbu da

iznalazjenje, pa čak i visoko prediktivnih, generalizacija o ljudskom ponašanju *ne* znači i da smo zaista *razumeli* šta ti ljudi rade. Što je bio cilj kognitivne antropologije zbog kojeg je i valjalo izgraditi „formalnu“ nauku koja bi generisala validne opise.

Kognitivni antropolozi su nastojali da „uđu u glavu“ svojih subjekata. Verovali su da se istinitosna vrednost interpretacija mora utvrđivati u odnosu na korespondenciju sa „stvarnošću“ koja postoji „u glavama“ informanata: „Od adekvatnih rešenja za objašnjenje sirovih vidljivih podataka, ‘*ispravno*’ je bilo ono koje je najbliže kodiranju ili rešenju do kog je *sam domodac* došao. Tako je etnonauka počela sa gotovo mesijanskim zanosom kako bi rešila problem etnografske validosti“ (Colby et al. 1981, 427; kurziv moj). Međutim, kobno pitane *kako* ući u nečiju glavu, ostalo je zjapeći otvoreno. Kognitivni antropolozi su nastojali da formalizuju kontekst otkrića – i to u vreme kad je snažna teza o racionalnosti odavno napuštena i kad je postalo jasno da ne postoji recept za dobru hipotezu – nadajući se da će algoritam u kontekstu otkrića zajemčiti objektivnost istraživača, generisati od predrasuda očišćene opise i obezbediti intersubjektivno proverljivi etnografski opis. Međutim, pitanje *kako* proveriti opise ili interpretacije – pitanje koje je, kao predmet spora „razumevači“ nasleđuju iz vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka – ostalo je takođe zjapeći otvoreno, a u kontekstu eksplanatornosti i naučnog statusa kognitivne antropologije prelamaće se kroz distinkciju etsko : emsko.

4.4. Emsko/etsko kao spor oko naučnog statusa (kognitivne) antropologije

Pre deset godina [...] i tokom čitave decenije, obećavano je da će nas etnonauka odvesti u srce kulturne strukture. Ali kako smo zakoračili u sedamdesete, nestali su članci o folklornim klasifikacijama koji su pre nekoliko godina ispunjavali časopise. Šta se dogodilo sa etnonaukom? [...] Gotovo petnaest godina, kognitivni antropolozi su pratili ‘Novu etnografiju’ dokle ih je ona vodila. U poslednjih barem pet godina, postalo je očigledno da to nije bilo previše daleko – mesijanska obećanja ranih rasprava nisu ostvarena. ‘Novi etnografi’ nisu uspeli da se pomaknu od analize veštački pojednostavljenih i omeđenih (a obično banalnih)¹⁴⁶ semantičkih domena, što je obeshrabrilo i one izvorno verujuće. Etnonauka gotovo da je ubila sebe od dosade.

R. Kizing (Keesing 1972, 299; 307-308)

Posle petnaestak godina entuzijazma pobuđenog verom da model preuzet iz lingvistike može poslužiti kao metametod za „štimovanje“ teorijsko-metodološkog okvira

¹⁴⁶ Etnonaučnici su tvrdili da je jedan od osnovnih doprinosa kognitivne antropologije to što je pokazala kako su i najmanji delovi kulture neverovatno kompleksni, kao i koliko su kompleksni sistemi ljudske kognicije. Utoliko je opažena složenost etnonaučnike odvela proučavanju pojedinačnih kognitivnih i leksičkih domena, što je, povratno, ishodilo optužbama za trivijalizaciju (Kay 1970, 12).

discipline i unapređivanje celokupne antropološke produkcije ili kao siguran emski recept za „ulaženje u glavu domorocima“, usledile su sve ozbiljnije kritike, koje su stizale kako od kolega metodologa antropologije, tako i od samih kognitivnih antropologa. Ako se priklonimo starom antropološkom uputstvu da se mora voditi računa o eventualnom jazu između onoga što informanti govore da čine i onoga što zaista čine, tj. o mogućem raskoraku između deklarativnog i stvarnog ponašanja posmatranih subjekata, čini se da se nameće naravoučenije da ta razlika nije ništa manje primenljiva ni kad je reč o samim istraživačima, imajući u vidu raskorak između proklamovanih metodoloških procedura novih etnografa i njihove stvarne primene. Iako, naravno, nije greh nadati se. Pitanje je utemeljenja i svrhe nade. Naime, iako je nova etnografija isprva izazvala talas oduševljenja, obećavajući eksplicitne, egzaktne, formalne procedure u kontekstu otkrića čini se da su se, u stvarnosti, novi etnografi – kao i sav „normalan svet“ posle ublažavanja teze o racionalnosti nauke u okviru koje kontekst otkrića može biti i san pod uslovom da se na taj način generisana hipoteza podvrgava proveru u kontekstu opravdanja, ništa drugačije od Gercove tvrdnje da „ćeš ili uspeti ili nećeš“ da interpretiraš neki fenomen – „kao prilično nadareni i pažljivi etnografi zadubili u tuđe kulturne svetove. Oni su *naučili* kulture primenjujući sve svoje moći intuicije, nevrbalne komunikacije, učenja jezika, pokušaja i pogreški i duboke lične posvećenosti. Sistematske procedure pre su se koristile da se *testiraju* kulturni opisi nego da se do njih stigne, iako su Frejk i ostali govorili o *retrospektivnoj* mogućnosti sistematskog otkrića kroz strogo otkrivanje“ (Keesing 1972, 304). Međutim, postavlja se pitanje – kako su etnonaučnici ove opise testirali? Šta je služilo kao temelj provere iskaza kognitivne antropologije, poddiscipline koja je sa toliko optimističkog žara pretendovala da izgradi metod koji bi pružio temelj za proveru validnosti etnografija i antropologiju učinio Naukom?

Jedan od problema je bio i taj što su etnonaučnici sebi postavili dva različita cilja i dva različita kriterijuma provere iskaza. S jedne strane, jedan, dosledno veberovski cilj, bio je „*strukturna* validnost“, dok je drugi cilj označen kao „*psihološka* validnost“ (cf. Wallace and Atkins 1960). Kad je reč o „strukturnoj validnosti, trebalo je specificovati uslove pod kojima će neki termin biti korišćen (gudinafovski rečeno: šta moramo znati o A i B kako bismo rekli da je A B-ov rođak). Volas je razliku između strukturalne i psihološke validnosti potcrtao na sledeći način: *strukturna* validnost podrazumevala bi da „ukoliko mi pokažete bilo koji par osoba u ovoj zajednici, i kažete mi nešto o svakoj od njih, ja mogu da predvidim da li će se one smatrati srodnicima ili neće, kao i koje će termine koristiti da referišu jedna na drugu“ (Wallace & Atkins 1960, 76). Tragalo se, dakle, za skupom pravila i

kriterijuma na osnovu kojih bi se moglo odlučiti da li se određeni termin može primeniti na neki objekat, a kao provera validnosti analize viđena je tačnost s kojom ona predviđa dato imenovanje. Ako bi se ovi kriterijumi mogli iskoristiti da se predvidi koji će termin biti korišćen za neki objekat, analiza bi bila smatrana ispravnom. U tom je smislu bilo veoma primamljivo pretpostaviti da kognitivna pravila moraju na neki način biti predstavljena, a kao sredstvo predstavljanja tih pravila viđen je jezik. Prepoznavanje kognitivnih pravila koja vode određenoj vrsti kulturnog ponašanja smatrano je, na Veberovom tragu, nekom vrstom kauzalnog objašnjenja vidljivih kulturnih praksi. Dakle, kognitivni antropolozi – vođeni „slikom nauke“ u okviru koje je stepen eksplanatorne moći povezan s mogućnostima generisanja kauzalnih objašnjenja i prediktivnih modela – nastojali su da pronađu kognitivna pravila koja određenu vrstu ponašanja čine smislenom, te se otud smatralo da će otkrivanje pravila koja usmeravaju ljudsko ponašanje osnažiti sposobnosti etnonauke da, do određene mere, ljudsko ponašanje i predvidi, i kroz ovakvo predviđanje, svoje nalaze i proveri. Utoliko, eksplanatorni okvir gotovo da skrojen po modelu „interpretativnog objašnjenja“, „razumevajućeg objašnjenja“ ili „eksplanatornog razumevanja“, za koji je Veber tvrdio da je svojstven društveno-humanističkim naukama: „To što za interpretaciju postoji visok nivo dokaza, po sebi ne dokazuje ništa o njegovoj empirijskoj validnosti. Pre će biti da, u meri u kojoj je to moguće, naše ‘razumevanje’ konteksta uvek mora biti provereno metodom kauzalnih korelacija pre nego što jedna tako ‘očigledna’ interpretacija ne postane ‘razumevajuće objašnjenje’“ (prema Apel 1987, 131). Prema Apelovom mišljenju, Veberova koncepcija objašnjenja, tj. zahtev da se interpretacije provere putem „metoda kauzalnih korelacija“ jeste ništa do prefiguracija (kasnije suženog) Hempelovog argumenta u prilog modela nomološkog kauzalnog objašnjenja, modela svojstvenog idejama Jedinstva nauke (*ibid.*). Nakon potonje kritike komponentne analize, Veberovim i instrumentalističkim putem, u čijem eksplanatornom okviru model ne pretenduje na korespondenciju sa stvarnošću s nečim „izvan“ sebe samog, krenuo je na primer, Volas (Wallace 1970, 152) tvrdeći da „terminologija srodstva može biti samo sredstvo prepoznavanja, kao što su to sistemi mere i težine, čija korisnost pre zavisi od unutrašnje koherentnosti nego od toga kako se slažu s društvenim sistemom.“ Na ovom mestu bi valjalo potcrtati to da su kvalitativno iste rasprave vođene onda kad se raspravljalo o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu strukturalne antropologije, onda kad se postavilo pitanje „stvarnosti“ na koju se oslanja ili koju pretenduje da objasni strukturalna analiza (npr. Thomas 1976). U kontekstu rasprava o „stvarnosti“ strukturalne antropologije, pragmatizam sličan strukturalnoj validnosti, zastupao je, na primer, P. Koz

(Caws 1974) kad je, raspravljajući o distinkciji između reprezentacionih, operacionalnih i eksplanatornih modela, tvrdio da se oni „ne *smiju* izjednačavati jer su operacionalni modeli mentalne strukture u glavama domorodaca, dok je eksplanatorni model mentalna struktura u glavi Levi-Strosa [...] Naučnikov reprezentacioni (tj. eksplanatorni) model, teorija koju on konstruiše da bi objasnio podatke i njihove veze, jeste taj koji sistemu dodeljuje objektivnu strukturu. A upotreba reči ‘dodeljuje’ sasvim je namerna budući da bi bilo posve tačno reći da sistem nema objektivnu strukturu sve dok se ne konstruiše eksplanatorni model“ (*ibid.* 5; 7). Iz ove perspektive pitanje „stvarnosti“ sasvim je nevažno, budući da model ne pretenduje na korespondenciju sa stvarnošću, već model (bio on kultura, idealni tip, gramatička struktura ili nešto četvrto) služi kao heurističko i eksplanatorno sredstvo „u glavi“ analitičara. Međutim, kao otvoreno ostaje pitanje provere rezultata generisanih modelom. S druge strane, suprotno mišljenje u raspravama u kontekstu „stvarnosti“ strukturalne antropologije drži, na primer, F. A. Hanson, koji tvrdi da je ovakav vid rasprava u antropologiji od ključnog značaja budući da nas one nagone da se „pažljivo zapitamo o temeljnim pitanjima u disciplini: o prirodi fenomena koje proučavamo i o prirodi našeg znanja o njima“ (Hanson 1976, 323). Hanson smatra da Kozovo stanovište ima apsurdne implikacije budući da bi nas ovakvo stanovište dovelo do zaključka da „u nedostatku našeg eksplanatornog modela [...] Krou i Omaha srodnički sistemi ne postoje objektivno“, te da bi eksplanatorni „model morao postojati pre strukture na koju se odnosi“ (*ibid.* 324). On, dakle, tvrdi da strukture objektivno postoje pre nego što istraživač formuliše svoj eksplanatorni model, koji strukturama valja da korespondira. Komentatori istorije metodoloških rasprava u disciplini su razmimoilaženje između stanovišta da su modeli heurističko ili eksplanatorno sredstvo „u glavi“ istraživača i stanovišta da bi modeli valjalo da korespondiraju stvarnosti čak uporedili s Kunovom „osnovnom tenzijom‘ između naučnog nametanja strukture stvarnosti i njenog cilja da se otkrije objektivna istina o stvarnosti“ (Feleppa 1986, 246).

Od „strukturalne validnosti“ nešto ambiciozniji cilj metoda komponentne analize bila je „psihološka validnost“ kao neka vrsta simulacije mentalnih procesa proučavanih, tj. pronalaženje kriterijuma koje koriste sami govornici nekog jezika da bi određeni termin upotreбили za označavanje određene pojave, objekta i sl.. Psihološka validnost podrazumevala bi da „ukoliko mi pokažete bilo koji par osoba u ovoj zajednici, i kažete mi nešto o svakoj od njih, ja mogu da predvidim da li će se one smatrati srodnicima ili neće, kao i koje će termine koristiti da referišu jedna na drugu“; pri čemu su „*informacije kojima se služim iste one koje oni koriste* prilikom odlučivanja o tome da li su u srodstvu i kojim bi

terminima trebalo da referišu jedni na druge“ (Wallace 1965, 232; kurziv moj). Drugim rečima, psihološka validnost je podrazumevala isto što i strukturna validnost, ali joj je pridodata ambicija da se otkriju kriterijumi po kojima sami domoroci „stvarno“ klasifikuju fenomene. Ako bi ovi „stvarni“ kriterijumi bili pronađeni, eksplanatorna moć komponentne analize – kao sistematske, pouzdane tehnike za otkrivanje onoga što se nalazi „u glavi“ proučavanih, za razumevanje njihovih mentalnih aktivnosti i misli, za usvajanje njihovog načina rasuđivanja, mišljenja i klasifikovanja opažene stvarnosti – bila bi smatrana više nego potvrđenom.

Međutim, uspeh predviđanja korišćenja nekog termina nije se mogao smatrati dovoljnim uslovom koji bi pokazao da je analitičar stigao do razumevanja koje se posmatra kao nužni preduslov objašnjenja, niti da govornik nužno koristi istovetnu klasifikatornu shemu kao i analitičar. S jedne strane – kao što je to slučaj sa svim prefiguracijama i derivatima hempelovskog objašnjenja koji postuliraju neki univerzalni zakon kao temelj iz kog se dedukuje eksplanans, a koji svoju validnost ustanovljuju tako što se tvrdi da se njihova primena potvrđuje činjenicom da je neko ponašanje *predviđeno* – ako posmatrano ponašanje nije *unapred*, u skladu sa prethodnim znanjem ili razumevanjem, interpretirano kao određena vrsta ponašanja (npr. racionalno delanje) ostaje nejasno *zašto* se dati model može primeniti na dato ponašanje (v. Turner 2013). Bio on idealni tip, „stvarna“ gramatička/kulturna struktura ili neki drugi eksplanatorni model „u glavi“ istraživača. S druge strane, „Iako neko može videti emske analize (imajući u vidu njenu pretpostavku o tačnom prevodu) kao oslobođenu tereta tumača, osnov ove vere je nejasan, pogotovo ako se ima u vidu pretpostavka da je moguće odslikati semantičko-kulturni supstrat“ (Fepeppa 1986, 245). Otuda je na scenu stupio problem neodređenosti kriterijuma komponentne analize koji, u kontekstu rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu kognitivne antropologije, distinkciju naučno : nenaučno raspravlja kroz prizmu emsko : emsko, koje se čita i kao naličje distinkcije objektivno : subjektivno ili „stvarno“ : „nestvarno“. Na primer, koja je „esencijalna“ kognitivna razlika koja u taksonomskom razvrstavanju četinara razdvaja jelu od bora? Veličina? Vrsta, boja ili struktura kore? Tip iglice? Boja iglice? Nešto deseto? Na takvo pitanje je teško dati odgovor, ali se to smatra odgovorom koji mora biti dat unapred, ako bilo koja semantička analiza želi da tvrdi da je nešto više od ploda analitičareve mašte (v. Burling 1964). Nešto kasnije, Gudinaf je sam priznao da u strukturnom ustrojstvu komponentne analize postoji nerešiv problem: iako Gudinaf taj problem nije na taj način direktno formulisao, kao osnovni nedostatak ovog tipa analize viđen je problem filozofiji nauke poznat kao subdeterminacija teorija

činjenicama (v. Feyerabend 1962; Zorić 2006; cf. Sindelić 2011). Drugim rečima – da (li) za svaku teoriju postoji, sa njom nespojiva, suparnička teorija koja je evidencijalno ekvivalentna (v. npr. Njutn Smit 2002[1981], 49–53). Gudinaf je time priznao da je – kao što je to slučaj sa svim subjektivnim interpretacijama, bilo da ih nazivamo „podrobnim opisom“ ili komponentnom analizom – moguće konstruisati više od jednog validnog modela zasnovanog na istim podacima, poteklim iz jednog semantičkog domena, zaključujući da mogućnosti komponentne analize da pronikne u kognitivni svet proučavanih moraju ostati pod znakom pitanja (Goodenough 1969, 256). Što je priznanje koje je kognitivnu antropologiju lansiralo natrag u orbitu rasprava oko validnosti potencijalno nebrojenih interpretacija, pokrenutu u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka koja i dalje antropološku zajednicu para na suviše kruto suprotstavljene „objašnjače“ i „razumevače“.

Dakle, u kontekstu otkrića svakako nisu postojale, niti su zapravo ikako i mogle da postoje, formalne tehnike za otkrivanje nepoznatog kulturnog sadržaja niti je bilo moguće formalizovati emske strategije koje bi suspendovale istraživačev identitet i blokirale „inficiranje“ nepoznatog kulturnog sadržaja etskim kategorijama tj. – interdisciplinarno razumljivim jezikom iskazano – blokirale učitavanje značenja. *Predviđanje* se ne može uzeti kao jamac validnosti razumevanja. Ako nema formalnih procedura u kontekstu otkrića – a imajući u vidu pretenziju etnonauke da korespondira „stvarnim“ kognitivnim mapama „u glavama“ proučavanih, na temelju čije „stvarnosti“ bi etnografski opisi bili validni ili istiniti – postavilo se pitanje na čijoj se kognitivnoj mapi temelji etnografska deskripcija i generiše komponenta analiza? Na kojoj i čijoj „stvarnosti“ se ona temelji i u čiju su (ako su u ičiju) glavu kognitivni antropolozi ušli?

Isti tip rasprave biće aktuelan i u debati o „stvarnosti“ koju opisuje ili na koju se oslanja strukturalna analiza: na primer, „ako neke strukture u antropološkom modelu ne mogu da se pripišu domorodačkom umu, na čijem onda umu počiva objektivno postojanje strukture?“ (Hanson 1976, 323). Ukoliko bi „psihološki realna“ deskripcija kognitivnog sistema proučavanih bila ona koja predstavlja simulaciju sveta onakvog kakvim ga vidi proučavani, a „strukturalna realnost“ simulakrum koji je „stvaran“ etnografu, ali koji *ne mora* nužno biti „stvaran“ i posmatranim subjektima, verujem da se vraćamo na pitanje „za koga opisi [treba da budu] istiniti, a etnografije pouzdane?“ (v. Milenković 2003, 25–46). Nije potrebno napraviti veliki korak i zaključiti da je postmodernističko pitanje odnosa znanja i moći provocirano i neuspehom „najboljeg pokušaja“ da se antropologija kognitivističkom disciplinarnom epizodom uspostavi kao „prava“ nauka. Da li stoga u

kontekstu rasprava pokrenutih kritikom kognitivne antropologije zatvaramo krug susrećući se s kritikama upućivanim potonjoj interpretativnoj antropologiji, koja je iz perspektive „branilaca nauke“ viđena kao nenauka koja generiše „konstruisano razumevanje konstruisanog stanovišta konstruisanih nativaca“ (Cranpanzano 1992, 67), ili pak s „problemom brkanja uloga tehnika u kontekstu otkrića s metodama u kontekstu opravdanja“ (Spiro 1986, 273–276), tj. sa svim onim kritikama koje su potcrtavane kao ključne sporne tačke u eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu interpretativne antropologije? Drugim rečima, s primedbama koje „objašnjavači“ upućuju interpretativnoj antropologiji, kao reprezentativnom predstavniku *kategorije* nenauke, čija su osobena obeležja – poslužimo se vokabularom komponentne analize – neproverljivost (kao antipod proverljivosti ili opovrgljivosti), neprediktivnost (kao antipod prediktivnosti), neponovljivost (kao antipod ponovljivosti), intersubjektivna neproverljivost (kao antipod intersubjektivnoj proverljivosti), nekumulativnost (kao antipod kumulativnosti) i nemogućnost izvođenja opštih zakona (kao antipod mogućnosti izvođenja opštih zakona). Dakle, komponentna definicija interpretativne antropologije („psihološki realna“, barem za Šenkmana (v. Shankman 1984; cf. Gorunović 2011, 129-154), „strukturno realna“ za većinu „branilaca nauke“) bila bi *interpretativna antropologija* = [– kauzalno objašnjenje], [– proverljivost], [– opovrgljivost], [– prediktivnost], [– intersubjektivna proverljivost], [– ponovljivost], [– kumulativnost], [– mogućnost izvođenja opštih zakona].

Ako ljudi, prema starom lingvističkom receptu, nisu svesni kodova koji upravljaju njihovim ponašanjem, ili imajući u vidu to da dokaz prisustva nekog kognitivnog sistema ne zahteva da pojedinci veruju ili da su upoznati s postojanjem i funkcionisanjem svojih mentalnih operacija, u odnosu na šta se ti opisi mere, sameravaju, upoređuju, proveravaju, verifikuju ili opovrgavaju u kontekstu opravdanja? Imajući u vidu neodređenost kriterijuma komponentne analize, postavlja se pitanje da li je moguće pronaći „psihološki realne“ kriterijume koje govornik proučavanog jezika koristi kako bi klasifikovao određene fenomene. Uprkos metodološkim obećanjima komponentne analize, kao sistematske pouzdane tehnike koja će otkriti šta reči znače onima koji ih koriste i „ući u glavu“ proučavanih, ona ne vodi automatski otkrivanju „božje istine“ kao jedne, jedine, jedinstvene, tačne, ispravne i/ili „psihološki realne“ deskripcije kognitivne sheme proučavanih, niti otkrivanju kriterijuma na osnovu kojih se vrši klasifikacija određenog domena ili celokupne kulturne stvarnosti. Ako nema načina da „formalne metode komponentne analize [...] razluče psihološki realna i nepsihološka socijalno-strukturalno realna značenja“ (Wallace & Atkins 1960, 78), nema načina da se komponentnom analizom

pokaže koji je, ako je bilo koji, od alternativnih klasifikatornih kriterijuma denotata (navodno) psihološki realan ili psihološki realniji, te se „validnost mora utvrđivati sredstvima koja su nezavisna od komponentne analize“ (Wallace 1965, 231). Budući da se kognitivne operacije shvataju po uzoru na lingvistički model – da ljudi razmišljaju prema izvesnim pravilima koja *ne artikuliraju* svesno, te otud ta pravila ni ne mogu biti čvrst oslonac za opovrgavanje ili dokazivanje nalaza koji pokušavaju da ih objasne – nije jasno koji bi nalaz bio nužan i dovoljan uslov koji bi mogao dokazati, a kamoli odlučivo opovrgnuti *istraživačeve* nalaze. Imajući u vidu pitanje (ne)mogućnosti odlučivog opovrgavanja u nauci uopšte – povezano pre svega s tzv. Dijem-Kvajnovom tezom (v. Novaković 1984, 174–180) čije su implikacije daleko više goruće imajući u vidu i činjenicu da kognitivni procesi nisu podložni ni posmatranju, niti ih oni koji ih koriste svesno artikuliraju, pri čemu jedna te ista reč može biti utemeljena i korišćena prema različitim klasifikatornim kriterijumima, koji nam pritom ne mogu unapred biti poznati – ne može postojati čvrsto uporište za evaluaciju validnosti, realnosti ili objektivnosti, proveru ili odlučivo opovrgavanje analize nastale „u glavi“ etnografa. Otuda, uprkos nastojanjima kognitivne antropologije da formalizuje emske strategije, „uđe u glavu“ svojih subjekata i generiše validne, objektivne i intersubjektivno proverljive nalaze lišene apriornih etnocentričnih projekcija, čini se da je „strukturalna realnost“ samo lepše ime za etnske koncepte koje bi, po dobrom starom receptu „kadija te tuži, kadija ti sudi“, postavljao i (kad bi imao na osnovu čega) opovrgavao sam etnograf. „Realnost“ i validnost, istinitost opisa i tačnost komponentnih etnografija postojale su neko vreme samo u glavi etnografa (ili u različitim oblicima – u glavama etnografa). Da li komponentna analiza predstavlja „božansku istinu ili hokus-pokus“, tj. da li je dobro izvedena komponentna analiza ta koja generiše samo jednu istinitu analizu ili više podjednako validnih i istinitih analiza? (v. Burling 1964) Rasprava o tome da li komponentna analiza treba da odražava klasifikatorne principe nosilaca kulture, tj. da li komponente izražene u ovom sistemu treba da budu „psihološki realne“ brujala je časopisom *American Anthropologist*. Ako je odgovor potvrđan, za koga bi one trebalo da budu takve – za istraživača ili za proučavanog? Na osnovu čega se utvrđuje za koga su opisi istiniti, validni ili „psihološki realni“? Da li je u etnonauci zaista „ekstremni subjektivizam udružen s ekstremnim formalizmom s očekivanim rezutatom: eksplozijom rasprava o tome da li neka analiza (koja se javlja u vidu taksonomija, paradigmi, tabela, drveća i ostalih ingenioznosti) odražava šta domoroci 'zaista' misle, ili su to samo pronicljive simulacije, logički ekvivalentne, ali supstantivno različite“ (Geertz 1973, 11)? Verujem da se može tvrditi da su problemi koji se vezuju za (samoprolašeno) *naučnu* kognitivnu antropologiju

gotovo istovetni s problemima koji će biti pripisivani i potonjoj (samoprolašeno i opšteprolašeno) *nenaučnoj* interpretativnoj antropologiji (nedostatak kauzalnih objašnjenja, neproverljivost, neopovrgljivost, nemogućnost predviđanja, nemogućnost intersubjektivne proverljivosti, neponovljivost, nemogućnost izvođenja opštih zakona). Gercova interpretativna antropologija utoliko se može posmatrati kao vrhunac trenda, započetom u etnonauci, koji u antropologiji teži semantičkom razumevanju. Međutim, iako se Gercova antropologija može posmatrati kao „druga strana novčića“ etnonauke, ona je ujedno i njeno deformalizacija i osiromašivanje, utoliko što je Gerc proučavanje značenja „u glavama“, na Vitgenštajnovom tragu, izbacio na površinu javnog života, zamenivši ih javno dostupnim simbolima. To etnografu olakšava posao i oslobađa ga obaveze da osmišljava komplikovane tehnike za ulaženje u nečiju glavu i proverava na taj način generisana objašnjenja (čije je uporište sad premešteno u simbolički javni prostor „između glava“), pri čemu se napuštaju sva obećanja ugrađena u nomotetsku „sliku nauke“ a izbegavaju problemi vezani za validnost etnografskih opisa.

Etnonaučnici su nastojali da učine antropologiju Naukom. Rekonceptualizujući kulturu kao sistem ideja i klasifikacija svojstvenih određenoj kulturi, verovali su da im metodi preuzeti iz lingvistike, koja se u datom trenutku posmatrala kao paradigmatički primer naučne discipline od koje bi se metodološki okvir mogao pozajmiti i primeniti u disciplini, obezbediti formalizam koji je bio viđen kao nužni uslov postojanja antropologije Naukom. Na osnovu ovog metametoda, kojim je navodno bilo moguće proučavati sve relevantne domene antropološkog proučavanja, etnonaučnici su tvrdili da je moguće pomiriti, u vokabularu rasprava o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije (ali i širih društveno-humanističkih nauka), iz perspektive „objašnjavača“ nespojive antipode – nauku i emsko istraživanje svojstveno „razumevačima“. Metodološke rasprave koje se nalaze u srži rasprava o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije, vrte se oko pitanja odnosa opaženog i opažajnog konteksta (koji u sebe uključuju čitav niz distinkcija poput objektivno : subjektivno, etsko : emsko, itd.). Problem cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica, i pre nego što je filozofija nauke ovaj problem prepoznala kao ključni, jasno je prepoznat u srednjoj generaciji antropologa. Upravo zato što pogled, čak i na nivou opisa, uvek podrazumeva pogled „odnekud“, još od rane boasovske antropologije kulturni relativizam, kao svojstvo antropologije kao nauke, korišćen je kao *metodološko* tj. naučno oruđe za postizanje komparativne objektivnosti, kako

bi se delegitimisala univerzalna validnost „pogleda odnekud“, a proučavani fenomeni se smestili u kontekst koji im pruža značaj, značenje, smisao ili funkciju. „Branioci nauke“ su raspravu oko metodološke (i ne samo metodološke) uloge etskog ili emskog analize videli kao jedan od dva moguća načina bavljenja disciplinom, konstruišući etski pristup kao obeležje „naučnog“ pristupa a etski kao obeležje „nenaučnog“. Kako je o tome bilo više reči u poglavljima II i III i kako će o tome biti detaljnije pisano u poglavlju VII, etsko je iskonstruisano kao obeležje „naučnog“, „objašnjavačkog“ pristupa, dok je „emski“, „razumevački“ pristup okarakterisan kao „mentalistički“ (v. Harris 1968, 568–604). „Mentalistički“ pristup, tvrdi Harris, karakterističan je za sve idealističke pristupe, pa i etnonaučni. Iz njegove perspektive, emski „idealizam“ ili „mentalizam“ od antropologije stvara antiteorijsku, banalnu nauku koja brka emsko i etsko i kompromituje kritičku perspektivu nauke nerefleksivnim prihvatanjem iskaza subjekata. Ne samo da se nekritički prihvataju iskazi subjekata, već se njihovim iskazima nameće (a pod velom emskog pristupa) ono što su zapravo tuđi, etski koncepti. Harris je tvrdio da je neophodno razdvojiti emsko od subjektivnih sudova proučavanih, smatrajući emskim analizama one u kojima je subjekat proučavanja taj koji se posmatra kao glavni arbitar u proceni validnosti analize, dok su etskog analize one čiju prikladnost ili validnost utvrđuje etnograf ili istraživač, dok je stvarni test njihove validnosti (ne)mogućnost generisanja naučno produktivnih teorija o uzrocima socio-kulturnih razlika ili sličnosti. Na taj način se još jednom iznova reprodukuje rasprava između „objašnjavača“ – koji, oslanjajući se na jednu sliku nauke, tragaju za uzrocima kulturnih fenomena smatrajući da jedino validno naučno objašnjenje jeste ono koje pruža odgovor na „zašto?“ pitanje – i „razumevača“ koji nastoje da ukažu na neprimenljivost ovakve slike nauke i svojstvenog joj tipa objašnjenja na društvene nauke. „Etičari“ i „emičari“, „objašnavači“ i „razumevači“, perpetuirajući nikad okončanu raspravu pokrenutu u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, oslanjaju se na drugačije slike nauke koje diktiraju različita eksplanatorna uporišta i model objašnjenja, i to kroz odveć nepropusnu dihotomiju objašnjenje : razumevanje. Ili pak objektivno : subjektivno, etsko : emsko, pri čemu se razumevanje ili emsko konstruiše kao nenaučna strategija koja ne samo da vodi u „novi fundacionalizam“ „novi, relativističko-idealistički, fundacionalizam“, „semiotički redukcionizam“ ili „značenjski realizam“ (Gellner 2003[1973], Jarvie 1984, 749–750; Renner 1984; Roth 2003; cf. Turner 2010) već ishoduje i društveno neprihvatljivim implikacijama.

Ovim putem su krenuli i novi kognitivni antropolozi.¹⁴⁷ Emsko kao garant naučnosti još jednom je iznova izvrnuto naopačke. Nova kognitivna antropologija je, motivisana istim razlozima zbog kojih je, na primer, Haris, okarakterisao kognitivnu antropologiju kao nenaučnu, iskonstruisala etsko kao garant naučnosti antropologije. Oslanjajući se na deduktivno-nomološku sliku nauke u kojoj kauzalno objašnjenje figurira kao jedino validno (naučno) objašnjenje a razumevanje i pronalaženje razloga za neko ponašanje se delegitimišu kao nenaučni, novi kognitivni antropolozi su još jednom nastojali da rekonceptualizuju koncept kulture, eksplanatorni okvir, eksplanatorni fokus i tip objašnjenja koji se posmatra kao validan – kako bi antropologija konačno postala nauka. Glavni neprijatelj im je, naravno, bio niko drugi nego notorni nenaučnik Kliford Gerc.¹⁴⁸

4.5. Metodološka obećanja: etski pristup kao jemac naučnosti (nove kognitivne) antropologije

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

B. Blant (Blount 2011, 12)

Pitanje „psihološke realnosti“ komponentne analize bilo je ključno za teorijsko-metodološko samopouzdanje (starih) kognitivnih antropologa. Posledično, neki autori su napustili potragu za „psihološkom realnošću“, po cenu napuštanja kulture kao zajedničkog konceptualnog sistema, smatrajući da pripadnici jedne grupe mogu koristiti klasifikatorne kriterijume za zajedničko učešće u stvarnosti – pritom koristeći u komunikaciji iste kategorije – i komunicirati bez ikakvih poteškoća (v. Rujiter 1989, 107–124; cf Sturtevant 1964, 109-110). Uporedo sa sumnjom u mogućnosti komponentne analize da generiše zanimljive, pouzdane i naučno plodne rezultate, nužno je bilo, dakle, i problematizovati konceptualizaciju kulture, onakvu kakva je postojala „u glavama“ etnonaučnika. Na isti način kao što je potonji teorijski postulirani koncept kulture Kliforda Gerca – i značenje kulture kako u Gercovoj glavi tako i javno dostupno značenje koncepta kulture u njegovom radu – pretpreo kritike budući da, na primer, kulture kao „tekstove“ različito mogu čitati muškarci i žene, mladi i stari, stručnjaci i nestručnjaci (v. Keesing 1987), kultura je u

¹⁴⁷ „Nova kognitivna antropologija“ nije ustaljen termin. Koristim ga isključivo iz praktičnih razloga, kako bih naglasila razliku između stare – na lingvistici zasnovane – kognitivne antropologije i nešto novijih pristupa koji se znatno oslanjaju na psihologiju.

¹⁴⁸ Kako primećuje A. Bošković (2002, 44) u osnovi ovog tipa kritike leži uverenje da je Gerc glavni krivac za sve antropološke probleme, te „kad bi se on nekako eliminisao, problemi bi automatski nestali“.

etnonaučnom imaginarijumu konceptualizovana kao homogeni, ravnomerno distribuirani kognitivni kod koji dele pripadnici neke kulture. Dakle, postulirana je homogenost vrednosti, ciljeva i najšire shvaćenih kognitivnih obrazaca koje dele pripadnici određene zajednice. Budući da su etnonaučnici verovali da članovi te zajednice dele jedan, jedinstveni, monolitni i uniformni kognitivni/kulturni svet, nije se previše obraćala pažnja na izbor informanata, te je tako teorijska konceptualizacija kulture kao homogene ujedno opravdavala deskripciju, razumevanje ili objašnjenje celokupne kognitivne matrice date kulture na osnovu malog broja informanata – nezavisno od toga da li su muškarci i žene, glupi ili pametni, moćni ili obespravljeni, ružni, prljavi i zli ili lepi čisti i dobri – nakon čega se „apsolutna kognitivna mapa“ te kulture predstavljala kroz formalne analize.

Kad je reč o temeljnom antropološkom konceptu, konceptu kulture, njegovo teorijsko određenje – koje diktira način na koji je kultura podložna spoznaji, objašnjenju ili razumevanju u epistemološkom smislu, kao i vid konstrukcije metodološkog okvira za njeno razumevanje ili objašnjavanje – menjalo se kako se menjao teorijski kurs antropologije. Tvrdnja deskriptivnog relativizma da se kulture razlikuju spada među opšta mesta u antropologiji jer, da nije tako, antropologija i antropolozi ne bi ni bili potrebni (osim kao etnolozi, u kontinentalnoj tradiciji, gde etnologija nije komparativno proučavanje drugih kultura, već proučavanje sopstvene kulture). Kako primećuje A. Barnard (Barnard 2004, 113), nakon smrti B. L. Vorfa, interesovanje za jezičke aspekte kulture iznova je postalo aktuelno pedesetih godina. Međutim, teorijski fokus lingvistike premešten je s deskriptivnog na strukturni, te su ideje pozajmljene iz strukturalne lingvistike u antropologiju ušle zahvaljujući uticaju strukturalizma i relativističkog interesovanja za sisteme klasifikacija. Prvi talas relativizma vezan je za američku kulturnu antropologiju i Boasovo nasleđe. Pokrenut je mahom plemenitim pobudama proisteklim iz brige oko ideoloških temelja na kojima je evolucionizam počivao i koje je reprodukovao, a čiji je naučni karakter, tj. istinitost, težio da opovrgne (v. Milenković 2009). Drugi talas, oživljen kroz genealošku idejnu liniju Sapir-Vorfova hipoteza → etnonauka → interpretativna antropologija → kritička antropologija → postmodernizam → poskulturalna antropologija (v. Milenković 2007c) – uneo je, međutim, u disciplinu teorijske, epistemološke i metodološke probleme i dileme ili, zavisno od ugla posmatranja – rešenja i osveženja. Problemi povezani s „pisanjem opisivanjem Drugih“, iznova su podsećali antropologe na njihovu društvenu odgovornost: „Fundamentalna činjenica koja uobličava budućnost antropologije jeste ta da ona ima posla sa poznavanjem drugih. Takvo znanje oduvek je podrazumevalo etičke i političke odgovornosti, a danas ‘drugi’ koje su antropolozi

proučavali čine te odgovornosti eksplicitnim i nezaobilaznim. Moramo da uzmemo u obzir posledice po one među kojima radimo nastale već samim tim što smo tamo, što o njima učimo, kao i u vezi sa tim šta se sa tim što naučimo događa“ (Hajmz, prema Milenković 2010, 54). Epistemološko/metodološko pitanje o tome kako dosegnuti saznanje o drugim kulturama, kako ih opisati ili kako i njihova verovanja ili prakse razumeti ili objasniti, isprepleteno je s političkim, etičkim i ideološkim dilemama što je ishodilo time da je kulturni relativizam – usled postepene globalizacije etičkih normi, političkih i javnih debata u vezi s dekolonizacijom, ljudskim i manjinskim pravima i ženskom emancipacijom (*ibid.* 37) – rekontekstualizovan u moralno pitanje kako Drugog opisati i predstaviti na moralno ispravan način. Lingivistički (i kulturni) relativizam, uz kritičku antropologiju utrli su put artikulacijama postmoderne teorije etnografije, međutim, njihove osnovne pretpostavke već su postojale u američkoj antropološkoj metodologiji bar od četrdesetih godina XX veka: svaki jezik/kultura determiniše pogled na svet, i antropologu otvara put za otkrivanje posebnog sistema mišljenja, slike sveta ili stvarnosti proučavanih. Proučavajući odnos jezika, kulture i saznanja (ili „jezika, misli i stvarnosti“) kognitivni antropolozi su nastojali da prilagode svoj metod proučavanom kontekstu, tj. da svoj istraživačke sheme i klasifikacije usklade s klasifikacionim shemama proučavanih, kako bi „naučili njihovo mišljenje“. Međutim, kako primećuje M. Milenković (2010, 51), zaokret ka proučavanju klasifikacijskih sistema kao kulturno generisanim ideacijskim sistemima, širom je otvorio vrata proučavanju antropološkog znanja, kao i bilo kog drugog znanja, sredstvima same antropologije. I Sapir-Vorfova hipoteza i kognitivna antropologija već su sa sobom, dakle, nosile (epistemološku) klicu koja će nići tek prebacivanjem u sferu političkog čitanja metodologije, te je „neiskorišćeni potencijal relativizma kao sredstva za postizanje samerljivosti i legitimne tehnike u laboratorijskoj nauci dobio upravo suprotnu funkciju – *postao je temelj kritike naučnog statusa* antropologije, nezaobilazno mesto u kritikama nastojanja da se o ljudskim stvarima piše ‘naučno’“ (Milenković 2010, 43; kurziv moj).

Takozvanu „križu discipline“ osamdesetih godina, prouzrokovala je svojstvena sinergija epistemoloških, političkih i moralnih problema. Od trenutka kad je, sedamdesetih godina XX veka, epistemološko pitanje o tome kako spoznati Drugog udruženo s aktuelnim moralnim i političkim problemima koji su u disciplini osvešćeni s buđenjem postkolonijalne i kritičke antropologije, epistemološka pitanja postala su nerazdvojna od moralnih i političkih pitanja, pri čemu je razmatranje epistemoloških problema u velikoj meri bilo motivisano uverenjem da će razrešavanjem epistemoloških pitanja, automatski biti razrešeni i politički i moralni problemi (v. npr. Bowhuijsen et al. 1995). Utoliko, od

šezdesetih godina, politika znanja, etika etnografskog rada i istorija antropoloških teorija i metoda postaju nerazdvojna tema. Usredsređujući se na eksteralističko sagledavanje i kritiku referentnih okvira proizvodnje antropologije, njene uronjenosti u „kolonijalne“/„neoimperijalne“ okvire, kritička antropologija je preuzela lingvističko-kognitivističko-relativističko sagledavanje kulturne konstrukcije stvarnosti, ali ga je – naoružana neomarksističkom municijom – čitala kroz prizmu (ne)naučnog statusa discipline, pitanje objektivnosti istraživača, kolonijalne uronjenosti discipline i pitanje relevantnosti antropologije u svetu koji se ubrzano menja, a njene tvrdnje često su nailazile na otpor zbog „levičarenja“ (v. Milenković 2010, 42-52). Konačno napuštanje teorijske konceptualizacije kulture kao omeđene, statične, determinišuće celine u okviru postkulturne antropologije – kritikovano još stavljanjem pod sumnju funkcionalističkih objašnjenja i svih potonjih holističkih konceptualizacija kulture – i njeno zamenjivanje fragmentisanim, multivokalnim, promenljivim konglomeratom, uporedo sa samorefleksivnim naglaskom discipline, dovelo je do ponovnog preispitivanja pouzdanosti klasičnih etnografskih opisa (v. Milenković 2006). U zavisnosti od ugla posmatranja, postmodernizam i postkulturna antropologija mogu se videti kao konačno ispravljanje Drina koje su iskrivljene tokom perioda tradicionalne, etnocentrične (kolonijalne) antropogije – koji iz plemenitih pobuda žrtvuju objašnjenje zarad epistemološke iskrenosti i etičke korektnosti. S druge strane, kritika *određenog* (aistorijskog, statičnog) koncepta kulture – koja je u postkulturnoj antropologiji dovela do *potpunog* napuštanja pojma kulture – može se posmatrati i kao „dekonstrukcija tog pojma na osnovu prigovora da neopravdano homogenizuje,¹⁴⁹ koji, međutim, „ne daje pravo odlasku u individualnost“: „postmodernističko/postkulturni tekstovi redukuju antropologiju na proučavanje pojedinca. Instistiranjem na percepciji individualnih razlika i negacijom generalizacije kojom se stvara antropološki pojmovni aparat gubi se granica između pisanja o bilo čemu i nauke (antropologije)“, pritom dovodeći do (hiper)produkcije „lenjografskih proizvoda kvaziantropološkog karaktera“ (Kovačević 2006, 17; 31-33).

Novi kognitivni antropolozi su nastojali da vaskrsnu iz pepela antropologiju kao Nauku i da povrate, operacionalizuju i supstantivno usidre koncept kulture. Pritom, obećavali su da će uspeti da reše večno antropološko pitanje „kokoške ili jajeta“, tj. da će biti kadri da izgrade eksplanatorni okvir koji bi bio dovoljno čvrst da objasni kulturni

¹⁴⁹ Tj. „tradicionalni koncept (kulture) napadaju s obzirom na ograničavajuću ulogu po antropološku mogućnost percepcije individualnih razlika u mišljenju, ponašanju i recepciji značenja kulturnih fenomena“ (Kovačević 2006, 19).

kontinuitet i dovoljno elastičan da podnese kulturnu promenu. Naučnost antropologije je iz ove vizure zajemčena povratkom na deduktivno-nomološku sliku nauke u kojoj se kao jedino validno (naučno) objašnjenje posmatra kauzalno objašnjenje. To istovremeno znači, da se „nerešena dilema antropologije“ (Gellner 1970, 31) rešava u korist „apsolutističkih tvrdnji prosvetnog razuma“: teži se pronalazanju dovoljno „univerzalnih“ ili „stvarnih“ osnova odakle će objašnjenja pojedinačnih fenomena biti dedukovana. Takvo opredeljenje podrazumeva delegitimisanje razumevanja kao eksplanatorne strategije, negiranje eksplanatornosti konteksta/kulture kao metafizičkog ili ontološki nepostojećeg entiteta, prevođenje značenja u uzročne termine, otkrivanje kauzalnih mehanizama koji generišu eksplanandum, a u odnosu na „stvarno“ postojeći i „univerzalni“ eksplanans iz kojeg bi objašnjenja mogla biti dedukovana. Utoliko, nužno je bilo izmestiti epistemologiju u ontologiju i rekonceptualizovati kulturu tako da joj se pronađe uporište koje „stvarno“ postoji, a odakle će se dedukovati Naučna Objašnjenja.

Pošto su postepeno opali entuzijazam i teorijsko-metodološko samopouzdanje tradicionalne kognitivne antropologije – koja je kulturu, slično interpretativnoj antropologiji, posmatrala kao determinišući, homogeni entitet koji natkriljuje pojedinca, te pošto je Gercov koncept kulture podjednako kritikovan sa različitih stajnih tački¹⁵⁰ – kultura je dugo posmatrana kao manje ili više zajedničko znanje koje ljudi moraju imati kako bi, kao njeni funkcionalni pripadnici, mogli operisati u određenom socio-kulturnom sistemu. Novi kognitivni antropolozi su odbili da se oslone na nasleđe „rigidnih lingvističkih modela kojima su ljudski postupci redukovani na ono što ljudi govore“ (v. Sheffy 1989). S vremenom se postepeno prelazilo na nešto fleksibilniju ideju kulturnih modela za koje se pretpostavljalo da predstavljaju široko deljenu shemu koja posreduje u razumevanju ljudskog sveta i delanja (v. D’Andrade 1995, 122–150).

Nova kognitivna antropologija je, pozajmljujući ideje iz susednih disciplina, podjednako koliko i stara kognitivna antropologija, nastojala da uvede teorijsku, metodološku i epistemološku svežinu u antropologiju, kako bi na taj način unapredila celokupnu antropološku produkciju. Dok je stara kognitivna antropologija bila okrenuta lingvistici, nova kognitivna antropologija više se okrenula kognitivnoj psihologiji (Barnard 2004, 118), strogo kritikujući izolovanost antropologije od drugih disciplina, i to pre svega

¹⁵⁰ Sistematičan pregled kritika koje su Gercu upućivane sa pozitivističkih, neomarksističkih, postmodernističkih i epistemološko-ideoloških stajnih tački moguće je pronaći kod G. Gorunović (2011, 129–251).

od psihologije, nazivajući taj izolacionistički manir „antropološkom psihofobijom“.¹⁵¹ Kao što ni biheviorizam, posmatrajući isključivo stimulse koji potiču iz spoljnog sveta, a um kao crnu kutiju lišenu sadržaja, ne može objasniti proces, na primer, učenja jezika ili kulture¹⁵² tako se ni interpretativni antropolozi koji su bili skloni kulturnodeterminističkim i epistemološko/kognitivnorelativističkim stanovištima, iz perspektive novih kognitivnih antropologa, nedopustivo nisu previše obazirali na pitanje načina na koji se kulturno, ili bilo koje drugo znanje, stiče, organizuje ili koristi. Utoliko, kao što to hempelovski model objašnjenja nalaže, nužno je osvetliti mehanizme ili zakone koji kauzalno povezuju (tačno specifikovane) kulturne elemente i koji determinišu promene u (tačno specifikovanim) verovanjima i ponašanjima a ne postulirati „deus ex machina“, „metafizičke“, „ontološki nepostojeće“, „neeksplanatorne“ „neobjašnjene objašnjavače“ poput kulture. Otuda je nova kognitivna antropologija tvrdila da se sa složenostima kulturnog znanja može nositi znatno bolje nego tekuće teorije kulture, koje pate od „bipolarnog poremećaja“, oscilirajući između totalizujućih tvrdnji da je kultura realnost sâma i podjednako kontroverznih tvrdnji koje kulturu redukuju na političku retoriku (Shore 1999, 152). U tom smislu, kao nužan preduslov za objašnjenje kulturnih fenomena, viđena je potreba za rekonceptualizacijom kulture, pružanjem supstancijalnog uporišta koje bi je lociralo na ontološki opipljivo mesto

¹⁵¹ Neki autori smatraju da se uzroci „antropološke psihofobije“ mogu pronaći u istorijskim razlozima. Naime, tokom XIX veka, antropologija je nastojala da se probije kao samostalna akademska disciplina, te se tako pojavio koncept kulture koji joj je pružio simbolički kapital za akademsko osamostaljenje. Za razliku od psihologije, koja je bila redukcionistička utoliko što je objašnjavala mentalne aktivnosti kao svojstva inherentna mozgu, antropologija je od samoga svog začetka posmatrala znanje kao kulturno i socijalno uslovljeno. Dakle, za razliku od psihologije koja se oslanjala na objašnjavanje univerzalnih svojstava ljudskog ponašanja utemeljena na biologiji, kulturna antropologija, pre svega američka, sa slabljenjem uticaja prvobitnog evolucionizma, bila je od svog osvita partikularistička, što je tradicija oživljena u interpretativnoj antropologiji. U tom smislu, neki autori kognitivnu antropologiju, za razliku od kulturne antropologije, posmatraju kao disciplinu koja (i dalje) traga za tačnom etnografskom deskripcijom, pokušavajući da otkrije principe koji postoje iza opazljivog ponašanja. Tako se redukcionistički shvaćena kognitivna antropologija, u potrazi za univerzalnim principima ljudskog ponašanja, iznova javlja kao ona koja se (za razliku od kvalitativne etnografije u okviru interpretativne antropologije i/ili kulturnog relativizma) smatra naučnom disciplinom koja traga za eksplanatornim principima, što je ujedno odvaja od kulturne antropologije. Ti autori direktno krive Gerca za kulminaciju nepoverenja prema psihologiji i institucionalnu izolaciju kognitivne antropologije, smatrajući da je njegova antropologija u isti mah i politička pozicija protivna pokušaju zasnivanja antropologije kao nauke (v. Blount 2011, 11–12, 20).

¹⁵² Bihevioristi – sa Skinnerom na čelu – kao naslednici empirističke tradicije, verovali su da je jezik isključivo naučen fenomen, i to predvidljiv, tj. da svaka reč predstavlja stimulus za sledeću reč. Međutim, Čomski, kome se delom može pripisati i doprinos pokretanju kognitivne revolucije, smatrao je da je takva koncepcija besmislena budući da govornik može proizvesti rečenice koje nikad dotle nije proizveo u tom obliku. Ako bi se svekolika jezička produkcija zasnivala na iskustvu i podražavanju, postojeće beskonačne jezičke varijacije ne bi bile moguće. Povezujući jezički i kognitivni razvoj, Čomski tvrdi da je ljudski um ustrojen tako da svako dete poseduje predispoziciju za učenje jezika, koje je uslovljeno na isti način na koji su uslovljeni i ostali aspekti kognitivnog razvoja (v. Kostić 2006, 36–37). Slično tome, ukoliko bismo se vodili kulturnodeterminističkim stanovištem, kultura bi se, po „faks modelu“, svela na podražavanje. Drugim rečima, jedinka bi bila sposobna jedino da reprodukuje već postojeće, generacijama reprodukovane kulturne obrasce, čime bi mogućnost za interkulturne varijacije, pojedinačnu delatnost i kreativnost pojedinca, kao i za kulturnu promenu, bila potpuno isključena.

i za uvažavanjem pojedinačnih doprinosa u genezi, distribuciji i transformaciji kulturnih značenja. „Odbacivanje koncepta kulture nužno je odbacivanje *stvarnosti* mentalnih koncepata i procesa“ (Blount 2011, 20; kurziv moj).

Osnovnim nedostatkom pristupa koji ponašanje objašnjavaju kao posledicu kulturnog delanja, smatrano je to što proces učenja svode na pasivnu izloženost kulturi, bez jasnijeg određenja *kako* se to događa. Time kulturu svode na imitaciju – na dirkemovski „faks model“ ili na gercovski model kulture „za“, prema kojem ono što ulazi u mašinu izlazi iz nje u nepromenjenom obliku (Linger 1994, 273), zanemarujući individualni doprinos u datom procesu.¹⁵³ Smatrajući da Gercovo proučavanje kulture kao javno deljenih simbola nepotrebno sužava antropologiju, ovi autori su smatrali da se procesi kulturne reprodukcije i promene ne mogu razumeti bez uzimanja u obzir pojedinca i bez osvrta na psihološke teorije, verujući da je način na koji ljudi razumeju, osećaju ili se ponašaju u različitim društvima nužan uslov za objašnjenje geneze i transformacije kulturnih fenomena (v. Strauss & Quinn 2006; Quinn 2006). „Gercova prekluzija“ (v. Strauss & Quinn 2006, 272) viđena je kao glavni faktor odgovoran za sužavanje koncepta kulture u odnosu na onaj koji bi trebalo da obuhvati sveukupnost društvenih praksi i verovanja, kao i za njegovo redefinisavanje i redukovanje na sisteme značenja u okviru kojih se mora uvažiti „tačka posmatranja pojedinca“. Ono što se vidi kao suštinska razlika između interpretativne i kognitivne antropologije jeste to što kognitivna antropologija dihotomiju između značenja kao javnog i značenja kao privatnog smatra pseudoproblemom, jer se veruje da značenja proizvode kroz delovanje interpersonalne strukture (ili srazmerno stabilnih i srazmerno ravnomerno raspodeljenih shema) i ekstrapersonalne strukture (strukture u objektivnom svetu) (Strauss & Quinn 1997, 14).¹⁵⁴ Konceptualizacija kulture koja bi mogla uzeti u obzir centripetalne sile – kulturnu reprodukciju i njenu silu, ne ispuštajući pritom iz vida centrifugalne sile – kulturnu varijaciju, interkulturnu nekonzistentnost i promenu. Teorijski jaz između privatnog i

¹⁵³ Za poređenje kulturnog determinizma s bihejviorizmom v. Fox (1996, 331)

¹⁵⁴ Strosova i Kvinova (Strauss & Quinn 1997, 5-6) odbacuju tri različite teorije o poreklu značenja. Naime, da značenje nastaje: (a) u njihovoj praktičnoj upotrebi – Vitgenštajn, a za njim i Gerc (značenje-u-upotrebi praktično tvrdi da ljudi delaju kao da nemaju ništa prethodno u glavi); (b) u širem sistemu znakova – Sosir, strukturalisti poput Levi-Strosa, filozofi poput Kvajna i Dejvidsona (značenje-kao-mesto-u-sistemu-znakova, koji tim apstraktnim sistemima pripisuju stvarnost koju oni zapravo ne poseduju); i (c) poststrukturalisti poput Deride koji, za razliku od strukturalista, tvrde da ne postoji nijedan stabilan sistem znakova i da se značenja beskrajno „transformišu“ ili da „intereptacija uvek vodi novoj interpretaciji“ (značenje-kao-stalno-proizvedeno zaboravlja da su ljudima potrebna stalnija značenja koja će ih voditi kroz svakodnevni život). U tom smislu, kognitivna antropologija nastoji da kombinuje tradicionalno shvaćene suprotnosti: bihejvioristički pristup (značenje je definisano stimulusima i odgovorima) i idealistički (značenje nastaje kao ideja u ljudskoj glavi), izbegavajući mane oba pristupa i nastojeći da u svoje teorije inkorporira samo njihove prednosti.

javnog, unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta, subjektivnog iskustva i objektivnog sveta, itd., moguće je preosmiti psihološkim modelima koji nude srednji put, gde su kultura, identitet i značenje veoma blisko isprepleteni i napajaju jedno drugo, a ne smatraju se ni potpuno fiksiranim ni potpuno fluidnim (*ibid.* 4, 9). Ako kulturno znanje nije internalizovano u osobama u čijim umovima kultura postaje značenjski okvir za poimanje sveta i motivišuća sila za ponašanje, kako se može objasniti činjenica da se kultura reprodukuje i transformiše? Kako objasniti način na koji se ona reprodukuje – postajući široko prihvaćena, a istovremeno varira od osobe do osobe? Rešenje je pronađeno u prihvatanju kulture kao široko deljenog univerzuma značenja – međutim, uz odbacivanje koncepta kulture kao ograničenog, koherentnog entiteta – ne ispuštajući iz vida jedinstvenosti iskustava pojedinaca i njihovu pojedinačnu kreativnost u transformaciji ustanovljenih kulturnih značenja.

Biologistička i psihološka objašnjenja kulturnih fenomena, tvrde novi kognitivni antropolozi (Blount 2011, 11–12), u okviru kulturne antropologije su odbacivana ili zanemarivana kao nevažna, upravo zato što se u kognitivnorelativističkoj antropologiji neretko tvrdi da je kognicija pojava *osobina* kulture, doslovno lišena supstance, a ne *uzrok* kulturnog ponašanja. Iako bi malo antropologa reklo da u ljudskim glavama ne postoji ništa, većina je odbijala da istraži šta je zapravo to što u njima postoji. S eventualnim izuzetkom psiholoških antropologa, poput Spajroa (Spiro 1987, 162), koji je tvrdio da je „pokušaj da razumeš kulturu ignorišući ljudski um isto što i pokušaj da razumeš Hamleta ignorišući danskog princa“, a čiji pristup kognitivni antropolozi navode kao jedan od retkih pokušaja bavljenja „dobrom, naučnom antropologijom“ (Strauss & Quinn 1997, 6). Drugim rečima, ako se ignoriše psihološko utemeljenje čovekove svesti, tvrdi se da je nemoguće utemeljiti i problematizovati za društvenu nauku ključne koncepte, poput sopstva, iskustva, subjektivnosti, značenja, identiteta i sl. Kao jedna od osnovnih tenzija koja razdvaja kognitivnu i interpretativnu antropologiju viđeno je to što interpretativni antropolozi posmatraju situaciju „odozgo nadole“ ili „od spolja ka unutra“, smatrajući da kultura stvara ljude, te da je tako i „tačka gledišta pojedinca“ kulturni proizvod, što je čini partikularnom i kontekstualnom, dok psihološki antropolozi shvataju stvar obrnuto: „odozdo nagore“ ili „iznutra ka spolja“, smatrajući da idejni nivo tvori kulturu, koja se kroz međusobnu komunikaciju pripadnika neke zajednice stvara i menja, a značenja definišu i redefinišu, što je čini univerzalno i kontekstualno (donekle) nezavisnom (Linger 1994, 284–287). Pronalazeći utemeljenje svojih teorija u psihologiji i biološkim osnovama subjektivnog iskustva sveta, savremeniji kognitivni antropolozi tvrde da je upravo

biološka/fiziološka/psihološka osnova, dakle, *jedino* moguće mesto u koje bi subjektivno iskustvo moglo biti „smešteno“, smatrajući da nema smisla o kulturnom značenju govoriti gubeći iz vida um *u* kojem se ta značenja predstavljaju i interpretiraju (v. Hirschfeld 2000).

„Čitajući Gerca [neko svuda vidi] mreže, ali nigde i pauka na delu“ (Obeyesekere 1990, 285), tj. niko ne vidi mehanizme za kojima hempelovski model objašnjenja traga. Stoga kao cilj nove kognitivne antropologije postulirana je „potraga za principima koji se nalaze u temelju i pokreću posmatrano ponašanje. Ova procedura inherentno je naučna, to je potraga za obrascima posmatranih fenomena i pozadinskim ‘pokretačima’ koji pomažu da se ovi obrasci opišu i objasne. Mesto kognitivne antropologije u široj disciplini leži u okviru naučne antropologije“ (Blount 2011, 23).

Odakle, dakle, mreže? Ispleo ih je pauk. Stoga je trebalo naći pauka. Eksplicitno okrivljujući Gercov uticaj za kolaps koncepta kulture u savremenoj antropologiji, nešto savremenija kognitivna antropologija nastojala je da povrati u život koncept kulture i operacionalizuje ga u svojim istraživanjima, ali ovoga puta ne ni preko analogije s jezikom, ni kao tekst, ni kao sistem znakova, ni kao diskurs, već kao mentalnu organizaciju koja poseduje supstancijalno utemeljenje *u* ljudskom umu. Pauk je stoga morao da bude *stvaran* i da se nalazi *negde*, budući da je hempelovskom modelu objašnjena ovaj pauk potreban kao „stvaran“ a da se značenja moraju čitati u uzročnim terminima da bi „išta značila“. Kako ističe M. Milenković (2007, 58): „Antropologija po navici mora da bude ‘o’ nečemu, i već duže od pola veka ‘vuče’ nasleđeni problem dokazivanja naučnog statusa *misleći da će ga dokazati ako pokaže šta joj je predmet*.“ Stoga su kognitivni antropolozi nastojali da pokažu šta im je predmet, te da taj predmet ontološki utemelje u univerzalne strukture odakle bi pojedinačna objašnjenja mogla biti dedukovana. Kognitivni antropolozi su stoga predložili napuštanje konceptualizacije kulture kao nečeg amorfnog i efemernog što lebdi u nedefinisanoj izmaglici, a čija supstanca i ontologija ostaju pod znakom pitanja. Kako bi se redefinisao koncept kulture, kako bi mu se dalo ontološko uporište i kako bi se učinio operativnim, neophodno je, smatraju oni, razumeti način na koji ljudi konstruišu značenje (Strauss & Quinn 1997, 3). Ukoliko pretpostavimo da značenje može biti javno, a istovremeno biti *i* u glavi, nema smisla pričati o značenju nezavisno od uma u kojem se značenja interpretiraju: ako nisu utemeljeni u pojedinačnim umovima, javni činovi koji nedvosmisleno igraju važnu ulogu u reprodukciji određenih verovanja koja motivišu ponašanje, ona jednostavno nemaju gde da se smeste. Ukoliko, na Vitgenštajnovom tragu, sledimo Gercovu ideju da su značenja javna i da nastaju u upotrebi, pritom zamenivši objašnjenje „podrobnim opisom“, to nas, smatraju novi kognitivni antropolozi, navodi na

krivi trag, budući da bi u tom slučaju um bio prazna, sadržaja lišena kutija. Još jednom iznova rehabilitujući raspravu između dve različite slike nauke, stajući na stranu nomološkog tipa objašnjenja koji razloge prevodi u uzročne termine, osnov s kojih ovi uzroci „uzrokuju“ morao je biti „stvaran“. „Potrebno je samo na trenutak razmisliti da bi se shvatilo da se značenje ne može doslovno pronaći u simbolima. Razmotrimo, na primer, kulturno značenje novca. Koliko god se trudili, nećemo pronaći ideje skrivene iza parčića papira, metala [...] Ali ako značenja ne počivaju doslovno u simbolima i nisu isto što i simbolički činovi, gde su ona? [...] Značenja ne mogu biti apstraktne strukture i nisu ni na jednom određenom mestu [...] Ako nisu nigde, kako mogu da pobuđuju delanje? Razuman slogan bi bio ‘Apstraktni entiteti ne mogu proizvoditi konkretne posledice’¹⁵⁵ [...] Značenja moraju biti psihološka. Ne postoji drugo mesto na kom bi ona bila konkretna, a moraju biti konkretna ako ona nešto pobuđuju [...] značenja moraju biti u ljudskim glavama [...] jer ne postoji drugo mesto gde bi ona bila konkretizovana, a moraju biti konkretizovana ako bilo šta znače“ (Strauss & Quinn. 1997, 18–20).

Kako primećuje M. Risjord (Risjord 2004, 281-282; 297), kognitivna revolucija u psihologiji je društvenim naučnicima ulila nadu da je moguće ugledati se na kognitivne nauke koje bi društvenim naučnicima obezbedile eksplanatorni model koji bi im pružio ključ postajanja Naukom. Svojevremeno su etnonaučnici tvrdili da će antropologija da je jedini objektivni i plodni način bavljenja antropologijom pronalaženje „kulturne gramatike“. Na sličan način, savremeni francuski kognitivni antropolog, D. Sperber, tvrdio je da je celokupno istraživanje kulture potrebno svesti na „epidemiologiju“ koja bi, kao eksplanatorna disciplina, ponudila kauzalna objašnjenja kako određeni fenomeni proizlaze iz opštih psiholoških mehanizama (Sperber 1996, 50, 151). Utoliko, „epidemiologija“ je viđena kao metaantropološki program koji nalaže da se „makrofenomeni objašnjavaju psihološkim mikrofenomenima. To zahteva rekonceptualizaciju čitavog društvenog domena“ (prema Risjord 2004, 297). Za razliku od interpretativne antropologije koja (prema mišljenju kognitivnih antropologa – pogrešno) smešta značenje u simbole, kognitivna antropologija ih smešta *u um*. Sperber tvrdi da „objasniti kulturne fenomene znači razviti epidemiologiju predstava. Za ispunjenje takvog zadatka, predstave se moraju posmatrati ne kao apstraktni nego kao konkretni objekti koji se javljaju u dva vida: ili kao mentalne predstave u mozgu, ili kao javne predstave u okruženju mozgov. Kao što

¹⁵⁵ Kako će o tome biti reči, kvalitativno istu raspravu o tome da li kolektivni entiteti „stvarno“ postoje te da li mogu služiti kao temelj eksplanansa moguće je pronaći u raspravi između metodološkog holizma i metodološkog individualizma.

epidemiologija bolesti mora biti ukorenjena u pojedinačnoj patologiji, tako i epidemiologija mentalnih predstava mora biti ukorenjena u kognitivnoj psihologiji“ (Sperber 1985, 73). Ukoliko su mentalne reprezentacije široko deljene i trajne, neophodno je objasniti mehanizam njihove reprodukcije i transmisije. Neophodno je, dakle, pronaći pauka kako bi se antropološki eksplanatorni aparat revitalizovao. Kognitivne nauke uzete su kao model, budući da se smatra da se, isključivo putem objašnjenja kognitivnih mehanizama koji proizvode i prenose ove reprezentacije, možemo nadati da ćemo kulturne reprezentacije uistinu i razumeti (v. Tanney 1998). Prema Sperberovom mišljenju, interpretativna antropologija je eksplanatorno isprazna: kad se interpretiraju ideje, kauzalni mehanizmi psiholoških stanja koji konstitušu te ideje i njihovo prenošenje nikad se ne mogu podvrgnuti teorijskom istraživanju. S druge strane, budući da „kolektivne predstave“ nikad ne moraju biti izražene od strane bilo kojeg člana neke grupe, ostaje nejasno koje bi standarde trebalo koristiti pri evaluaciji određene interpretacije. Reprezentacije, dakle, moraju biti konceptualizovane kao konkretni fizički objekti jer značenje nije uzrok, a pripisivanje značenja nekom fenomenu nije kauzalno objašnjenje, te je tako nužno identifikovati kauzalne procese u okviru kojih ove javne i mentalne reprezentacije postoje i posmatrati međuigru mozga i njegovog okruženja.

Hempel je mrtav, živeo Hempel. Sa njim oživljavaju i nikad zatvorene dihotomije između metodoloških monista i metodoloških pluralista, „objašnjenja“ i „razumevanja“, „uzroka“ i „razloga“, „nauke“ i „nenauke“ pokrenute u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka. Ako je cilj potraga za univerzalnim kognitivnim mehanizmima ne bi li se objasnili kulturni fenomeni, nastaje problem: kognitivna objašnjenja apriorno pretpostavljaju da obrasci delanja ili predstava moraju biti interkulturno objašnjeni, što povratno znači da kulturno specifično delanje ili predstave ne bi mogli biti predmet objašnjenja, te tako ovakva vrsta objašnjenja ne bi mogla ni da dotakne pitanje zašto se jedna kultura razlikuje od druge. Što bi urušilo temelje antropologije kao nauke, osim ukoliko se ne vratimo na nešto ranije pomenutu kontinentalnu tradiciju u kojoj je etnologija funkcioniše kao proučavanje sopstvene kulture, a ne komparativno proučavanje drugih. Utoliko, rasprave između „objašnjavača“ i „razumevača“ još jednom su iznova rehabilitovane u svom punom sjaju. Iako na ovaj način ustrojeno objašnjenje možda može biti „naučno“ u formalnom smislu, čini se da je cena previsoka. Utoliko, navodno naučnim kognitivnim antropolozima stoga ipak ponekad trebaju teorijsko-metodološki uvidi „razumevača“ budući da u antropologiji nije na odmet *prvo* razumeti ono što se objašnjava. Povlačeći neoborivu distinkciju između (kauzalnog)

objašnjenja i (razumevanja tj.) interpretacije, smatrajući pritom interpretaciju eksplanatorno praznom, „epidemiologija“ je sebe lišila upravo onih objašnjenja koja su joj i potrebna da bi podržala empirijske hipoteze na kojima je zasnovana i empirijske temelje na kojima počiva (v. Risjord 2004). Naime, čak i u okviru tradicionalne podele na objašnjenje i razumevanje (v. Von Wright 1975[1971], 55–87), objašnjenje odgovara na pitanje „zašto?“, dok razumevanje daje odgovor na pitanje „šta je to?“ Nezavisno od toga da li antropologija nastoji da bude nomotetska ili ideografska nauka, pre nego što se ponudi odgovor na pitanje „zašto?“, nužno je specificovati „zašto šta?“. Utoliko, kognitivna objašnjenja su moguća *samo ako* je antropolog *već* upoznat sa sadržajem određenih predstava koji bi kognitivni teorijsko-metodološki aparat *potom* objasnio, na šta su „razumevači“ sve vreme ukazivali. Dakle, „epidemiologija“ je sama sebi iskopala raku, odbijajući svaku vezu sa interpretacijom koja joj je nužna: ukoliko interpretacija govora ili delanja lokalne kulture nije podložna proverbi izvan kognitivnog teorijsko-metodološkog aparata, sadržaj koji je njime generisan biće apriorno etski postulirana empirijski prazna ljuštura. Ako objašnjenje nastoji da se kvalifikuje kao validno, sadržaj objašnjenja mora biti empirijski osetljiv. Ako govorimo o deduktivnim objašnjenjima u okviru kojih se opis eksplananduma „izvlači“ iz teorijski postuliranog procesa koji služi kao objašnjenje nastanka fenomena koji treba objasniti, to ne menja činjenicu da je eskplanandumu nužno pružiti određeni sadržaj. Dakle, dok interpretativna antropologija teži da interpretira određene kulturne fenomene čineći ih razumljivim, „epidemiologija“ nastoji da pruži kauzalna objašnjenja kulturnih fenomena, podvodeći ih pod hipotetičko-deduktivni model. Međutim, „epidemiologija“ je – na osnovu ustrojstva sopstvenog teorijsko-metodološkog aparata kojim se ustanovljuje stroga podela između objašnjenja i razumevanja i gde se zajedno sa odbacivanjem razumevanja kao nenaučnog, odbacuje i uvid u sadržaje kulturnih predstava, uz pretpostavku da će eksplanans biti transkulturni kognitivni/kulturni mehanizam – sprečena da *objasni* zašto nastaju različite kulturne reprezentacije, zašto ljudi veruju u ovakvog, a ne u nekakvog drugačijeg Boga, zašto ga predstavljaju na jedan, a ne na drugi način, zašto određeni rituali izgledaju ovako, a ne onako, itd. Utoliko, kao što ni „nenaučno“ orijentisani Gerc ne nudi kauzalno objašnjenje balinežanske borbe petlova (koje programski nije ni tražio), zamenjujući kauzalne mehanizme detaljnim opisom ili interpretacijom, takvo objašnjenje ne nudi ni „naučno“ orijentisani Sperber, zamenjujući značenja kauzalnim objašnjenjima koja zapravo ne mogu da objasne ni poreklo kulturnih razlika ni nastanak različitih značenja.

4.6. Zaključak uz poglavlje

U ovom poglavlju nastojale su se rasveliti osnovne teorijske, metodološke i epistemološke postavke kognitivne antropologije. Relevance osvrtnja na kognitivnu antropologiju iz ugla disertacije je višestruk. S jedne strane, leži u tome što je kognitivna antropologija velikim delom iznedrena kao pregnuće da se antropologija „ponaučni“, tako što bi se etnografski metod formalizovao, istraživačke procedure učinile ponovljivim a rezultati intersubjektivno proverljivim, objektivnim i validnim. S druge strane, kognitivna antropologija je, posmatrajući kulturu kao idiosinkratičan sistem pravila utrla put proučavanju nauke kao kulture, kulture sa svojim idiosinkratičnim sistemom pravila i svojstvenim temeljem njihovog opravdanja, koja je – poput bilo koje druge kulture – podložna proučavanju mehanizmima same antropologije. Na trećem mestu, težilo se prikazivanju stanovišta da je kognitivna antropologija – uprkos svojim navodno visoko formalnim i „naučnim“ tehnikama i eksplanatornim obećanjima – završila u istim onim ćorsokacima koje su postale simptomatične za potonju interpretativnu antropologiju – koja nikad nije ni pretendovala da postane „nauka“, a koja se iz perspektive „branilaca nauke“ posmatra kao vrhunac ili uvod u vrhunac „odnaučnjavanja“, te intelektualne degradacije i društveno neodgovornosti antropologije. Tako je, recimo, jedan od najvatrenijih kritičara relativističkih pristupa opšte uzev kao intelektualno manjkavih i društveno neodgovornih, E. Gelner (2000, 58), tvrdio da je „Gerc potakao cijelu jednu generaciju antropologa da paradira svojim stvarnim ili umišljenim unutaršnjim tegobama i paralizama te da krajnju opskurnost i subjektivizam (glavne stilističke značajke ‘postmodernizma’)¹⁵⁶ opravdaju epistemološkom sumnjom i grčem“. Poslednje, ali ne i manje važno, predstavljene su osnovne teorijske, epistemološke pretpostavke nešto savremenije kognitivne antropologije, koja je još jednom iznova nastojala da iz pepela vaskrsne „naučnu“ antropologiju, braneći je od navodno nenaučne interpretativne antropologije (a ne od svoje prethodnice kognitivne antropologije koja se, ako se razgrne njeno „naukoliko“ pakovanje, može teretiti za iste manjkavosti). Ovog puta se oslanjajući se na drugačiju, deduktivno-nomološku sliku nauke, a rehabilitujući odveć krutu distinkciju između (kauzalnog) objašnjenja (shvaćenog kao zalog naučnosti) i (interpretativnog, semantičkog) razumevanja (shvaćenog kao nenaučna strategija), novi kognitivni antropolozi su, u grčevitom pokušaju da učine antropologiju „naukom“, još jednom iznova rehabilitovali devetnaestovekovnu, suviše

¹⁵⁶ Gelner tvrdi da je „interpretativizam pripremio tlo“ a da je postmodernizam „žetva“ (*ibid.* 86).

krutu opoziciju između objašnjenja i razumevanja. Utoliko, s vodom su iz korita bacili i dete budući da su njihove tvrdnje ostale podjednako „nenaučne“, i to u skladu sa kriterijumima koje su sami postavili.

Pitanje puta do lokalnih, kulturno generisanih pravila i značenja koja su nevidljiva, osim indirektno – kroz vidljivo ponašanje, kao otvoreno je ostalo je još od *Methodenstreit*-a. S druge strane, pitanje „inficiranja“ tuđeg kulturnog sadržaja, unapred postavljenim, etskim kategorijama istraživača jeste pitanje koje je postavljeno još u boasovskoj antropologiji, a kao odgovor je ponuđen kulturni relativizam. Pitanje „gde“ se pravila i značenja nalaze takođe je pitanje na koje su antropolozi pružali posve različite odgovore u zavisnosti od metodološkog modela preuzetog iz različitih disciplina i teorijske/metafizičke konceptualizacije kulture: etnonaučnici su pravila smestili „u glavu“, Gerc u javno dostupne simbole, novi kognitivni antropolozi u „um“. Ovakva konceptualizacija kulture nužno se odrazila na metod (a ne obrnuto). Etnonaučnici su nastojali da postignu dvostruki cilj i postanu „razumevački naučnici“, što je poduhvat koji se iz „objašnjavačke“ perspektive mahom posmatra kao oksimoron. S jedne strane, budući da je (neo)pozitivističkim sužavanjem Veberovog „eksplanatornog razumevanja“ razumevanje redukovano na empatičko, te da su svi „razumevački“ pristupi posmatrani kao nenaučni, etnonaučnici su sledili „razumevačke“ tradicije, naglašavajući da je svaka kultura jedinstven značenjski univerzum, te da je – kako bi i puki opisi bili validni – nužno proučiti kulturne kategorije iz njihove vlastite perspektive. Na taj način bi se izbegle ključne optužbe stavljene na teret hempelovskom modelu: ovakav formalistički model ne samo da isključuje vrednosnu generisanost formalnih koncepata stvorenih u opažajnom kontekstu, već na taj način postulira i apriorne principe koje uzdiže na ravan opštih zakona odakle se objašnjenja dedukuju, time previđajući značaj lokalnih koncepata i kategorija i postajući empirijski prazan. Kako bi popunili svoje opise validnim, empirijski utemeljenim sadržajem, etnonaučnici su nastojali emski da prodru u proučavane kulture. Međutim, kako bi izbegli ključne optužbe koje „objašnjavači“ upućuju „razumevačima“ – potencijalna nebrojenost interpretacija, nemogućnost intersubjektivne proverljivosti rezultata, te nemogućnost da se razluči bolja interpretacija od lošije, validna od nevalidne, itd. – etnonaučnici su nastojali da formalizuju kontekst otkrića, nadajući se da je na taj način moguće izgraditi čvrstu metodološku bazu za koju su tvrdili da antropologiji kao „nauci“ nedostaje. I to u vreme kad se već uveliko shvatilo da je kontekst otkrića nešto što je nepodložno formalizaciji, te se ispostavilo – sasvim prirodno – da su se etnonaučnici snalazili kao što se snalaze i drugi istraživači u drugim disciplinama: koristeći maštu, intuiciju, ličnu nadarenost, itd. Međutim,

šta se desilo s kontekstom opravdanja koji se i tradicionalno posmatra kao jedini relevantan kad je reč u o naučnosti nečijih iskaza? Kognitivni antropolozi su, s jedne strane, pokušali da budu dosledni veberovci. „Strukturalna validnost“ podrazumevala je da će predviđanje toga kako će se neko ponašati ili koji će izraz biti iskorišćen da se referiše na nešto biti dovoljan dokaz da je analiza ispravna. Međutim, kao što je to slučaj sa svim modelima koji objašnjenje poimaju kao predviđanje ili kao proveru nalaza – to što je nešto moguće ispravno predvideti, ne znači da smo i razumeli o čemu je reč. Na nesreću, upravo to razumevanje je i bio ključni cilj kognitivnih antropologa. S druge strane, „psihološka validnost“ je podrazumevala da su opisi ispravni ako su verni onome što se nalazi „u glavi informanta“. Međutim, imajući u vidu to da su kognitivni antropolozi sledili ideju da pojedinci nisu svesni gramatičkih operacija kojima se služe pri govoru, a da je nije bilo moguće zaviriti u njihove glave, njihovi opisi su pre predstavljali etiske konstrukcije etnografa no emsko podražavanje mentalnih struktura informanata. Utoliko, i eksplanatornost i deskriptivna objektivnost kognitivne antropologije, uprkos velikim obećanjima, ostala je pod znakom pitanja budući da predikcije ne garantuju eksplanatornost, a da je razumevanje pravila i lokalnih kategorija ostalo upitno. U tom smislu, ako se pod kriterijumom koji razdvaja naučne od nenaučnih iskaza podrazumeva objektivnost, ponovljivost, intersubjektivna proverljivost, itd. onda kognitivna antropologija, u pogledu naučnosti, nije odmakla dalje od potonje Gercove interpretativne antropologije, koja nikad nije ni pretendovala da bude nauka u ovom smislu, iako je s tih stajnih tački najoštrije kritikovana. Da nesreća bude još veća, kognitivni antropolozi su zapravo počinili i greh koji su nastojali da izbegnu: nametanje etskih kategorija lokalnoj stvarnosti. Budući da se rasprava oko „psihološke validnosti“ odvijala šezdesetih godina kada dolazi do opšte eksternalizacije nauke, kognitivna antropologija je dunula vetar u leđa ideji da se nauka može posmatrati kao kultura, te da se naučna pravila mogu posmatrati analogno kulturnim pravilima. Utoliko, kao što je antropolozima nekad bilo potrebno kulturnorelativističko/refleksivno/„razumevačko“ sagledavanje koncepata kojima barataju proučavane zajednice, antropolozima, antropolozima antropologije, antropolozima nauke, eksternalistički orijentisanim filozofima i sociolozima nauke postalo je simetrično potrebno autorefleksivno sagledavanje sopstvenih koncepata putem kojih se generišu/proučavaju koncepti proučavanih zajednica („domorodačkih“ ili naučnih). Ako se neovitgenštanovska filozofija pomeša sa kognitivnom antropologijom, rasprave pokrenute u kognitivnoj antropologiji sa opštijim raspravama pokrenutim eksternalističkom filozofijom nauke i kritikom formalističkih objašnjenja, a sve to promulja kroz „svet koji se ubrzano menja“ u

kom se nauka sve više multikulturalizuje a svet dekolonizuje, rasprave pokrenute kognitivnom antropologijom počinju da se čitaju kroz prizmu distinkcije etsko : emsko. Distinkcija etsko : emsko u očima „branilaca nauke“ posmatrana je, pak, kao ekvivalentna distinkciji objektivno : subjektivno, nauka : nenauka, gde su oni koji su stali s leve strane opozicija svoj pristup kontruisali kao jedini validan način bavljenja antropologijom kao Naukom. I to pre svega bavljenja Naukom u odnosu na onog ko se smatrao glavnim i odgovornim za krnjenje eksplanatornosti i rušenje društvenog autoriteta i kredibiliteta discipline – Kliforda Gerca. Boreći se pre svega protiv navodne Gercove destrukcije antropologije, nova kognitivna antropologija još jednom je iznova iznedrena kao mesijanski pokušaj da se antropologija učini naukom, ovog puta uzimajući psihološke modele kao metodološki model. Gde je kultura, gde su značenja i kako stići do njih? Odgovor je, iako neekspliciran, bio prilično jednostavan: reaktuelizacijom deduktivno-kauzalnog modela objašnjenja. Oslanjanje na drugačiju sliku nauke kako bi se dostigao željeni naučni status podrazumevalo je i, kako je to priznao D. Sperber, „rekonceptualizaciju čitavog društvenog domena“. Društveni domen je rekonceptualizovan i smešten u glave proučavanih. Deduktivno-nomološki model je još jednom oživljen u svom punom sjaju, a sa njim su oživljeni i svi problemi koji su ga, poput ostalih univerzalističkih eksplanatornih modela, pratili tokom čitave metodološke istorije društveno-humanističkih nauka. Naime, kako bi se kultura proučavala morala je biti „stvarna“ i morala je biti „negde“. Kako bi se kultura mogla posmatrati kao da ima kauzalno dejstvo, a samim tim i kako bi mogla služiti kao eksplanans, razloge je bilo nužno prevesti u uzroke, čime je još jednom rehabilitovana rasprava između kauzalnih i teleoloških objašnjenja. Međutim, kako je na to, iako u drugom kontekstu, upućivao još eksplicitno Malinovski (prema Strathern 1987, 252) deduktivno-kauzalni model objašnjenja generiše empirijski prazna objašnjenja, samim tim postajući nenaučan, i to u odnosu na standarde koji sam postavlja (nauka = empirijska) budući da na taj način generisani iskazi postaju empirijski prazni, pa samim tim i neopovrgljivi iskazi (nenaučni = neempirijski = neopovrgljivi iskazi), ništa manje ili više nego iskazi kognitivne ili interpretativne antropologije. S druge strane, nisu mogle baš najbolje ni da se izbore sa pitanjem koje je i dovelo do stvaranja njihove („naučne“) discipline – pitanjem kako nastaju različite kulture i različita kulturna značenja budući da je za popunjavanje empirijskog sadržaja bilo nužno prethodno razumevanje koje bi mogao ponuditi, na primer, navodno nenaučni Gerc. Dakle, kultura je smeštena u um koji se posmatrao kao dovoljno „stvaran“ i „univerzalan“ kako bi mogao služiti kao temelj dedukovanja eksplanatornih iskaza, što je još jednom iznova rehabilitovalo rasprave koje, iako zaodene u drugačije ruho, čine jedan

kolosek rasprave između metodološkog individualizma i metodološkog holizma, kojoj je posvećeno iduće poglavlje.

V

Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu

Implikacije i značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije

U ovom poglavlju, zarad boljeg razumevanja njegovih osnovnih teza, možda nije na odmet još jednom potcrtati osnovne pretpostavke disertacije. U disertaciji polazim od postopservacionističkog opšteg mesta da su činjenice i teorije cirkularno konstituisane budući da „podaci moraju biti *interpretirani* kako bi služili kao podaci; sirovi podaci su pre nesvarljivi nego hranljivi [...]: ono što podacima daje značaj jeste teorija“ (Kaplan 1984, 34). Isto tako, polazim od stanovišta da su i problemi, pitanja i ciljevi određene discipline i sami promenljivi teorijski konstrukti, budući da „nijedno istraživanje nije oslobođeno pretpostavki [jer] priroda na naučnikova pitanja odgovara jezikom kojim naučnik govori“ (*ibid.* 1984, 26). Polazim od stanovišta da metod nije algoritam (v. Kun 1974[1962], 145–237; Popper 2002[1935], 209–248; cf. Toulmin 1977), te da mnoga metodološka uputstva ne mogu samostalno pružiti odgovor na naučna pitanja, a da je mnoga metafizička stanovišta i mnoga pitanja koja tradicionalno pripadaju domenu teorijske filozofije moguće reinterpretirati kao niz metodoloških pravila, kao i da je, shodno tome, rešenje mnogih metodoloških sporova jalovo tražiti u rasplitanju metodoloških (ili epistemoloških) čvorova, budući da oni, na kraju krajeva, i nisu metodološki, već metafizički, socio-politički ili etički sporovi zaodenući u ruho metodoloških sporova. To, naravno, ne znači da metodološka pitanja nisu stvarna pitanja i da ne mogu biti predmet racionalne rasprave, čak i ako u datom trenutku nisu rešiva.

Kako nas je istorija antropologije odveć dobro naučila, noseći koncept discipline – kultura – menjao se kako na empirijskom nivou (društvo i kultura se de fakto menjaju), tako i na teorijskom nivou, shodno promeni „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 (i gde: „u glavi“? u simbolima? negde treće?) ili je ona konceptualna, heuristička i eksplanatorna alatka antropologa stvorena „u glavi“ antropologa? itd. (v. npr. Keesing 1974; cf. Sahlins 1999; Borofsky 2001; Goodenough 2003). Iako se možda na prvi pogled može tako učiniti, ovde nije reč o čisto metafizičkom pitanju ili pitanju koje bi pripadalo domenu spekulativne filozofije budući da su „kako ciljevi, tako i sredstva etnografije pod uticajem koncepta kulture koji se u praksi usvaja“ (Aunger 1999, 93). Kako su nas filozofsko-metodološke problematizacije istorije

antropoloških teorija i metoda naučile, „kako se koncept kulture razvijao tokom XX veka, tako se s njim menjao i etnografski metod [te se] na epistemološka pitanja o etnografiji ne može odgovoriti gubeći iz vida konceptualna ili metafizička pitanja o kulturi“ (Risjord 2007, 400). Kako nas je antropologija antropologije dodatno naučila, cilj istraživanja može konstituisati predmet istraživanja (v. npr. Milenković 2003, 103–126), a neepistemički činiooci, poput vrednosti, mogu postati konstitutivni za metod (Risjord 2000). Kako nas je savremena filozofija nauke doučila – budući da je lista potencijalnih naučnih pitanja i njima odgovarajućih objašnjenja neiscrpna, nužno je imati određeni kriterijum epistemičke relevantnosti, te su varijabilne i kontingentne, moralne i socijalne, praktične i teorijske vrednosti inherentne naučnoj praksi (Kitcher 2001, 63–82). Pritom, na ovom bi mestu valjalo podvući i to da prethodni uvidi niukoliko nisu svojstveni isključivo metodologiji društveno-humanističkih nauka zbog (navodne) osobenosti predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka: kako u društvenim tako i u prirodnim naukama, naučnici svoje istraživanje nikad ne započinju uopštavanjem iz postojećih činjenica, već pružaju odgovore na već postojeća, teorijski uobličena pitanja. „Analiza ili objašnjenje, bilo da je reč o nauci ili o humanistici, mogu otpočeti samo ukoliko je neka interpretativna (teorijska, konceptualna) tačka posmatranja već usvojena – tako da je pitanje, bilo da je to pitanje određene analize ili objašnjenja, već čvrsto ustanovljeno; [to pitanje] uzima zdravo za gotovo prethodno pitanje, bez obzira na to da li je tačka gledišta sa koje se ono postavlja prihvatljiva“ (Toulmin 1982, 110). Dakle, u disertaciji polazim od stanovišta da metafizičke, filozofske i teorijske pretpostavke i očekivanja imaju normativno-saznajnu funkciju, diktirajući stavove o tome kakvi su priroda i društvo, na koji ih način odrediti, omeđiti i podeliti, kakve entitete oni sadrže i kako im treba pristupiti – istovremeno time određujući i šta se može javiti kao legitiman problem, a šta se smatra validnim objašnjenjem/interpretacijom datog problema u nekoj disciplini. Kako će se ispostaviti, ovo stanovište ključno je za potpunije razumevanje spora između metodološkog holizma i metodološkog individualizma, budući da pozadinske pretpostavke (metafizičke, teorijske, ontološke, a kako će, nadam se, iz rada biti jasno, vrlo često i socio-političke i etičke), inherentne obama stanovištima, diktiraju kako teorijsku konceptualizaciju predmeta proučavanja tako i cilj, tj. proklamovani fokus i opseg objašnjenja/interpretacije. Problem individualizam/holizam u okviru antropologije je, kao metafizički, odredio Ijan Džarvi; međutim, ovom metafizičkom problemu pripisujući važnu ulogu budući da opredeljenje za jedan određuje eksplanatorno uporište: „ono što je za jedne objašnjenje, za druge je problem“ (Jarvie 1964, 69). Ono što je podjednako važno jeste to što se metodološki

individualizam i metodološki holizam često posmatraju kao (nespojivi) antipodi: „Ako metodološki individualizam podrazumeva da su ljudska bića jedini akteri u istoriji, a društveni holizam da su na delu u istoriji nadljudski činoci, onda su ove alternative iscrpljene“ (Watkins 1957, 106). Metodološki individualizam i metodološki holizam, stoga, „jesu logički inkompatibilni [...] i ne mogu postojati u istom eksplanatornom okviru jer postavljaju supstantivno drugačija eksplanatorna pitanja“ (Roth 2003, 319). Pritom, ova pitanja usko su isprepletena s raspravom između realizma i antirealizma budući da je antropologija suočena s paradoksom koji ilustruje R. Dandrade (D’Andrade 2006, 6): „institucija se ne može odmisлити [engl. think away] jer je ona nešto više od misli, pri čemu ne može postojati ako ljudi ne misle da je stvarna.“¹⁵⁷

Pitanje eksplanatornog primata individualizma ili holizma predmet je jedne od najdugotrajnijih i najsloženijih rasprava u društveno-humanističkim naukama. Među najdugotrajnijima je zato što je spor pokrenut još u vreme akademske institucionalizacije društvenih nauka, a na značaju je dobijao u talasima (od kraja XIX veka; posle II svetskog rata i od 80-ih godina XX veka). Kako je to primećeno u filozofiji i opštoj metodologiji antropologije, „društveni naučnici retko sebe smatraju uključenim u debatu individualizam/holizam. Umesto toga govore o debati mikro/makro i agency/struktura. Ove debate, međutim, obuhvataju ista osnovna ontološka i metodološka pitanja kao i debata individualizam/holizam“ (Zahle 2007, 334–335). Među najsloženijima je zato što, s jedne strane, spor uključuje složeno pitanje razlikovanja metodologije društvenih od metodologije prirodnih nauka, dok, s druge strane, vrlo često nije nimalo jednostavno razlučiti da li je reč o metafizičkom, ontološkom, metodološkom ili epistemološkom sporu. Na ovom mestu se moram složiti s Gelnerom: „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 računa kao ‘objašnjenje’ u istoriji i u društvenim naukama, daleko je od jedinstvenog rešenja, podjednako koliko i to šta se računa kao ‘problem’. Ovo [...] može biti veoma ozbiljna

¹⁵⁷ O tome kako se rasprava između primata eksplanatornog uporišta holizma i individualizma naslanja na raspravu između realizma i antirealizma, kako se obe rasprave naslanjaju na različite „slike nauke“ koje generišu drugačija eksplanatorna uporišta i drugačiju konceptualizaciju predmeta proučavanja kao validnu, legitimnu, eksplanatornu, heuristički plodnu, itd, i o tome kako se sva pomenuta pitanja naslanjaju na metafizičku, socio-političku i etičku raspravu (kojom su velikim delom i pobuđena), biće detaljnije pisano u VII poglavlju.

primedba na račun svih formalnih metodoloških argumenata koji nastoje da pruže apriorni recept za ‘objašnjenje’“ (Gellner 2003[1973], 7). O tome kako se konceptualizovalo validno, legitimno, eksplanatorno moćno itd. objašnjenje u antropologiji; šta se – u odnosu na koju sliku nauke i u odnosu na koji teorijski generisan cilj – posmatra kao problem a šta kao rešenje problema; te o tome šta se podrazumeva pod uzročnošću u društvenom kontekstu – a u vezi s raspravom o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije – bilo je reči u poglavljima II i III. U ovom poglavlju ću nastojati da preispitam hipotezu hipotezu da se odgovornost za istrajnost (nominalno metodološke) rasprave između metodološkog holizma i metodološkog individualizma može (ako ne potpuno, a onda u najvećoj meri) tražiti upravo u izvannaučnom domenu. Odgovori se mogu tražiti pre svega u metafizičkom, socio-političkom i etičkom, a ne u metodološkom domenu. Iza metodološkog problema krije se ontološko pitanje, a upravo to ontološko pitanje motivisano je socio-političkim i etičkim faktorima i za sobom povlači socio-političke i etičke implikacije. Uprkos tome što se tradicionalno smatra da su za promenu proklamovanog fokusa i opsega objašnjenja odgovorni epistemički činoci (metodološki, empirijski, teorijski), nastojaću da pokažem da se neepistemičkim činocima (tradicionalno posmatranim kao varijable nezavisne od metodologije koje ne bi trebalo da utiču na teoriju ili objašnjenje) mora posvetiti podjednaka pažnja, te da oni 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.

5.1. Methodenstreit

Relevantnost i implikacije rasprave

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

P. Galison (2008, 122)

Razmena optužbi između dva naučnika [Gustava Šmolera i Karla Mengera] postala je poznata kao Methodenstreit.¹⁵⁸

(de Sousa 2010, 233)

Iako se, na nivou opšteg mesta, takozvana borba oko metoda ili *Methodenstreit* – rasprava između Gustava Šmolera (nemačka istorijska ekonomska škola), koji je zastupao holistički pristup, i Karla Mengera (austrijska ekonomska škola), koji je zastupao „atomistički“ ili individualistički pristup¹⁵⁹ – smatra zametkom rasprave između metodološkog holizma i metodološkog individualizma, potrebno je naglasiti da dileme oko kojih se *Methodenstreit* vrti nisu ni otpočele niti su se završile raspravom između Šmolera i Mengera. Naime, pitanje eksplanatornog primata holizma ili individualizma samo je deo skupa tesno isprepletenih pitanja koja se tiču razlikovanja objašnjenja (*Enklären*) i razumevanja (*Verstehen*). Ono, u ovom ili onom obliku, čini uporište 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 – starih, ali i dalje vrlo aktuelnih pitanja o tome da li (navodna)¹⁶⁰ osobenost predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka nužno za sobom povlači i poseban interpretativni ili hermeneutički pristup proučavanim fenomenima, a u kontekstu zamorne

¹⁵⁸ Budući da su uvrede prštale s obeju strana, teško je bilo očekivati konstruktivnu razmenu ideja. Na primer, Šmoler je Mengeru optužio da se ograničio na „čošak velike naučne kuće“, zaposevši „celu kuću“ ili „najbolji i najprestižniji salon u kući“, dok je Menger Šmolera optužio da se njegovo stanovište može „uporediti s mornarom koji želi da ga smatraju arhitektom zato što na gradilište dovlači kamenje i pesak“ (prema Shionoya 1997, 63). Rasprava se završila tako što Šmoler jednostavno nije odgovorio na Mengerovu brošuru o zabudama Šmolerove škole.

¹⁵⁹ Ni Šmoler ni Menger nisu se služili terminima „metodološki holizam“ i „metodološki individualizam“. Sintagme je nešto kasnije skovao Šumpeter, kako bi, radi razjašnjivanja još u to vreme konfuzne rasprave, napravio distinkciju između političkog i metodološkog individualizma.

¹⁶⁰ Opet, navodna – budući da jedan od suštinskih problema spora jeste upravo to da li je predmet proučavanja društvenih nauka zaista „osoben“ tako da bi zahteva korišćenje drugačije metodologije).

rasprave o tome da li nauku čini njen predmet ili metod. Verovatno nije na odmet još jednom naglasiti da ova pitanja – koja antropologija čita kroz prizmu rasprave o svom eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu – dakle, nisu svojstvena isključivo antropologiji: antropologija ih deli sa društveno-humanističkim naukama u kojima ova pitanja ostaju podložna sporu od vremena njihove akademske institucionalizacije (v. npr. Feest 2010, 1–14).

Kako nas je, na tragu opšte eksternalizacije metodologije, naučila antropologija nauke, nauka je podložna primeni sopstvenog mehanizma na sebe samu budući da su sadržaj i struktura opaženog konteksta zavisni od teorijskih stajnih tački generisanih i opažajnom kontekstu. Stoga je, da bismo bolje razumeli *Methodenstreit*, potrebno osvetliti kontekst u kojem se borba oko metoda odvijala. *Methodenstreit* je nastao u doba kada su društvene nauke težile da steknu kognitivni autoritet koji su prirodne nauke već posedovale,¹⁶¹ te je spor bio najočiglednije usredsređen na epistemološka pitanja validnog puta do znanja i metodološka pitanja validnog objašnjenja. U tadašnjoj Nemačkoj, gde je brižljivo gajen duh *Volksgeist*-a, dominirao je istoricizam, čiji su verni saputnici metodološki holizam i relativizam. Pod uticajem Hegelove idealističke i istoricističke filozofije, koja je delatnu moć pojedinca u oblikovanju istorijskih događaja svela na minimum, prebacujući je na teren aktivnosti teleološki shvaćenih duhovnih paradigmi pod uticajem kolektivnog *Geist*-a, početkom XIX veka je pokrenuto pitanje koje će se naći u središtu ne samo *Methodenstreit*-a nego i same antropologije. Naime, kako je romantizam nasledio prosvetiteljstvo, i kako je univerzalni pojam razuma zamenjen različitošću (ili nesamerljivošću) pojedinačnih epoha i kultura, u srcu ovog perioda, katkad označenog kao „kriza istoricizma“, našlo se ništa drugo do – problem relativizma i, kao njegovo naličje, problem interpretacije. On će ostati otvoren u *Methodenstreit*-u (v. de Sousa 2010, 221–240), ali će, isto tako, do danas u antropologiji ostati gorući metodološki i epistemološki problem (u kontekstu rasprave o tome kako razumeti tuđa verovanja ili prakse), ali i socio-politički i etički problem (u kontekstu rasprave o tome kako „ispravno“ pisati etnografsku

¹⁶¹ Zanimljivo je napomenuti da je pre *Methodenstreit*-a između Mengera i Šmolera, sredinom XIX veka u Nemačkoj vođen još jedan *Methodenstreit* u kojem su predznaci ispred uloga učesnika bili obrnuti. Naime, kako je Nemačkom vladao neohumanistički duh, antička Grčka i Rim su uzeti kao uzor za estetski, filozofski i moralni nacionalni preporod, a politika obrazovanja je bila takva da su grčki i latinski jezik uzeti kao osnov *Bildung*-a. Vođeni pravilima univerzalne gramatike, grčki i latinski su smatrani primerom apstraktne, dobro uređene misli koja se zasniva na opštim zakonima, te bi ovladavanje tim načinom mišljenja pojedincu pomoglo u oblikovanju strukture duha, morala i intelektualnom razvoju. Prirodne nauke su smatrane odviše utilitarnim da bi bile ocenjene kao znanje nužno za duhovni razvoj pojedinca i, što je još važnije, posmatrane su ne kao uređene apstrakcije, već kao pojedinačne i empirijske oblasti znanja koje nikako ne mogu doprineti razvoju *Geist*-a. Zato su prirodne nauke morale da dokažu osobenost i značaj sopstvenih saznanja kako bi ušle u zvanični školski program (v. Phillips 2010, 15–33).

„stvarnost“ ili pisati i opisativati Druge). Budući da, iz istoricističke perspektive, različite epohe na različit način oblikuju pojedince, nemoguće ih je neposredno razumeti, već je nužno pribеći određenom vidu kontekstualne interpretacije.¹⁶² Sva ova pitanja uključena su u *Methodenstreit*, koji obuhvata i neokantovsku epistemološku distinkciju između nomotetičkog (potraga za univerzalnim zakonima) i ideografskog (objašnjenje ili razumevanje pojedinačnih događaja),¹⁶³ distinkciju koja će – u svetlu mnogobrojnih

¹⁶² Indikativno je to da je „krizu istoricizma“, u čijem se temelju podmuklo cerio relativizam, na primer, Niče video kao „krizu“ upravo zbog relativnosti vrednosti koja je doživljavana kao ozbiljna pretnja civilizaciji. Utoliko, iste strategije izjednačavanja kulturnog relativizma (kao metodološkog sredstva za postizanje samerljivosti kultura) s moralnim relativizmom (kao etički neprihvatljivom posledicom nesamerljivosti moralnih normi) prisutne su i u savremenoj antropologiji, kod onih antropologa koji nastoje da delegitimišu (navodno) antinaučne tvrdnje relativista, pozivajući se na socio-političke i etičke implikacije relativističkih stanovišta. Na ovom mestu podjednako je važno istaći da se već početkom XIX veka javljaju obrisi problema koji će biti ključni problemi kako *Methodenstreit*-a tako i savremene antropologije: kako konceptualizovati odnos između individualnog i opšteg, te kako pomiriti delatnu moć pojedinca s opštom delatnom moći nadindividualnih, kolektivnih entiteta (istorije, države, društva, kulture, itd.)? Pojedinac je igrao važnu ulogu još kod Vilhelma fon Humbolta, kako u njegovoj teoriji istorije tako i u političkoj filozofiji, budući da se Humbolt zalagao za liberalističku viziju minimalne države. Smatrao je da je nužno razumeti pojedinačne ideje koje na nepredvidljiv način mogu oblikovati tok istorijskog razvoja, polazući time temelj istorijskoj interpretaciji (u njegovom slučaju shvaćenoj kao intuitivno, *empatičko* razumevanje). Isto tako, Johan Drojsen je smatrao da postulirani opšti istorijski zakoni ne uzimaju u obzir slobodnu volju pojedinca; iako, iz Drojsenove perspektive, slobodna volja ne postoji u potpunosti budući da je, s jedne strane, tok istorijskog razvoja određen Božjim planom čiji je krajnji smisao nesaznatljiv, a da je, s druge strane, slobodna volja usmerena ka porodici, državi i naciji, tj. ustanovama koje pojedincima pružaju smisao, te je upravo taj smisao viđen kao ono što istoričaru omogućava da opiše prošlost kao smislenu celinu, pružajući mu temelj na kojem će razumeti namere pojedinaca odgovornih za oblikovanje toka istorijskih događaja. Nije manje važno ni to što je Drojsen pokrenuo i ključno hermeneutičko pitanje: pitanje subjektivnosti istoričara, o kom je, u kontekstu pitanja antropološke objektivnosti (a kroz prizmu objašnjenje vs. razumevanje), bilo reči u II i III poglavlju. Smatrao je da ne postoji vanvremenska objektivna pozicija iz koje bi istoričar mogao posmatrati prošlost, te se otuda istoričar ne može udaljiti ni od sopstvenog pogleda na svet koji nužno oblikuje njegov pogled na prošlost, (v. Bos 2010, 207–220), što je stanovište koje će u antropologiji dovesti do ustanovljivanja refleksivnosti kao pokušaja normiranja metodologije koja teži objektivnosti i ustanovljavanju kulturnog relativizma kao metodološkog sredstva u kontekstu otkrića. O tome zašto je kulturni relativizam od sredstva za postizanje samerljivosti kultura, počeo da se percipira kao pretnja eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije bilo je reči u zaključku poglavlja III, a ovom pitanju više prostora će biti posvećeno u poglavlju VII.

¹⁶³ Neokantovci (Vindelband, Rikert, Lask), pripadnici filozofske tradicije jugozapadne Nemačke, razvili su teoriju istorijskog znanja ili epistemologiju kulturnih nauka, pokušavajući da prevaziđu kako Diltajev psihologizam, tako i Drojsenov relativizam (v. npr. Appel 1984, 11-43). Svoja metodološki program zasnovali su oslanjajući se na Kanta, ali smatrajući da je Kanta nužno prevazići kako bi ga bilo moguće razumeti (v. npr. Rickert 1986[1902]; cf. Beiser 2008). Budući da je Kant svoja svoja stanovišta o nauci zasnivao na njutnovskoj mehanicističkoj filozofiji za koju je verovao da je istinita (pokušaj otkrivanja nužnih i opštevažećih zakona koji upravljaju pojavnim svetom), Kant je istorijskoj nauci pripisivao inferioran kognitivni status (v. npr. Poper 2002[1963], 264-297). Imajući u vidu to da se istorijska nauka temelji na kontingentnim, partikularnim, jedinstvenim i neponovljivim fenomenima, te joj, stoga, nedostaju nužnost i opštost koje su smatrane jedinom mogućim predmetom naučnog znanja, neokantovci su nastojali da istoricistička stanovišta da ne postoje univerzalni i nužni principi nauke – budući da su ti principi određeni društveno-istorijskim kontekstom – pomire s transcendentnim idealizmom – stanovištem da postoje univerzalne, apriorne kategorije razuma koje pripadaju domenu noumenalnog sveta i kao takve su nezavisne od društveno-istorijskog konteksta koji pripada pojavnom svetu. To su činili bilo pokušavajući da prošire kantovske principe na način na koji biva moguće u date principe uključiti istoricistički relativizam, ili težeći reformulisanju kantovskih principa. Za razliku od nomotetičkih nauka – koje se iz neokantovske vizure vide kao trijumf apstraktne misli nad percepcijom konkretne stvarnosti: što su apstraktniji, to su eksplanatorniji, ali su istovremeno i sve ispražnjeniji od perceptivnog sadržaja, a, samim tim, i od stvarnosti – čiji je cilj apstrahovanje pojedinačnog u

rasprava o mogućnosti i svrsi generalizacija u antropologiji, kao i vezi generalizacija s njenim naučnim statusom – antropologiju pratiti do danas (v. npr. Ingold 1988, 15–44). Iako podrobnije raščlanjivanje svih koloseka borbe oko metoda svakako prevazilazi okvire disertacije, nužno je napomenuti da antropologija, dakle, nasleđuje teret svih gorepomenutih rasprava, za koje će se ispostaviti da igraju ključnu ulogu u konstituisanju njenog eksplanatornog aparata i izgradnji naučnog statusa. Stoga je uvid u neke od ključnih tačaka paralelnih rasprava nužan radi potpunijeg osvetljavanja pitanja koja se u ovom poglavlju postavljaju.

Ono što je bio stvarni predmet spora u *Methodenstreit*-u bilo je pitanje eksplanatornih dometa i eksplanatornog fokusa ekonomske teorije: neslaganja između Šmolera i Mengera u pogledu metoda ekonomske teorije proisticala su iz različitih *teorijskih* konceptualizacija *predmeta* proučavanja (Shionoya 1995, 64–65), a ta je konceptualizacija umnogome zavisila od istorijskog i kulturnog konteksta i političko-ideološke orijentacije samih učesnika. Budući da metod nije algoritam i da – imajući u vidu jednu od pretpostavki ovog rada – nijedno metodološko uputstvo ne može samostalno pružiti rešenja teorijskih razmirica,

težnji za pronalaženjem univerzalnih zakona – istorijske nauke zanima pojedinačan događaj po sebi, a ne ono što taj događaj ima zajedničko s ostalim pojavama, jer ne postoji nijedan skup nomoloških iskaza (koliko god oni bili precizni i iscrpni) iz kojeg bi pojedinačni događaji mogli da se dedukuju. Iako se možda na prvi pogled može učiniti da nije tako, neokantovci su držali da nije moguće ontološki utemeljiti razliku između nomotetičkih i ideografskih nauka. Naime, razlika ne počiva u predmetu istraživanja, koji bi inherentno pripadao domenu prirode ili domenu istorije, već se tiče drugačijih oblika znanja i tipova istraživanja. Otuda je ova razlika relativna, a ne apsolutna, jer se jedan te isti fenomen može predstaviti ili nomotetički ili ideografski. Na primer, biologija se može posmatrati i kao nomotetička nauka (onda kad proučava organizme, kao deo prirode kojom upravljaju opšti zakoni) i kao ideografska nauka (onda kad proučava prirodnu istoriju, kao jedinstven proces u evolutivnoj istoriji). Međutim, ova razlika nije potpuno relativna, s obzirom na to da je reč o međusobno isključivim načinima istraživanja, te tako jednu pojavu nije moguće istovremeno proučavati i nomotetički i ideografski.

Kako, u kantovskom duhu, postoji dualizam između noumenalnog i pojavnog sveta (noumenalni svet, ili stvarnost, po sebi je nesaznatljiv), znanje nije isto što i reprodukcija stvarnosti: u neokantovskoj vizuri, koncepti, kao osnovni instrumenti znanja, jesu ti koji ontološki bogatu i složenu stvarnost preobražavaju, redukujući je i pojednostavljajući zarad sistematičnosti i razumljivosti (što je, više no očigledno, ideja koja će postati načelo strukturalizma u antropologiji i koja će dovesti do kritike njenog naučnog statusa onda kad se raspravlja „stvarnost“ na koju referiše ili koju nastoji da objasni strukturalna analiza). Međutim, prilikom formiranja koncepta, uvek postoji određeni princip selekcije, koji filtrira određene aspekte stvarnosti za koje se, s određene tačke posmatranja, smatra da su relevantni. Utoliko, napuštaju se stanovišta epistemološkog realizma i korespondencijalna teorija istine, budući da osobine stvarnosti ne mogu biti pripisane vrednostima. Relevantnost se temelji na određenim vrednostima, koje su viđene kao opšte, javne i neuslovljene vrednosti neke kulture. Na ovom mestu takođe nije nevažno naglasiti i to da su neokantovci odbacili, na temelju nelegitimnosti, razumevanje putem introspekcije, intuicije ili empatije – svojstveno Diltaju – anticipirajući time Vitgenštajnovu kritiku privatnog znanja i značenja i, posledično, Vinčovo i Gercovo shvatanje značenja kao javnog, a koje će biti u suprotnosti sa strukturalističkim i etnonaučnim shvatanjem značenja, te anticipirajući *semantičko* razumevanje koje hempelovski model objašnjenja i njegovi derivati ne prepoznaju i deligitimišu kao nenaučno. Dakle, razlika između prirodnih i društvenih nauka kod neokantovaca nije ontološka, već aksiološka: razlika počiva u nespojivim viđenjima teorijskih vrednosti koje za sobom povlače nepremostive razlike u posmatranju stvarnosti. Dok se i prirodne i društvene nauke orijentišu u odnosu na koncepte, osnovna razlika između njih počiva u tome što prirodne nauke teže apstraktnim generalizacijama, čime se veoma udaljavaju od opažene stvarnosti, dok istorijske nauke teže znanju o stvarnosti samo (shvaćenoj na neokantovski način).

videćemo da je reč o sudaru dva potpuno oprečna teorijska uobličavanja predmeta proučavanja. Ona su za sobom povlačila potpuno drugačiji eksplanatorni fokus (celina vs. pojedinac) i tip objašnjenja (induktivno vs. deduktivno), i bila su zasnovana na radikalno različitim političko-ideološkim stanovištima (državni intervencionizam vs. liberalizam). Utoliko ću, na Udenovom tragu, čitav spor između holizma i individualizma, koji do danas prati savremenu antropologiju, posmatrati kao nerešiv metafizički spor. Tu je često teško razlučiti da li je reč o ontološkom sporu (koji se vrti oko pitanja „stvarnog“ postojanja društava i pojedinaca), epistemološkom sporu (koji se vrti oko pitanja mogućnosti saznanja) ili metodološkom sporu (koji se vrti oko pitanja iznalaženja najboljeg puta za generisanje znanja). Pri svemu tome, nije uvek sasvim jasno da li spor valja čitati kao pitanje principa koji se tiču koncepata, objašnjenja ili zakona, ili je pak reč o socio-političkom i etičkom sporu koji se temelji na najdublje čuvanim predstavama o tome šta su čovek i društvo, kao i idejama o „dobrom“ i „pravednom“ društvu. U tom smislu, iako je spor između metodološkog individualizma i metodološkog holizma nominalno metodološke prirode, ova „metafizička pitanja nisu nestala, već su se samo pritajila u pozadini“ (Udehn 2001, xix), uz to obogaćena sadržajem socio-političkog i etičkog spora.

Naime, u tadašnjoj Nemačkoj¹⁶⁴ je, uporedo s usponom nacionalizma i ubrzanim industrijskim razvojem, raslo i interesovanje za istorijske stupnjeve razvoja, a uloga ekonomije kao nacionalne nauke koja bi, za razliku od teorijskog pristupa klasične britanske ekonomije (Dž. S. Mil), komparativno proučavala nacionalni ekonomski razvoj, bivala je sve značajnija. Nemačkim intelektualnim životom dominirale su rasprave o vezi između razumevanja organskog jedinstva etičkih, kulturnih i istorijskih osnova ekonomskog ponašanja. Pri tome je nemačka ekonomija bila paternalistička, viđena kao deo organske celine *Volksggeist*-a, a ekonomska teorija je u velikoj meri služila kao nacionalna nauka, kao normativna disciplina koju bi trebalo koristiti u ostvarivanju političkih ciljeva izgradnje

¹⁶⁴ Nije nevažno istaći i to da su ove debate u dato vreme uglavnom vezane za nemački kontekst koji je logički pozitivizam ignorisao. Stoga ne čudi da Hempelov model objašnjenja čiji derivati i danas žive kroz normiranje ciljeva i eksplanatornih uporišta metodoloških monista (o čemu je bilo reči u poglavljima II i III) tako glatko prelazi preko problema koji su zauzimali centralno mesto u nemačkom kontekstu, a koji su i danas više no aktuelni u programu metodoloških pluralista. Dok je u Nemačkoj spor bio usredsređen na pitanje ciljeva, metoda, osnova i normativnog sadržaja prirodnih i društvenih nauka, u Francuskoj su prirodne od društvenih nauka razgraničavane samo u smislu predmeta proučavanja, ali ne i u smislu objašnjenje (prirodne nauke) vs. razumevanje (društveno-humanističke nauke). Dok su Vindelband, Rikert i Diltaj povlačili metodološku granicu između prirodnih i društvenih nauka, u Francuskoj je, pre svega, Dirkem smatrao da isti induktivni metod, kauzalna objašnjenja i isti mehanizam provere hipoteza važe i za prirodne i za društvene nauke što, zbog dirkemovskog nasleđa, naseđuju i funkcionalisti kao metodološki monisti; Levi-Bril smatrao da društveni naučnici mogu isključivo objasniti „primitivna“ verovanja, ali ih nikad ne mogu razumeti (v. Schamaus 2010, 101–120). U Engleskoj se pak glavni spor nije vodio oko razlike između prirodnih i društvenih nauka, već oko naturalizma (v. Smith 2010, 161–185).

nacije. Posmatrajući svaki društveno-istorijski kontekst kao jedinstven, nemačka istorijska ekonomska škola (ili tzv. etičko-istorijska škola), sa Šmolerom na čelu, odbacila je, na historicističkom tragu, svaki vid teorijske generalizacije „apstraktne ekonomije“. Osporavala je svaku mogućnost uopštavanja ekonomskog ponašanja, naglašavajući nasuprot tome empirijsko proučavanje jedinstvenih, neponovljivih elementata koje je nužno razumeti holistički, kako bi se otkrila značenja inherentna svakom kontekstu ponaosob, budući da se – za razliku od stanovišta britanske klasične ekonomske škole – ideje koje vladaju u jednom kontekstu ne mogu razumeti ako se iz tog konteksta istrgnu (de Sousa 2010, 221–240). Ako se prisetio rasprava osvetljenih u poglavljima II i III, videćemo da je rasprava između Šmolera i Mengera prefiguracija rasprave između „razumevača“ i „objašnjavača“. Dok Šmoler i potonji „razumevači“ (nezavisno od terminologije – historicistički, holistički, kontekstualistički, emski, itd.), smatrajući da se ideje, pravila i principi ne mogu univerzalizovati, te, da bi se i razumeli, moraju se empirijski otkriti i pojmiti u okviru konteksta koji im pruža smisao i značenje; Menger i potonji „objašnjavači“, ne vodeći računa o kontekstu i njegovim eventualnim specifičnostima, postuliraju opšte principe, uzdižući ih na ravan opštih zakona koji – budući da su opšti – pružaju uporište za dedukovanja objašnjenja pojedinačnog ponašanja. Zamislimo, na primer, da cene šećera padaju. Kakav će biti efekat po ukupnu kupovinu šećera? Intuitivno očigledan odgovor bi glasilo da će se kupovina šećera povećati. Međutim, Šmoler bi na to odgovorio da to možda može biti tačno kad je reč o, na primer, Engleskoj, ali da ne mora biti tačno kad je reč o Nemačkoj. Zašto? Zbog različitih normi koje upravljaju potrošnjom šećera. Ako se prisetimo Hempelovog primera koji objašnjava migracije u oblasti koje nude bolje uslove za život, videćemo da se rasprava vrti oko istih pitanja. Bez znanja o normama određenog konteksta, ne možemo znati ništa ni o dinamici ponude i potražnje ni o tome da li i šta će ljude nagoniti da migriraju u neke oblasti, te sve što ćemo dobiti jesu prazne, neeksplanatorne korelacije čije poreklo ostaje pod znakom pitanja. Utoliko, sa stanovišta metodološkog holizma, pravilnosti u ljudskom ponašanju uslovljene su normama datog konteksta, a ne individualnim preferencijama potrošača. Budući da ove norme variraju od kulture do kulture, potrebno je *empirijski* ustanoviti sadržaj (u ovom slučaju) kulinarskih normi. Preferencije pojedinaca nisu autonomne i kontekstualno nezavisne: „Svaka dispozicija, svaka reč, svaka ideja, svaka konceptualizacija, ako se bolje prouči, jeste rezultat ne pojedinačnog nego društvenog procesa [...] Većina ljudi nije ništa drugo do

indiferentnog suda u kojem teku osećanja i misli prethodnih i savremenih miliona [ljudi]“ (Šmoler prema Haller 2004, 11).¹⁶⁵

Dok je Šmoler, dakle, bio zastupnik ekonomije kao nacionalne nauke, Menger je bio liberal, pristalica slobodnog tržišta na kojem ne bi smelo da bude prostora ni za kakav vid državnog intervencionizma (v. Cubeddu 1993, 1–20). Dok je Šmoler odbacivao apstraktne sheme klasične ekonomije, smatrajući ekonomiju vrstom istorijske nauke koja bi, holistički posmatrajući konkretnu empirijsku stvarnost, induktivnim uopštavanjem eventualno mogla da stigne do otkrivanja zakona koji upravljaju ekonomskim fenomenima, Menger je nastojao da izgradi čvrst i opšti teorijski, analitički i metodološki okvir koji je istoricizmu nedostajao. Pri tome je usvajao deduktivni karakter klasične ekonomske teorije i apstrahovao racionalne pojedince od stvarnih pojedinaca i tržišne principe od društava u kojima oni funkcionišu, budući da su zakoni koji upravljaju ekonomskim procesima uzdignuti do statusa prirodnih zakona (Udehn 2001, 88). Krpeći klasičnu ekonomsku teoriju teorijom vrednosti koja je klasičnoj ekonomskoj teoriji nedostajala, individualistička austrijska ekonomska škola je svojim nosećim eksplanatornim konceptom učinila teoriju vrednosti: smatrajući da su pojedinci, kao sastavni i najjednostavniji elementi na koje se može redukovati ekonomska teorija, oni preko kojih se ekonomski fenomeni moraju objašnjavati – budući da makroekonomski fenomeni nisu ništa drugo do nenameravane posledice ili agregat delanja velikog broja pojedinaca¹⁶⁶ – Menger više nego jasno zastupa metodološki individualizam.¹⁶⁷ Naime, ekonomski fenomeni se posmatraju kao izraz pojedinačnih potreba koje se rukovode vrednostima pojedinačnih potrošača: pojedinačni ciljevi i vrednosti postaju armatura na kojoj biva moguće izgraditi složene ekonomske strukture i odatle dedukovati zakone koji upravljaju dinamikom tržišta. Držeći da

¹⁶⁵ Godine 1897, kad je postavljen za rektora Univerziteta u Berlinu, Šmoler je čak ponosno izjavio da je „savremena ekonomija dosegla istorijsku i etičku koncepciju nacije i nauke koja je suprotna racionalizmu i materijalizmu“ (prema Shionoya 1997, 57).

¹⁶⁶ Iako se zalagao za vrednosno neutralnu nauku, Menger je naginjao ekonomskoj politici *laissez-faire*, a njegova ekonomska teorija je jasna intelektualna odbrana tržišnog sistema. Pritom, austrijski ekonomisti su, za razliku od nemačkih, držali katedre teorijske ekonomije i nisu se upuštali u podučavanje primenjenim ekonomskim politikama (de Soussa 2000, 232–233), što je stav koji je u više nego jasnoj suprotnosti sa Šmolerovim *Sozialpolitik*-om. Isto tako, upravo ova ideja – ideja da je cilj društvenih nauka objašnjenje nenameravanih posledica delanja velikog broja pojedinaca – postaće jedan od nosećih stubova ekonomske teorije čije će se osnovne pretpostavke preslikati, na primer, na Poperovo shvatanje cilja društvenih nauka, a u odnosu na koji će i pokušati da normira metodologiju svih društvenih nauka, te na one antropologe koji svesno ili nesvesno usvajaju Poperovo normiranje društvenih nauka.

¹⁶⁷ Već u uvodu svojih Principa ekonomije, Menger ističe da je njegova namera da „redukuje kompleksne fenomene ekonomske aktivnosti na najjednostavnije elemente koji se mogu podvrgnuti preciznom posmatranju, da na ove elemente primeni principe koji odgovaraju njihovoj prirodi, i [...] da istraži način na koji složeniji ekonomski fenomeni nastaju iz svojih elemenata“. Primenjen na ekonomiju, ovaj metod, već opробan u prirodnim naukama, „nastoji da demonstrira da je pojedinac, sa svojim potrebama [...], tačka u kojoj celokupni ekonomski život počinje i završava se“ (prema Udehn 2001, 87).

scijentističko preslikavanje metodologije prirodnih na metodologiju društvenih nauka može ishoditi isključivo metodološkim promašajima, Menger je držao da ekonomija, kao društvena i „subjektivna“ nauka, mora razviti metod razumevanja značenja ljudskog delanja. Međutim, budući da je Mengerov rad ostao nedovršen, kobno pitanje – *kačo* razumeti ova značenja – ostalo je zjapeći otvoreno (de Soussa 2010, 231).

Upravo ta praznina, u Mengerovom slučaju, ili, u slučaju antropologije, neslaganje oko (1) mehanizama otkrivanja značenja ili njihovog razumevanja u kontekstu otkrića; (2) metoda provere rezultata u kontekstu opravdanja; i (3) teorijske ili ontološke supstancijalizacije značenja kao dela kulture ili kulture same – koja je smeštena (a) „u glavu“ (kognitivna antropologija); (b) u univerzalnu kulturnu gramatiku (strukturalna antropologija); (c) u simbole (interpretativna antropologija); (d) u univerzalnu pragmatičku racionalnost (teorija racionalnog izbora); (e) u um (savremena kognitivna antropologija) – postaće glavni kolosek na kojem će se, od šezdesetih godina XX veka, voditi rasprava o mogućnosti objašnjenja i legitimnosti određenog tipa objašnjenja u antropologiji, kao i rasprava o njenom naučnom statusu. Metodološko-epistemološke manjkavosti (nemogućnost ulaženja u „nečiju glavu“) i teorijsko-empirijske zamerke¹⁶⁸ (kultura nije ravnomerno raspodeljen paket koji deli jedna zajednica) pokrenule su raspravu o etnografskoj „stvarnosti“, započetu kritikom koja je pod znak pitanja stavila (a) psihološku validnost komponentne analize; dovela u sumnju (1) mehanizme generisanja rezultata; (2) legitimnost metoda provere dobijenih rezultata u kontekstu opravdanja; i (3) legitimnost teorijskog uobličavanja predmeta proučavanja (kulture). Samim tim je pod znak pitanja stavljen eksplanatorni kapacitet antropologije i njen naučni status. Sve pomenute zamerke preslikaće se i na ostale pristupe koji uzimaju jezik kao metodološki model: (b) strukturalizam; (c) interpretativnu antropologiju; dok će, s druge strane, u antropologiji ne previše zastupljena (d) teorija racionalnog izbora i (e) savremena kognitivna antropologija, u grčevitom pokušaju da spasu naučni status antropologije, uzdrman navodno antinaučnim gercovskim relativizmom, pokušati da epistemologiju smeste u ontologiju (3) rekonceptualizujući i reuniverzalizujući predmet proučavanja, dajući mu supstancijalno ili ontološko, transkulturno utemeljenje u (a) glavi, bilo u formi povratka na neku vrstu apriornih transcendentalnih kategorija racionalnosti (teorija racionalnog izbora), ili vraćajući

¹⁶⁸ Iz perspektive etnonaučnika, to zapravo mogu biti isključivo teorijske zamerke, budući da etnonaučnici – kako će postati jasno pod uticajem kritika koje su stavile pod znak pitanja stavile „psihološku validnost“ rezultata generisanih komponentnom analizom – nisu ni raspolagali sredstvom za ulaženje u „nečiju glavu“, te otuda nisu mogli raspolagati empirijskim uvidom u to kako je, i da li je, kultura ravnomerno distribuirana „u glavama“ pripadnika određene zajednice.

se na (e) opšte psihološke mehanizme koji bi mogli kauzalno objasniti kulturne fenomene (1, 2) dedukcijom iz apstraktnih, teorijski postuliranih principa. Međutim, kako će se ispostaviti, ovim pristupima nedostajće upravo navodno nenaučna strategija na temelju čije kritike i jesu gradili sopstveni deduktivno-kauzalni model objašnjenja – razumevanje svojstveno navodno antinaičnim i relativizujućim pristupima, budući da je apriorno postuliranje eksplanansa kao transkulturnog (d) onemogućilo uvid u sadržaj racionalnosti koja se zasniva na drugačijim temeljima i (e) uvid u sadržaj različitih kulturnih predstava.

Ono što je na ovom mestu važno napomenuti jeste to što ista motivacija koja leži iza (e) savremene kognitivne antropologije – koja je delom nastala na temelju kritike Gercovog svođenja pojedinca na marionetu kulture i njegovog „značenjskog realizma“ (Roth 2007, 605–688), tj. Gercovog smeštanja značenja u javne ali ontološki neopipljive simbole, koji, kao ontološki nepostojeći, ne mogu imati nikakvu kauzalnu moć – leži i iza nekih vidova metodološkog individualizma. Ti vidovi metodološkog individualizma svoju poziciju legitimišu teorijskim (ontološkim, metafizičkim) postulatima prema kojem kultura (ili bilo koji kolektivni entitet) nije ništa više do prost skup pojedinaca ili agregat njihovog delanja, držeći da kulturne celine ili entiteti (društva, kulture, nacije, države itd.) ontološki ne postoje, te da kao „nepostojeći“ ni ne mogu imati nikakvu kauzalnu moć.

Budući da je Menger pitanje *kako* razumeti ljudsko delanje ostavio otvorenim, Mizes je, kao novi vodeći predstavnik austrijske škole, nastojao da upotpuni nedovršeni Mengerov metodološko-epistemološki okvir. Imajući u vidu teškoće s kojima se suočavalo razrešavanje pitanja kako proniknuti u namere pojedinaca i u značenja koja eventualno upravljaju njihovim delanjem, dvadesetih godina se povela rasprava o psihologističkim temeljima ekonomije, rasprava koja će biti reaktuelizovana pod uticajem, između ostalog, i Poperovog stanovišta (pre svega, kako ćemo videti, socio-političkog i etičkog) o nužnosti upotrebe metodološkog individualizma u društvenim naukama. Za razliku od ne previše uspešnih tautoloških pokušaja spasavanja apriorizma austrijske škole (pojedinci biraju ono što preferiraju, a preferiraju ono što biraju), Mizes je nastojao da ustanovi „prakseologiju“ koja bi bila čvrsto utemeljena na metodološkom individualizmu: „U naučne svrhe, moramo početi od delanja pojedinca jer je on jedino o čemu možemo imati neposredno iskustvo. Ideja da društvo funkcioniše ili nastaje nezavisno od pojedinačnog delanja potpuno je apsurdna. Sve društveno mora biti prepoznatljivo u delanju pojedinca. Šta bi inače bio taj mistični totalitet ako ne bi bio živ u svakom pojedincu. Celokupno racionalno delanje je ekonomsko. Celokupna ekonomska aktivnost je racionalno delanje. Sve racionalno delanje jeste početak ljudskog delanja. Samo pojedinci misle. Samo pojedinci rezonuju [...] Razvoj

ljudskog razuma i društva jedan su te isti proces [...] Društvo je proizvod misli i volje. Ono ne postoji izvan misli i volje. Njegovo biće leži u čoveku, ne u spoljnom svetu. Ono je projektovano iznutra ka spolja [...] Društva niti imaju supstancu, niti moć, niti aktivno postojanje [...] Svaka društvena forma deluje kroz aktivnost pojedinaca koji teže nekom cilju. Šta bi bio nemački nacionalni karakter da se ne izražava u nemačkim pojedincima? Šta bi bila crkva da se ne ispoljava kroz veru pojedinaca?“ (Mizes, prema Udehn 2001, 107-108, 112). Dakle, Mizes je metodološki individualizam branio na temelju epistemološkog argumenta, koji se pak brani na temelju metafizičkog argumenta da postoje samo pojedinci: društva, kao kolektivistički koncepti, postoje samo u ljudskim umovima, te odatle sledi nominalistička teza da ono što utiče na delanje pojedinaca nisu „stvarna“ društva, već kolektivni koncepti koji postoje u svakom pojedincu. Utoliko Mizesova *metafizička* konceptualizacija predmeta proučavanja (društva ne postoje kao realni entiteti) čini temelj za izgradnju njegove *epistemologije*. Takvom konceptualizacijom predmeta, on istovremeno utemeljuje i eksplanatorni fokus koji smešta na transkulturnog i transistorijskog pojedinca, smatrajući da je metodološki individualizam apriorni metodološki princip koji društvene nauke moraju slediti (a koji će, na primer, slediti Popper i savremena teorija racionalnog izbora). Pritom, ovako koncipiran metodološki individualizam istovremeno je i teza o *kauzalnosti*, a samim tim i o određenom tipu objašnjenja koje se smatra validnim. Naime, ideje koje postoje u umovima pojedinaca uslovljavaju njihovo grupno delanje, te *objasniti* postojanje i dinamiku društvenih institucija znači objasniti ih preko verovanja i stavova pojedinaca. Kako? Mizes je smatrao da mora postojati društvena nauka koja bi bila zasnovana na pretpostavci o postojanju apriorno validnih naučnih principa koje nijedno iskustvo ne može promeniti, „skup ekonomskih teorema koje važe za sve ljudsko delanje, nezavisno od vremena i prostora, nacionalnih i rasnih osobina aktera, i njihovih religijskih, filozofskih i etičkih ideologija“ (Mizes, prema de Sousa 2010, 234). Ako se još jednom prisetime toga da recept za spravljanje univerzalističkog uporišta objašnjenja nalaže da se recept za pečenje dovoljno čvrstog uporišta objašnjenja funkcioniše po principu „Postavi [...] objašnjenje koje i sâmo *nije* predmet istorizacije“ te „ustvrđivanje zašto ono to nije“ (Galison 2008, 123), Mizes je smatrao da nezavisno od vremena, prostora i eventualnih socio-kulturnih razlika, postoji nepromenljiva ljudska suština na čijem bi se osnovu apriorno mogao iznaći zakon iz kog bi objašnjenja bila dedukovana. U tom smislu, Mizesova društvena nauka postaje deduktivno-nomološka, zasnovana na objašnjenju kao kauzalnom, a eventualna različitost pojedinaca prevazilazi se postuliranjem apriornih kategorija razuma. Ono što je, pritom, motivisalo Mizesa da teži izgradnji univerzalne,

apriorne teorije jeste upravo nastojanje da se prevaziđu „nenaučni“ relativizam i historicizam koji su bili u osnovi spora kakav je bio *Methodenstreit* (što je isti onaj razlog koji je vodio do zaključka o „krizi historicizma“ ili „krizi antropologije“ i, kako ćemo videti, isti razlog koji će motivisati i Popera da napiše *Bedu istoricizma*, isti razlog koji stoji u temelju Džarvijeve, Spajrove ili Gelnerove kritike relativističkih pristupa u antropologiji koje mahom čitaju kroz prizmu interpretativne antropologije, a koju čitaju kroz prizmu nenauke, a koju čitaju kroz prizmu društvenih posledica tako ustrojene „nenauke“), pristupa koji upravo empirijski nastoje da otkriju i razumeju ono što „univerzalistima“ služi kao eksplanans. Naime, Mizes je smatrao da je relativizam, koji je povezan sa historicizmom, izraz romantičarske pobune protiv nauke, a povezujući *Verstehen* sa historicizmom i relativizmom, smatrao je da je *Verstehen*, kao metafizički i mistički pristup, nespojiv s izgradnjom univerzalne teorije.¹⁶⁹ Ako se prisetimo Hempelovog modela objašnjenja, setićemo se da je iz ovog modela razumevanje, redukovano na empatičko, takođe isključeno kao nenaučna strategija. Isto tako, prisetićemo se i da isključivanje razumevanja kao nenaučne strategije živi i u (neo)pozitivističkom čitanju razumevanja, te u očima Karla Popera takođe figurira kao nenaučna strategija. Mizes je verovao je da je svaka delatnost upravljena ka ostvarivanju cilja koji pojedinca dovodi u poželjnije stanje od onog u kojem se trenutno nalazi i da je to

¹⁶⁹ Što je ista motivacija kao ona koja se nalazila u temelju izgradnje (d) teorije racionalnog izbora i (e) savremene kognitivne antropologije, a eksplicitno je uperena pre svega protiv (c) interpretativne antropologije i implicitno protiv (a) etnonauke, koja sa interpretativnom antropologijom deli iste metodološke i epistemološke probleme. Mizes je razlikovao *Verstehen*, za koji je verovao da možda može služiti kao pomoćno sredstvo za dobijanje informacija, od „konceptije“ ili rezonovanja prema pravilima logike koji „u svakom smislu imaju primat nad razumevanjem“, i „koji nikad ne mogu biti opovrgnuti, niti potpasti pod bilo kakav uticaj intuitivnog razumevanja konteksta značenja“ (Mizes, prema de Sousa 2010, 235). Mizesova ideja „konceptije“, ili rezonovanja prema logičkim pravilima, zapravo će postati isto što i kulturna pravila i značenja koje je trebalo otkriti komponentnom analizom (etnonauka), isto što i Vinčovi koncepti koji, kao deo „jezičke“ ili „kulturne igre“, čine putokaz za ponašanje, i isto što i Gercova značenja otelovljena u kulturnim simbolima koji upravljaju društvenim životom i čine ga smislenim, prihvatljivim i razumljivim. Osnova je utoliko ista, ali su ontološki, metodološki i epistemološki naglasci, a samim tim i eksplanatorni fokus i mehanizmi, potpuno drugačiji. Dok su ova pravila kod Mizeza (kao i u teoriji racionalnog izbora, u strukturalizmu i u savremenoj kognitivnoj antropologiji, koji su utemeljeni na apriorističkoj, racionalističkoj filozofiji) apriorna i univerzalna, smeštena u transkulturni i transistorijski subjekat, kod Vinča, u etnolozici i u interpretativnoj antropologiji, ova pravila i značenja su nadindividualna ali unutar kulturna, smeštena u kulturne celine. Njih je, kao pravila inherentna kulturama koje su međusobno različite, takođe nemoguće opovrgnuti jer to nisu empirijske teorije, već neka vrsta „kulturne gramatike“, pozadinska interpretativna ili konceptualna matrica koja ne može biti ni istinita ni lažna, što je takođe i jedno lice relativističke strane u raspravi o racionalnosti (na primer, Azande svoj cirkularni idiom, koji nije ni istinit ni lažan, ne dovode u pitanje i racionalni su u skladu sa sopstvenim idiomom, tj. sopstvenim kriterijumima racionalnosti koji ovaj idiom generiše). Budući da se kulture razlikuju, njih je kao cilj objašnjenja, trebalo empirijski otkriti u okviru proučavane kulture – upravo putem razumevanja a ne apriorno postulirati. Međutim, kako je o tome bilo više reči u prethodnim poglavljima, ni „objašnjavačka“ objašnjenja nije previše lako opovrgnuti, s jedne strane jer – budući da su zasnovana na apriornom principu – postaju empirijski neosetljiva, dok s druge strane – budući da je određeno ponašanje *unapred* okarakteristano, na primer, kao racionalno bez prethodnog *razumevanja* (koje može biti nespojivo s nekim drugim razumevanjem) nije jasno zašto se to ponašanje određuje kao *racionalno* tj. zašto se dati, a ne neki drugi model, primenjuje na konkretnu situaciju.

aksiom koji proizilazi iz našeg znanja o sebi samima:¹⁷⁰ „racionalno ponašanje uviđamo i temeljimo na nepromenljivoj logici strukture našeg razuma“ (Mizes, prema de Sousa 2010, 234). Utoliko je Mizes verovao da je sve delanje racionalno, a da je „prakseologija“ aprioristička nauka koja se oslanja na uvide u univerzalno ljudsko delanje, što je ga, po nekim mišljenjima, približilo kantovskom poimanju subjekta (Udehn 2001, 107).

5.2. Metodološki individualizam Karla Popera

Romani, bajke (s eksplicitnom poukom ili bez nje), tragedije, pesme, liturgijski događaji kao što je bogoslužjenje, konceptualna razmatranja, naučna argumentacija, naučne istorije, programi vesti, dokumentarni programi pokreću, ili osnažuju, ili daju sadržaj sličnim zbivanjima: događaji se strukturiraju i raspoređuju na poseban način, strukture i raspoređi stiču popularnost, postaju rutina, intelektualci kojima je stalo do održavanja rutine daju joj „temelj“ tako što pokazuju kako ona vodi važnim rezultatima (većina teorija saznanja se svodi na blagolagoljivu odbranu postojeće ili tek začete rutine). Dalekosežna praksa i stanovišta potkrepljuju se stvarnošću koju su prevashodno oni sami i oblikovali. Ti preobražaji su najuočljiviji u istoriji, politici i društvenim naukama.

P. Fajerabend (Feyerabend 1987, 107)

Pre nego što se okrenemo stanovištima Karla Popera, potrebno je dati izvesna razjašnjenja, budući da, ako već to dosad nije bio slučaj, onda na ovom mestu stvari počinju osetno da se komplikuju, a upravo to komplikovanje može biti jedan od razloga zašto je debata tako dugovečna. 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 različiti uticajni mislioci predomišljali, katkad zauzimajući sasvim protivrečne ili nepomirljive pozicije da bi, naposljetku, potpuno napuštali temu.

S jedne strane, metodološki individualizam je moguće čitati na najrazličitije načine – kao ontološki, semantički, epistemološki, metodološki, aksiološki, prakseološki, etički, istorijski i politički (v. Bunge 2000). Valja naglasiti i to da se metodološki individualizam javlja u različitim formama i stepenima intenziteta (cf. Zahle 2007, 316–321): moguće je biti

¹⁷⁰ Iako to nije nigde eksplicirano, iza Hempelovog objašnjenja migracija u oblasti koje nude bolje uslove za život leži temeljno ista pretpostavka, koja ne uzima u obzir socio-kulturno generisan pogled na svet, tekuća saznanja, vrednosti, samopercepciju, itd. koji utiču na to da li će pojedinac, na primer, uopšte znati da Kalifornija nudi bolje uslove za život, da li će sebe posmatrati kao gospodara sopstvene sudbine, da li će se posmatrati kao da je dostojan promene, itd. Upravo ovo je bila ključna tačka zbog koje su „razumevači“ i doveli pod sumnju Hempelov model. Pritom, upravo ovaj „aksiom koji proizilazi iz znanja o sebi samima“ jeste ono što i čini temelj kritike hempelovskog modela budući da to što znamo o „sebi“ ne mora da bude i znanje koje „drugi“ imaju o sebi, što je problem koji se kroz najrazličitija odela čita kao antropološki metodološki problem i zbog čega je na prvom mestu i ustanovljena refleksivnost kao pokušaj da se antropologija načini što objektivnijom.

(a) snažni individualista i smatrati da se sva elementarna (engl. rock-bottom) objašnjenja moraju uvek temeljiti na pojedincima; ili biti (b) umereni individualista i reći da se sva objašnjenja moraju barem oslanjati na pojedince. S druge strane, spor nije isključivo usredsređen na plastično i homogeno shvaćen individualizam i holizam, već su moguće različite ontološke, metodološke, epistemološke i konceptualne kombinacije metodološkog holizma i metodološkog individualizma. Na primer, moguće je biti ontološki i/ili epistemološki individualista, a ne biti metodološki individualista – opšte mesto da je društvo sačinjeno od pojedinaca ne povlači nužno za sobom objašnjenje čiji bi eksplanatorni fokus bio na pojedincima. Isto tako, moguće je verovati da su društvene teorije eventualno podložne redukciji¹⁷¹ na psihološke teorije, a istovremeno poricati da je to u praksi (trenutno) i izvodljivo. Ili, moguće je prihvatiti metodološki individualizam, a odbaciti ontološki i epistemološki individualizam. Moguće je imati drugačija stanovišta o konceptima, objašnjenjima i zakonima: čak i u slučaju da se kolektivni koncepti mogu redukovati na individualne koncepte, to nam samo po sebi ne govori ništa o tipu objašnjenja i mogućnosti ili poželjnosti objašnjenja putem zakona. U slučaju da su nam potrebni kolektivni koncepti poput kulture, društva, države, nacije i sl., to nas ne primorava da eksplanans smestamo u kategoriju kolektivnih koncepata/entiteta (v. Udehn 2002). Teza da kolektivni entiteti (države, nacije, kulture, itd.) „zaista postoje“ ili postoje *sui generis*, koje se, iako u različitim vidovima, holisti mahom drže, može podrazumevati (a) ontološku tezu da društva nisu puki zbir svojih elemenata, (b) kauzalnu tezu da društva imaju delatnu moć (cf. Zahle 2007, 312–314).¹⁷²

Kad je o Karlu Popperu reč, on je nastavio tradiciju metodološkog individualizma, a zbog uticaja koji je imao u filozofiji, filozofiji nauke i filozofiji društvenih nauka, metodološki individualizam se često gotovo automatski povezuje s njegovim učenjem. Ono što možda može biti prepreka razumevanju Popperovih stanovišta jeste činjenica što svoja gledišta o metodološkom individualizmu nikad nije sistematično i koherentno izneo na

¹⁷¹ Spor između individualizma i holizma može se preformulisati i kao rasprava o mogućnosti redukcije koja je pokrenuta pre svega pod uticajem Neigelovog modela redukcije naučnih teorija (v. Neigel 1974[1961]298–352) i 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). Individualisti će utoliko držati da je holističke zakone moguće redukovati na zakone o pojedincima, dok holisti tu mogućnost osporavaju. Tok i ishod rasprave, naravno, zavise od toga da li neko prihvata Neigelov model redukcije i da li se holistička i individualistička objašnjenja pozivaju na zakone (v. npr. Zahle 2003, cf. Little 2007; Sinđelić 2011).

¹⁷² Intuitivni sled ontologija (društva, kao nešto više od zbira svojih delova, postoje) → metodologija (društva imaju kauzalnu moć, te je stoga eksplanatorni fokus smešten u celine) moguće je čitati i u obrnutom smeru: društva imaju kauzalnu moć, ergo društva postoje (v. npr. Bhaskar 1998, 27–78; cf. D'Andrade 2006).

jednom mestu, već su ona razbacana u različitim studijama, tekstovima i naučnim predavanjima, pri čemu nije potpuno jasno da li je uvek bio sasvim dosledan. Međutim, razlozi za prihvatanje metodološkog individualizma (ili bolje rečeno – za odbacivanje metodološkog holizma), verovatno su najsistematičnije izloženi u njegovoj *Bedi istoricizma*, čije su osnovne postavke sumirane nešto kasnije u *Pretpostavkama i pobijanjima*. Naime, Poper je čitav svoj život proveo napadajući relativizam, pokušavajući da ustanovi kriterijum razgraničenja nauke i pseudonauke i – na temelju političkog liberalizma – braneći kritički racionalizam kao osnov ljudske slobode. Verovao je u jedinstvo metoda prirodnih i društvenih nauka (metodološki monizam), smatrajući pritom da je naučni metod (kritički racionalizam) podjednako moguće (i posve poželjno) primeniti i na probleme koji se javljaju u društvenoj sferi (Popper 2002[1963], 478–479). Ne krijući da iza kritike metodološkog holizma i iza posledične odbrane metodološkog individualizma kao nužnog metodološkog aksioma za objašnjenje društvenih fenomena stoje eksplicitno eksternalistički (političko-etički) motivi – dakle, neepistemički činoci koji postaju konstitutivni za metod – isprepleteni sa njegovim doživotnim „antieesencijalističkim“¹⁷³ stanovištima, Poper u svojoj autobiografiji piše: „*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 historicističkog sujeverja. Obe knjige moguće je opisati kao [...] knjige iz oblasti filozofije politike“ (Popper 1991[1976], 146–147). Dakle, *Bedu istoricizma*,¹⁷⁴ koja je napisana „u spomen onom bezbroju ljudi, žena i dece, svih vera i naroda, koji padoše kao žrtve fašističkog i komunističkog verovanja u ‘neumoljive zakone istorijske sudbine““, sasvim je moguće čitati kao društvenu ili političko-etičku raspravu koja je smeštena u registar metodologije društvenih nauka, odakle bi trebalo da se prelije nazad u društvenu sferu. Što je sasvim razumno čitanje, imajući u vidu to da je Poper smatrao da se nauka i demokratija međusobno podupiru i da ne mogu funkcionisati jedna bez druge: „Napredak u nauci zavisi od slobodne konkurencije mišljenja, pa onda i, na kraju krajeva, od političke slobode“

¹⁷³ Poper koristi termin „esencijalizam“ kao zamenu za ono što se obično naziva nominalizmom, smatrajući 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. Popper 1991[1976], 23–39).

¹⁷⁴ Valjalo bi napomenuti i to da Poper na sasvim specifičan način određuje istoricizam, ukratko kao „pristup društvenim naukama koji nalazi da je njihov glavni zadatak u istorijskom predviđanju, kao i [pristup koji] uzima da je ono ostvarljivo putem otkrivanja ‘ritmova’, ‘obrazaca’ i ‘zakona’, ili tendencija koje leže u osnovi istorijskog razvoja“ (Popper 2009[1957], 15).

(Popper 2009[1957], 97; cf. Jarvie 2001; Wilson 2004, 17).¹⁷⁵ Kako je primetio P. Galison (Galison 2008, 113), u „hladnom ratu“, u kojem su ispisane nebrojene stranice u filozofiji i istoriji nauke, koplja su se lomila između onih koji dinamiku naučnog razvoja posmatraju internalistički i onih koji ga posmatraju eksternalistički: oni koji su naučni razvoj posmatrali nešto više internalistički videli su „nezemaljsku 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 sprečiti 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 moći. Kakve god mane da je imala, kula od slonovače je za međuratnu i ratnu generaciju označavala svetionik nade.“ Iako je Popper racionalnost izjednačio s otvorenošću za kritički dijalog koji (bi trebalo da) postoji u naučnoj zajednici (i „otvorenom društvu“), premestivši nauku ka eksternalističkom viđenju nauke koje je vidi kao konsenzusnu, Popper se nadao da su „otvorenost“ i „racionalnost“ mogući, a zbog demokratije i „dobrog“ društva i jedini poželjni.¹⁷⁶

U svojoj reakciji na ontološki holizam, Popper je smatrao da društva nisu ništa više do skup pojedinaca i njihovih namera budući da – kako tvrdi i Hempel delegitimišući holistička objašnjenja kao ona koja se pozivaju na „opiskurne“ i „metafizičke“

¹⁷⁵ Ili, „Nauka, a posebno, napredak u nauci, nisu rezultat izolovanih napora, već *slobodne konkurencije misli*. Jer nauka zahteva sve više konkurencije između hipoteza i sve veću strogost pri proverama, dok konkurentske hipoteze traže lične predstavnike, takoreći, porotu, pa čak i javnost. To lično predstavnništvo mora biti organizovano institucionalno, ako mislimo da obezbedimo da ono funkcioniše. A institucije treba plaćati i štiti zakonom. Najzad, progres u velikoj meri zavisi od političkih faktora, političkih institucija koje čuvaju slobodu misli: demokratiju“ (Popper 2009[1957], 157).

¹⁷⁶ Kako su, u zborniku napisanom povodom pedesetogodišnjice objavljivanja *Otvorenog društva*, istakli priređivači „samo je blago preterivanje reći da je Popper filozofska ikona liberala Evropske unije. Podjednako važan, iako manje očigledan, bio je Popperov uticaj u evropskim totalitarnim zemljama. Od Španije i Portugala, preko Istočne Evrope do SSSR-a i Kine, njegovi radovi su se, prevedeni i kao samizdati, širili kao tačka oslonca intelektualnom otporu vladajućoj ideologiji. Posle pada sovjetske istočnoevropske imperije 1989, u zemljama bivšeg sovjetskog bloka je bilo potrebno izgraditi slobodne demokratske institucije i ponovo uvesti pojmove slobode misli, kritičkog mišljenja i intelektualnog istraživanja. Popper je bio jedan od retkih zapadnih filozofa čije su ideje bile dovoljnog opsega i dubine da bi se mogle primeniti na povezivanje slobodnog istraživanja, slobodne komunikacije, slobode ulaska i izlaska, sa otvorenošću i slobodom u politici. Džordž Soros, američki milijarder mađarskog porekla, koji se sa Popperovim idejama sreo tokom studija na LSE, u ovim oblastima je izgradio mrežu filantropskih institucija, prigodno nazvanu ‘Fondacija za otvoreno društvo’ – kako bi stavio u pogon Popperove ideje, osnažujući kritičko mišljenje u obrazovanju i doprinoseći razvoju aktivnog, živog građanskog društva. Pritom, Soros je ustanovio Centralno-evropski univerzitet (CEU) u Pragu i, tada Budimpešti, kako bi, između ostalog, ovim idejama pružio intelektualni teren. Jedan od profesora zasniavača CEU bio je i Ernest Gellner koji je iz Kembridža specijalno dolazio u Prag kako bi tamo osnovao svoj Centar za proučavanje nacionalizma“ (Jarvie & Pralong 1999, 7).

entitete¹⁷⁷ kolektivni entiteti ne poseduju um, volju, namere i sl. (ontološka teza).¹⁷⁸ Pošto su namere pojedinaca neopažljive, i društvene celine koje pojedinci formiraju su neopažljive i ispoljavaju se samo u formi teorija ili teorijski konstruisanih *modela* o tome kako su pojedinci povezani.¹⁷⁹ Osim toga, kolektivni entiteti, kao ontološki nepostojeći, ne poseduju kauzalnu moć, niti postoji nešto poput „logike društva“ koja određuje pravac istorijskog razvoja. Poper drži da su zakoni u društvenim naukama, ako uopšte postoje, toliko trivijalni da nisu vredni pomena te da je u društvenim naukama nemoguće predviđanje toka događaja. Nemoguće je zato što su društva otvoreni sistemi¹⁸⁰ u kojima postoji stalni rast ljudskog znanja koje će ispisivati istoriju u sasvim nepredvidljivom pravcu, te je otud, usled „Edipovog efekta“, logički nemoguće predvideti šta ćemo sutra znati (cf. *ibid.* 9–11, 23–28, 46–63, 111–134). Istoriciističke ideje, naime, koje Poper smatra reliktom drevnog praznoverja – kojih se držao Marks, koji ih je nasledio od Hegela, i kojih se držao Džon

¹⁷⁷ O tome kako se kultura kao eksplanans delegitimiše kroz različite varijacije metafizičkih/ontoloških teza, te u odnosu na određenu sliku nauke, bilo je reči u poglavljima II i III, a ovom pitanju detaljnije ću se posvetiti u poglavlju VII.

¹⁷⁸ Što je, naravno, kritika koja počiva na istim temeljima s kojih polazi i kritika funkcionalističkih objašnjenja koja se, kao teleološka i tautološka, pozivaju na neku apstraktnu „logiku društva“.

¹⁷⁹ Poper, kao i Veber, staje na stranu onoga što se obično zove konvencionalizam kad je reč o naučnim teorijama. Međutim, kako ćemo videti, sa jednom znatnom razlikom. Naime, i Poper i Veber – koji se može smatrati najzaslužnijim za prenošenje metodološkog individualizma iz ekonomske 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 kako ih sami poimaju. S druge strane, za razliku od Poperovog programskog isključivanja razumevanja koje, kao i njegove (neo)pozitivističke kolege, redukuje na empatiju, Veber je smatrao da bi u obzir trebalo uzeti subjektivno značenje koje pojedinci pripisuju situaciji te, kako je o tome bilo reči u II i III poglavlju, Veber razumevanje vidi kao predušlov objašnjenja: „Kao ‘kulture nauke’, odredili smo one discipline koje analiziraju životne fenomene preko njihovog kulturnog značenja. Značenje je sklop kulturnih fenomena, a osnov ovog značenja, pak, ne može biti razumljiv preko sistema analitičkih zakona, koliko god oni savršeni bili, budući da značenje kulturnih događaja pretpostavlja vrednosnu orijentaciju spram ovih događaja. Koncept kulture je vrednosni koncept. Empirijska realnost za nas postaje ‘kultura’ zbog toga, i u meri u kojoj, je povezujemo s vrednosnim idejama. Ona uključuje one segmente, i samo one segmente, stvarnosti koji su nam postali značajni zbog njihovog vrednosnog značenja. Samo mali procenat 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 [...] Ipak, mi ne možemo otkriti šta nam je značajno istraživanjem empirijskog materijala koje je ‘lišeno pretpostavki’. Naprotiv, posmatranje onoga šta je značajno jeste pretpostavka toga da ona [kultura] postane predmet istraživanja“ (Weber 1949[1904], 76; kurziv u originalu). Veber nije bio zainteresovan za prirodu stvarnosti. Ono što je njega zanimalo jeste formiranje interpretativne sociologije koja bi bila zasnovana na posmatranju pojedinaca i njihovog delanja kao osnovne eksplanatorne 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 koja pojedinci pripisuju svom i tuđem delanju.

¹⁸⁰ U poglavlju koje se bavi debatom o racionalnosti, videćemo da je Horton, pri odbrani sopstvenih stanovišta, zastupao upravo ovu tezu, koju duguje direktno Poperu. Kako je o tome bilo reči u poglavljima II i III, „otvorenost“ društva jeste takođe nešto što na Poperovom tragu brane i Džarvi, Gelner i Spajro, kritikujući relativističke postavke koje dovode do „zatvaranja“ društva u sopstvene okvire, te u nemogućnost razumevanja ili objašnjenja tuđih društava. O tome zašto se ova navodna „zatvorenost“ posmatra kao pretnja naučnom statusu antropologije biće više reči u poglavlju VII.

Stjuart Mil, koji ih je nasledio od Konta, a kojih su se još u antičko vreme držali Platon, Heraklit i Hesiod (Popper 2002[1963], 480) – Popper označava kao scijentističko stanovište zasnovano na „metodološki naivnom gledištu da društvene nauke mogu da preuzmu od fizike metod generalizacije [što] dovodi do pogrešne i opasno zbunjujuće 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 zakonitosti društvenog života“ (Popper 2009[1957], 18–19, cf. Popper 1965).

Popper je, dakle, bio metodološki monista: smatrao je da ni prirodne ni društvene nauke ne počinju neposredovanim posmatranjem, nego 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), što je stanovište koje je jasno sledio Džarvi boreći se protiv „razumevača“. Opovrgljivost je *formalni* kriterijum koji *niti nalaže niti zabranjuje* određenu vrstu ili klasu *entiteta* koji se mogu naći u *eksplanansu*. Međutim, Popper, budući metodološki individualista (ili bolje rečeno, budući da *nije* metodološki holista) – držeći se tog stanovišta bez ikakvog jasnog internalističkog razloga (v. Koertge 1972, 198) – i to u snažijoj verziji metodološkog individualizma koji se smatra nužnim metodom društvenih nauka, postavlja dodatno ograničenje društvenim naukama: zabranu korišćenja kolektivnih entiteta u eksplanansu, zabranu koja *nema svoj pandan* u prirodnim naukama. Dakle, u Popperovoj verziji metodološkog individualizma, holizam se delegitimizuje na metafizičkim temeljima (društva postoje samo kao epifenomeni nastali u umovima ljudi, kojima služe kao putokaz za ponašanje, i u kreativnoj imaginaciji naučnika, koji putem teorijski konstruisanih modela nastoje da ih opišu i objasne). Posledično, holizam se delegitimizuje na metodološkim temeljima (društva kao teorijski postulirani entiteti ne mogu imati kauzalnu moć, te tako ni služiti kao eksplanans). „Naivna“ teorija društvenih celina koja tvrdi 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 jer „previđa činjenicu da su ove takozvane društvene celine najvećim delom pre *postulati* popularnih *društvenih teorija* nego empirijski objekti [...] Takvi pojmovi ‘pokrivaju’ neku vrstu idealnih objekata čija egzistencija zavisi od teorijskih pretpostavki. Shodno tome, verovanje u empirijsku egzistenciju društvenih celina ili

kolektiva, koje može biti opisano kao *nainni kolektivizam*, treba zameniti zahtevom da društveni fenomeni, uključujući kolektive, treba da budu analizirani u smislu individua i njihovih delatnosti i odnosa“ (ibid. 484–485).¹⁸¹ Drugim rečima, ono što je očigledno u prirodnim naukama 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 Popperovom mišljenju, sastoji u tome što holisti svoj teorijski konstruisani model, koji se ne odnosi ni na šta u objektivnoj stvarnosti, brkaju sa tom istom stvarnošću. Budući da ovo stanovište smatram veoma važnim, navešću jedan odeljak u celini:

„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, u stvari, *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.“ (Popper 2009[1957], 138–139).

Budući da rezultati očekivanog ponašanja često proizvode nenameravane posledice, Popperov program za društvene nauke glasi: „*glavni zadatak teorijskih društvenih nauka [...] je praćenje nenameravanih posledica nameravanog ponašanja*“ (Popper 2002[1963], 484–485),¹⁸² što je

¹⁸¹ 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 više od proste sume uzajamnih odnosa koji postoje u bilo kom momentu među bilo kojim članovima“ (Popper 2009[1957], 28), upućujući mu primedbe na antiesencijalističkim temeljima. Naime, budući da problem univerzalija ima implikacije u metodologiji, Popper 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., verujući da će na taj način otkriti njihovu stvarnu suštinu, koja se smatra preduslovom istraživanja budući da se (neosnovano) veruje da, kako bismo uopšte bili kadri da govorimo o promeni ili o razvoju (društva, nacije, države, itd.), moramo pretpostaviti nepromenljivu suštinu, neku vrstu identiteta u promenljivim stvarima. S druge strane, metodološki nominalisti (kao što je Popper) 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?“ (Popper 2009[1957], 37–44).

¹⁸² „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 nameravaju da realizuju, za društvene nauke se nikakav problem i ne postavlja (osim da li njihove želje i ciljevi mogu biti društveno objašnjivi, na primer, na osnovu određenetradicije). Problemi karakteristični za društvene nauke pojavljuju se samo iz naše želje da saznamo nenameravane posledice, još specifičnije, neželjene posledice koje mogu nastati ako činimo

jedno sasvim specifično čitanje metodološkog individualizma, preuzeto iz ekonomske teorije, a generalizovano kao metodološki postulat i u socijalnoj antropologiji (Popper 1996[1963], 170–171) kao nužan uslov koje objašnjenje u društvenim naukama mora zadovoljiti. Kako, dakle, glasi Poperov predlog?¹⁸³ 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 kao „logiku situacije“, „institucionalizam“, „nulti metod“ ili „princip racionalnosti“, a što sasvim rudimentarno skicira u *Bedi istoricizma* (Popper 2009[1957], 154–162), a nešto detaljnije razvija u predavanju „Modeli, instrumenti i istina“.

Naime, Popper 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. S druge strane, ako se bavimo određenom *kelasom* ili tipom događaja, kako bismo ih objasnili, konstruišemo *model* – grubu teorijsku aproksimaciju koja ne pretenduje na korespondenciju sa stvarnošću – koji odgovara početnim uslovima. Potrebni sastojak jeste i neki univerzalni zakon. Dakle, 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 principu“ nego što to čine „u detalje“ (Popper 1996[1963], 154–166). Kad je o društvenim naukama reč, ono što po Poperovom 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“, koja 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 zakona i početnih uslova“ (ibid. 168; kurziv moj). Ono što, s druge strane, odgovara univerzalnom zakonu jeste princip racionalnosti. Princip racionalnosti, prema Poperovom mišljenju, nije hipoteza koja je podložna testiranju, niti je empirijski ili psihološki iskaz, već

određene stvari [...] Zadatak društvenih nauka je objašnjenje onih događaja koje zapravo niko nije želeo“ (Popper 2002[1963], 197).

¹⁸³ Ukratko, Popper smatra da se objašnjenje sastoji iz opisivanja pojedinačne situacije, tj. opisivanja nećijih verovanja i ciljeva, i ustanovljavanja prikladnosti određene vrste delanja u datoj situaciji, pri čemu se, u sprezi s principom racionalnosti, dedukuje šta je pojedinac uradio ili šta će tek uraditi. Formalizovan, Poperov predlog bi izgledao ovako (Koertge 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.

je u pitanju apriorni metodološki princip koji nije podložan testiranju iz prostog razloga što, osim uvek prisutne teškoće neodlučnosti opovrgavanja, čitav model predstavlja grubo pojednostavljivanje koje ne odgovara stvarnosti (ibid. 165–173).¹⁸⁴ Međutim, Popper predlaže zadržavanje principa racionalnosti kao neke vrste empirijski praznog, apriorno univerzalnog zakona, „kao smislenu metodološku politiku [na osnovu koje se odlučuje da u situaciji testa] krivicu ne svalimo na princip racionalnosti nego na ostatak teorije – to jest, na model [...], uprkos tome što bi odgovornost inače mahom bila pripisivana modelu. Takođe, čini se da pokušaj da se princip racionalnost zameni nekim drugim vodi u potpunu proizvoljnost prilikom konstruisanja modela“ (ibid. 177–178).

Ono što se javlja kao prvi problem u Popperovom programu jeste to što je nastojao da pomeša ulje i vodu: metodološki individualizam i institucionalizam. U tekstu u kome poslednji put pominje metodološki individualizam, Popper – za razliku od svojih prethodnih stanovišta o tome da kolektivni entiteti, postulirani modelima, ne odgovaraju ničemu u objektivnoj stvarnosti, već su u pitanju modeli stvoreni u umovima pojedinaca ili naučnika – govori nešto sasvim suprotno. Naime, na poslednjem mestu na kojem je pomenuo metodološki individualizam, pre no što je potpuno napustio tu temu, Popper kaže: „institucije ne delaju, [već] samo pojedinci delaju kroz institucije ili u ime institucija. Opšta logika situacije ovih institucija biće teorija kvazi-delanja institucija“. Međutim, na tom mestu kaže da „društvene institucije u izvesnoj meri odgovaraju stvarima u fizičkom svetu“ (Popper 1977[1961], 103–104). Šta ovo tačno znači, verovatno nikad neće biti sasvim jasno budući da je to bio poslednji put da Popper piše o metodološkom individualizmu. Da li su institucije odjednom postale „stvarne“? Da li imaju delatnu sposobnost? „Kvazi-delatnu“ sposobnost? Šta to uopšte znači? Da li institucije imaju kauzalnu moć? Da li se institucije mogu naći u eksplanansu? Da li to prkosi njegovoj teoriji o isključivanju kolektivnih entiteta iz eksplanansa? Da li to znači pokušaj spajanja metodološkog individualizma i metodološkog holizma? Ako je reč o pokušaju eventualnog spajanja individualizma i holizma, kako to učiniti? Mogućnosti za tumačenje je nebrojeno mnogo. Budući da su metodološki individualizam i institucionalizam kako ih je Popper koncipirao jednostavno nepomirljivi, neki čak veruju i da je, shvativši sve implikacije sopstvenog usvajanja institucionalizma, Popper prosto tiho napustio temu (npr. Udehn 2001, 210).

¹⁸⁴ Popper je smatrao da je pogrešno pretpostavljati 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, te ta verzija metodološkog individualizma podrazumeva ideju da je moguće utvrditi empirijske zakone koji makrofenomene opisuju kauzalno u odnosu na univerzalne psihološke mehanizme (v. Popper 2009[1957], 154–161, cf. Agassi 1960, 248–261).

Poperov metodološki individualizam potom su nastojali da razrade njegovi sledbenici, razvrstani u „psihološke“ individualiste i „institucionalne“ individualiste. Votkins je, kao „psihološki“ individualista, utemeljio metodološki individualizam na *ontološkoj* banalnosti (Watkins 1952a, 28; 1955, 58) da su sve holističke entitete proizveli ljudi, koji se, dakle, shvataju kao primarni stvaroci društvenog sveta (Watkins 1957, 105). Time je ontološki individualizam dopunjen tezom o eksplanatornom uporištu smeštenom na pojedince koji su uzeti kao jedini postojeći uzročni činiooci. Pri tome se ontološkoj i eksplanatornoj tezi pridodaje i *epistemološka* teza da su ljudima neposredno dostupne samo činjenice o pojedincima, ali ne i o kolektivnim entitetima (Watkins 1952b, 186; 1953, 729). Votkins – koji je o temi metodološkog individualizma pisao verovatno najviše i najsystematičnije – tvrdio je, naime, da metodološki individualizam treba čitati kao eksplanatorni princip koji nalaže da se društveni događaji objašnjavaju dedukcijom iz opštih principa koji upravljaju ponašanjem pojedinaca i dedukcijom iz deskripcija društvenih situacija. Ovaj vid individualizma je „psihološki“ utoliko što je iz opisa društvenih situacija isključeno svako pozivanje na institucije (Watkins 1952a, 29), ili utoliko što se deskripcije institucija mogu redukovati na stavove pojedinaca (Watkins 1952a, 29). Mada je isprva smatrao da je sve zakone nužno svesti na objašnjenja utemeljena na psihološkim zakonima, vremenom je priznao da je moguće ustanoviti polovična objašnjenja koja se oslanjaju na pojedince (Watkins 1957, 106; cf. Goldstein 1958). Votkins se zapravo često predomišljao. Najpre je smatrao da je metodološki individualizam analitički princip koji je apriorno validan, da bi ga potom poimao kao metodološko pravilo, potom kao težnju, potom opet kao pravilo opravdano na temelju epistemoloških i ontoloških argumenata (v. Udehn 2001, 210–218). S druge strane, Agasi je branio stanovište nazvano „institucionalni“ individualizam. Smatrao je da je moguće naći srednji put između psihologizma i institucionalizma, zadržavajući pritom razumne elemente obaju pristupa, a isključujući one nerazumne (Agassi 1960, 248), da bi naposljetku izjavio da ni sam ne zna da li se i dalje drži metodološkog individualizma (Agassi 1972, 326).

5.3. Relevantnost rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije

Pre Drugog svetskog rata, sociologija je smatrana opštom teorijskom društvenom naukom, uporedivom, možda s teorijskom fizikom, a socijalna antropologija je smatrana posebnim tipom sociologije – deskriptivnom sociologijom primitivnih društava. Danas [1961] je stvar sasvim obrnuta [...] Socijalna antropologija ili etnologija je postala opšta društvena nauka, a sociologija se sve više prepušta ulozi socijalne antropologije [...] Socijalna antropologija je, od primenjene deskriptivne discipline, uzdignuta na nivo ključne teorijske nauke, a antropolog je, od skromnog i možda kratkovidog terenskog radnika, postao dalekovidni društveni teoretičar i dubinski socijalni psiholog [...] Međutim, ovu promenu u sudbini društvenih nauka ne bi trebalo shvatati oduviše ozbiljno; pre svega zato što ne postoji esencija predmeta nauke [...] Takozvani predmet nauke nije ništa drugo do konglomerat problema i predloženih rešenja, razdvojenih na veštački način. Ono što stvarno postoji jesu problemi i rešenja i naučne tradicije.

K. Poper (Popper 1977[1961], 91–92)

Ono što iznad svega pobuđuje čuđenje – a što je veoma relevantno u kontekstu antropologije, imajući u vidu Poperov uticaj na težnju da se antropologija metodološki normira kao nauka na osnovu njegovih postulata¹⁸⁵ – jeste to što je Poper, kao veliki falsifikacionista, odabrao da njegov princip racionalnosti ispunjava funkciju zakona koji nije podložan proveriti, time direktno protivrećeći sopstvenom životnom programu. Kako je to primećeno, princip racionalnosti može biti ekvivalentan Poperovom 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). Međutim, u društvenim naukama, a posebno u antropologiji koja ima posla sa verovanjima ili praksama koje na površini izgledaju nerazumljivo jeste to što su svi apriorizmi ove vrste nešto što može ishoditi etnocentrizmom – i u krajnjoj liniji – neobjektivnim etnografijama, i što, iz „razumevačke“ perspektive valja razumeti a ne apriorno postulirati kao temelj „univerzalnog“, „istinitog“, „stvarnog“, itd. eksplanansa. Na nivou udžbeničkog znanja je poznato da, otkad je snažna teza o naučnoj racionalnosti ublažena, kontekst otkrića može biti i san u kojem Kekule otkriva strukturu benzena. Međutim, u kontekstu opravdanja, prema Poperovom mišljenju, kriterijum razgraničenja između naučnih i nenaučnih (metafizičkih) iskaza jeste mogućnost opovrgavanja ili otvorenost za kritičku diskusiju.¹⁸⁶ Čak i ako pretpostavimo da princip racionalnosti može da ispunjava funkciju Poperovih

¹⁸⁵ O tome kako je – kao deo šireg (naivnog) pokušaja da se antropologija ponovo zasnuje kao naučno traganje za istinom – D. Friman, u skladu sa sopstvenom, selektivnom i na etnografiju neprimenljivom interpretacijom Poperovih preporuka, „opovrgavao“ etnografiju Samoe koju je ponudila M. Mid, v. Milenković (2003, pogotovo poglavlje „Struktura Frimanove greške, ili šta Poper ne bi radio na Samoi!?”).

¹⁸⁶ Ovog stanovišta se Poper, dosledno svom životnom programu, drži i u Bedi istoricizma: „Pitanje ‘kako ste otkrili svoju teoriju?’, tiče se, takoreći, nečeg sasvim ličnog, za razliku od pitanja ‘kako ste proverili svoju teoriju?’, koje je jedino od naučne važnosti“ (Popper 2009[1957], 138).

„osnovnih iskaza“, osnovne iskaze, pa tako i princip racionalnosti, u budućnosti je uvek moguće dovesti u pitanje, revidirati i izmeniti, budući da Popper liniju razgraničenja između nauke i nenauke iscertava na osnovu otvorenosti za kritički dijalog koji se odvija u procesu „permanentne naučne revolucije“, a koji nenauci nedostaje. Kao i svaki drugi osnovni iskaz, i ovaj iskaz bi bio nešto što naučna zajednica usvaja konsenzusom. Međutim, ono što ostaje nejasno jeste to što Popper uvodi metodološki individualizam koji, uprkos njegovom metodološkom monizmu, društvenim naukama postavlja dodatni zahtev koji nema svoj pandan u prirodnim naukama – zabranu korišćenja određenih (holističkih) entiteta u eksplanansu. S jedne strane, zabrana pozivanja na kolektivne entitete u objašnjenju ostaje upitna u radu samog Popera. S druge strane, čak i ako verujemo da je Popper uspeo da ostane dosledan u spajanju metodološkog individualizma, metodološkog monizma i falsifikacionizma, postavlja se pitanje zašto je metodološki individualizam neophodan? Možemo pretpostaviti da eksplanatorne teorije koje se odnose isključivo na pojedince imaju više empirijskog sadržaja (Popperov ideal) nego one koje se odnose 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. Što se čini da i ne možemo učiniti jer Popper – 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*“ (Popper 1996[1963], 168). Ono što je problem jeste to što se situacija redukuje na „tipičnu“ a pojedinac na „svakog“ *u skladu s prethodnim razumevanjem toga šta je to „tipično“ i kakav/ko je taj „svako“*. Pored toga, Popper uvodi princip racionalnosti kao apriorni zakon koji *nije* otvoren za kritičku diskusiju – pa tako ni za opovrgavanje niti, posledično, za kvalifikovanje za ulazak u domen nauke – zato što bi „pokušaj da se princip racionalnost zameni nekim drugim vodio potpunoj proizvoljnosti u konstruisanju modela.“ Imajući u vidu Popperovo 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 zamenjivanje jednog proizvoljnog principa (racionalnosti), koji je postuliran kao univerzalno primenljiv temelj metoda svih društvenih nauka,¹⁸⁷ bio išta

¹⁸⁷ Popper je, na primer, Talesovu teoriju, prema kojoj zemlja pluta na vodi, kritikovao jer vodi u beskonačnu regresiju i jer „[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“ (Popper

manje proizvoljan od neke druge proizvoljnosti koja je unapred programski isključena? Takvo programsko isključivanje moglo bi se eventualno pravdati ukoliko li bi Poper 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. Koertge 1972, 199). Međutim, čini se da društveni naučnici, a pogotovo antropolozi, nisu otkrili sve važne osnovne zakone (za koje je pritom sam Poper verovao ili da ne postoje ili da su toliko banalni da nisu vredni pomena).

Budući da je Poper smatrao da je princip racionalnosti univerzalni zakon, jedino što ostaje tako podešenom eksplanatornom okviru jeste istraživanje koje bi trebalo da otkrije ciljeve i verovanja pojedinaca u problemskoj situaciji. Poper, međutim, tvrdi da bi, ma koliko nam neko ponašanje moglo delovati iracionalno, *proizvoljno* bilo zaključiti da princip racionalnosti nije validan, te da, pošto je princip racionalnosti metodološki razumno zadržati, krivicu treba svaliti na naš opis situacije, onakve kakvom se ona čini iz perspektive pojedinca. Međutim, moramo imati u vidu to da antropolozi imaju posla s različitim verovanjima koja nije moguće izravno razumeti, kao i to da se znatan deo disciplinarnih metodoloških rasprava, i to veoma često onih rasprava koje se bave naučnim statusom discipline, vrti oko pitanja *kako* najbolje opisati, razumeti ili objasniti verovanja koja na prvi pogled mogu delovati glupo, iracionalno, odbojno i sl. Data pitanja su ostala otvorena još od Mengerovog vremena. Što su ista ona pitanja koja leže u osnovi antropologije, a na koja je odgovarano na dva nepomirljiva načina, na primer, u interdisciplinarnoj debati o racionalnosti (v. Wilson 1970; cf. Hollis and Lukes 1982). Stoga se čini da na osnovu poperovskog postulata nećemo moći mnogo šta da saznamo. U kontekstu antropologije i toga za šta se disciplina interesuje, na ovom mestu možda nije neumesno citirati Laudanovu parafrazu Marka Tvena: „postoje obične laži, proklete laži i hipotetičke dedukcije“ (Laudan 1995, 34). Dakle, ono što je stvarni naučni problem nije objašnjenje toga 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. Hendström et al. 1998, 357).¹⁸⁸ Međutim, ono što je stvarno pitanje o

2002[1963], 216). Koliko je ovaj temelj siguran i da li može da drži čitavu građevinu, upravo je predmet jedne od debata koje imaju centralni značaj u antropologiji – debate o racionalnosti a u širem smislu aktuelan je uvek kad se raspravlja pitanje eksplanatornog uporišta, kalibriranog u odnosu na određenu sliku nauke. Kako je o tome bilo više reči u poglavljima II i III, ono što monistima služi kao eksplanans jesto upravo ono što pluralisti smatraju da valja objasniti.

¹⁸⁸ Upravo je ovo imao na umu i Piter Vinč (Winch 1970, 11-12) kad je, zalažući se za metodološki pluralizam, kritikovao Poperov metodološki monizam i metodološki individualizam budući da je smatrao da je nemoguće otići daleko u specifikovanju namera, očekivanja i odnosa pojedinaca bez uzimanja u obzir

kojem antropološka metodologija raspravlja već decenijama – a odgovor na njega određuje problemsku situaciju, eksplanatorni fokus, eksplanatorne domete, kao i liniju razgraničenja između nomotetskog i ideografskog, objašnjenja i razumevanja, i nauke i nenauke (antinauke, metafizike, umetnosti i sl.) – jeste *kako* dopreti do ovih verovanja koja određeno ponašanje čine smislenim, razumljivim? S jedne strane, Popper, kao i oni (neo)pozitivistički „objašnjavači“ koji razumevanje delegitimišu kao nenaučnu strategiju svodeći ga na empatičko razumevanje, eksplicitno odbacuje razumevanje (*Verstehen*) kao nenaučnu strategiju, smatrajući da ne postoji način da se „uđe u glavu“ proučavanih, onako kako su to, na primer, želeli etnonaučnici. Jedini način da se „uđe u nečiju glavu“ jeste posredan – rekonstrukcijom situacije pod *pretpostavkom* da pojedinci delaju racionalno. Mogućnost da razumevanje bude semantički ustrojeno, dakle, potpuno se gubi iz vida. Postuliranjem, međutim, principa racionalnosti, tj. glavne premise 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 (= nenaučna).

S druge strane, početni uslovi u Popperovom modelu se redukuju na svoje teorijski postulirane tipične karakteristike, jer „samo tako možemo objasniti i *razumeti* društveni događaj“. Na primeru savremene kognitivne antropologije videli smo da su, kao reakcija na navodnu eksplanatornu i empirijsku ispraznost interpretativne antropologije, činjeni pokušaji da se kultura reuniverzalizuje kao bi se, izmeštanjem epistemologije u ontologiju, objasnilo kako različita verovanja i prakse proizlaze iz univerzalnih psiholoških mehanizama (v. npr. Sperber 1996, 50, 151). Međutim, ako se kao cilj nametne potraga za univerzalnim kognitivnim mehanizmima ne bi li se deduktivno-kausalno objasnili kulturni fenomeni, nastaje problem koji nije lako prevazići, a čiji se izvor može tražiti upravo u odviše krutoj i nepropusnoj granici između objašnjenja (navodno svojstvenog naučnim objašnjenjima) i razumevanja (navodno svojstvenog antinaučnim, nenaučnim pristupima koji zagovaraju metodološki pluralizam). Naime, kognitivna objašnjenja *pretpostavljaju* da obrasci delanja ili predstava moraju biti kulturno univerzalni, što povratno znači da kulturno specifično delanje ili predstave ne bi mogli ni biti predmet objašnjenja, te tako ovakva vrsta objašnjenja ne bi mogla ni da dotakne pitanje zašto se, i po čemu, jedna kultura razlikuje od druge i zašto ljudi, na primer, u na jedan, a ne na neki drugi način konceptualizovanog Boga. Utoliko bi ova vrsta deduktivnog objašnjenja, naštimovana

društvenih koncepata koji ustanovljuju ove namere, očekivanja i odnose i čije se značenje svakako ne može objasniti preko delanja pojedinaca.

slično Poperovoj situacionoj analizi, potkopala temelje antropologije na isti način – ako ne i na gori – kao što ih potkopavaju navodno antinaučne strategije koje se vezuju za relativističke i holističke pristupe, a čije je prevazilaženje u različitim kontekstima – „u krizi istoricizma“, u kontekstu borbe protiv „romantičarskog revolta protiv nauke“, u prevazilaženju „značenjskog realizma“ ili u savremenoj raspravi povodom dugoročnog plana AAA – nuđeno kroz univerzalizaciju eksplanansa (u formi raznih empirijski praznih, apriornih univerzalnih kategorija – na primer, racionalnosti – koje ispunjavaju funkciju opšteg zakona iz kojeg se dedukuju kauzalna objašnjenja pojedinačnih fenomena).

Na trećem mestu, poperovski modeli su gruba, pojednostavljena, teorijski postulirana skica koja ne odgovara ničemu što postoji u objektivnoj stvarnosti. To je zapravo isto ono stanovište koje je imao na umu Klod Levi-Stros kad je strukturalizam zasnovao kao svojevrsni redukcionistički program.¹⁸⁹ Naime, Levi-Stros je smatrao da je društvena stvarnost izuzetno složena, te „umesto da posmatramo stvari po sebi, mi posmatramo odnose koji među njima postoje i onda otkrivamo da su ti odnosi mnogo jednostavniji i mnogo malobrojniji nego stvari po sebi i da nam daju čvršću istraživačku osnovu“ (Lévi-Strauss 1998, 222). Međutim, budući da je uvek reč o modelima koje konstruiše antropolog, Levi-Stros je bio sasvim svestan optužbi koje će biti izrečene na račun strukturalizma: na koju se stvarnost odnose rezultati dobijeni strukturnom analizom i kako, posledično, u kontekstu opravdanja proveriti da li su rezultati zaista tačni? Šta zapravo čini kontekst opravdanja, koliko su validna strukturalistička objašnjenja, da li ona zapravo išta objašnjavaju i da li se na strukturalistički način ustrojena antropologija uopšte može smatrati naukom? (v. npr. Thomas 1976). Levi-Stros se stoga držao poperovskog načela istinolikosti, smatrajući da se krećemo u pravcu sve veće istinitosti i eksplanatornosti, te da će dobijeni rezultati možda jednog dana biti opovrgljivi, ali ne isključujući ni mogućnost da ostanu neopovrgljivi, jer „se naša teškoća sastoji u tome što je nemoguće dokazati bilo šta što ima veze sa umom jer *um nije nešto što možemo pipnuti [...] jer 'um' nije stvar*“ (Lévi-Strauss 1998, 223; kurziv moj). Model uvek redukuje i „iskrivljuje stvarnost“, koja više ne može služiti kao uporište za proveru validnosti rezultata u kontekstu opravdanja, a budući da modelâ koji tu stvarnost redukuju na sebi svojstven način može biti neograničeno mnogo, postavlja se pitanje koji bi to model trebalo uzeti kao validan (ili barem heuristički plodan)? Upravo taj jaz između stvarnosti koju, iz

¹⁸⁹ U na početku potpoglavlja izdvojenom Poperovom citatu u kojem govori da je antropologija „uzdignuta na nivo ključne teorijske nauke, a antropolog je, od skromnog i možda kratkovidog terenskog radnika, postao dalekovidni društveni teoretičar i dubinski socijalni psiholog“. Imajući u vidu to da je tekst pisan 1961. godine, pretpostavljam da je na umu imao strukturalizam.

neokantovske perspektive (svojevrsne etnolatrije i strukturalizmu), ne možemo dosegnuti, jer je ideja istine kao korespondencije s objektivno postojećom stvarnošću napuštena, i stvarnosti postularane antropološkim modelima koji selektuju i redukuju stvarnost na njena navodno najvažnija obeležja, postaće ključno mesto kritike eksplanatornih dometa i naučnog statusa kako strukturalne antropologije tako i etnolatrije (v. npr. Burling 1964). Problem „stvarnosti“ značenja ili kulture, Gerc je privremeno rešio tako što je odustao od etnolatrijskog pokušaja da se uđe u nečiju „glavu“ – u kojem je „ekstremni subjektivizam udružen sa ekstremnim formalizmom“ (Geertz 1973, 11) – i, na Vitgenštajnovom tragu, izbacio značenja iz nečije glave na površinu društvenog života. Iz perspektive interpretativne antropologije nije nužno „ući u nečiju glavu“, jer su značenja javna, smeštena u zajedničke i javne simbole. Međutim, pitanje „stvarnosti“ kulture nije ni približno rešeno interpretativnom antropologijom, budući da se interpretativna antropologija može posmatrati kao osiromašeno i trivijalizovano naličje etnolatrije. Kvalitativno iste zamerke koje su u vezi sa (ne)naučnim statusom upućivane strukturalizmu i etnolatriji – uprkos njihovoj navodnoj formalnoj, objektivnoj i naučnoj metodologiji – biće upućivane i Gercovoj navodno nenaučnoj metodologiji, i to u trenutku kad je spoj internalističkih (metodoloških) i eksternalističkih (socio-političkih i etičkih) rasprava rasplamsavao debatu o naučnom statusu antropologije. Internalističke rasprave o nemogućnosti provere rezultata u kontekstu opravdanja, i to u odsustvu „stvarne stvarnosti“ koja bi činila uporište za proveru rezultata generisanih bilo strukturalnom, etnolatrijskom, ili interpretativnom analizom, obogaćene su sadržajem eksternalističkih debata o „istinitosti“ i „stvarnosti“ etnografskih opisa, a u kontekstu šire rasprave o pisanju i opisivanju Drugih, probuđenih postkolonijalnom i feminističkom (samo)kritikom discipline. U antropologiji je stoga postojala težnja da se – kako bi se poništio „realizam značenjskih realista“ (v. Roth 2003) koji je viđen kao eksplanatorno atrofiran i naučno impotentan – poništi kantovski obrt (premeštanje početka percepcije sa objekta na subjekat) vraćanjem epistemologije u ontologiju i vraćanjem deduktivno-kauzalnog tipa objašnjenja, a na osnovu apriorno pretpostavljenog, „stvarnog“ transkulturnog eksplanansa. Da postepeno slabljenje uticaja onih pristupa koji uzimaju jezik kao metodološki model (ili svoj model barem pokušavaju da normiraju u odnosu na ključne tačke preuzete iz analitičke filozofije) niukoliko nije ishodilo okončanjem ovakve vrste debate može posvedočiti tekuća rasprava o ontologiji kulture. Rasprava o ontologiji kulture nastoji da se uspostavi kao „radikalna alternativa stanovištu kako se etnografski rad zaista i sprovodi, uključujući u sebe ključne teorije filozofije nauke i filozofije uma u metodološki model za specifičnu društvenu nauku“

(Sivado 2014, 15), u kojoj se, zaodena u navodno različito ruho, a u dijalogu pre svega sa savremenom analitičkom filozofijom (jezika), raspravljaju kvalitativno ista pitanja (v. npr. Paleček and Risjord 2013, cf. Sivado 2014; cf. Kulenović 2011).

5.4. Zaključak uz poglavlje

Antropološki pojekat je istovremeno i naučan i humanistički i estetski; opterećen je napetostima između znanja, vrednosti i etike, koje su, naposljetku, nerešive.

D. Tenen (prema Rapport & Overing 2000, 247)

Na osnovu svega prethodno rečenog, biću slobodna da ustvrdim da je čitav Popеров projekat (metodološki individualizam) zasnovan na razlozima koji se ne mogu tražiti u metodološkom registru, a postaju konstitutivni za metodologiju koja nastoji da normira sve društvene nauke. Budući da se o tekućim eksplanatornim sposobnostima mora prosuđivati u svetlu relevantnih stremljenja i ideala, a da se priroda naučnih problema ne može definisati bez razmatranja prirode tih ideala (Tulmin 2002[1972], 137), na ovom se mestu možemo ponovo osvrnuti na osvetljavanje karaktera ideala kojima Poper stremlji i u odnosu na koje normira eksplanatorna stremljenja društvenih nauka. Možemo i na samog Popera primeniti njegovo vlastito stanovište 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“. Kao što je primetio Gellner, „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 opštevažeće društveno-istorijske zakone, ne ostaje suviše prostora za odgovornost pojedinca. Oni mislioci koji nisu skloni prihvatanju ovakvih implikacija nastoje da podriju njihove osnovne premise, bilo ukazivanjem na to da istorijski zakoni još uvek nisu otkriveni, ili tvrdeći da takvi zakoni ni ne mogu postojati“ (Gellner 2003[1973], 1). Kad je o metodološkom individualizmu reč, iza metodoloških problema i predloženih rešenja se nalazi jedan svojevrstni neepistemički (tj. socio-politički i etički) problem, a tradicija koju je Poper nastojao da začne kao tradiciju metodologije društveno-humanističkih nauka jeste pokušaj odgovora na taj problem. Naime, budući da je, kako smo videli, Poper *Bedu istoricizma* napisao kao svoj „ratni angažman“ i da je veliki deo svoje karijere proveo braneći ljudsku slobodu od pošasti za koje je smatrao da je mogu temeljno ugroziti, verujem da na isti način treba shvatiti i njegov postulat da bi princip racionalnosti

– zasnovan na specifičnom čitanju racionalnosti, proisteklom iz ekonomske teorije – trebalo isključiti iz registra teorija koje su podložne opovrgavanju (i tako, prema njegovom sopstvenom programu, učiniti nenaučnim), tj. zadržati ga kao najmanje arbitraran među arbitrarnima, kao apriorni postulat koji bi valjalo univerzalizovati kao jedini raspoloživi zakon u društvenom životu i jedini raspoloživi metod na osnovu kojeg bi trebalo normirati sve društvene nauke. U tom smislu ne čudi da je Fajerabend Popera smatrao „mini-Kantom“ koji „nema primedbi na to da se ulazak u zrelo ljudsko doba pospeši nekim vidom imperijalizma“ (Feyerabend 1987, 38; 62; 81). Nezavisno od intimnog slaganja ili neslaganja s prirodom Poperovih ideala (odbrana slobode pojedinca), na strogo metodološkom planu možemo zaključiti da je čitav njegov projekat, kroz koji se metodološki individualizam (i to ne sasvim uspešno i bez protivrečnosti) teži formalizovati kao metodološki postulat, zasnovan na neepistemičkim faktorima, ili na eksternim faktorima koji postaju konstitutivni za metodološke ili eksplanatorne ideale, što je hipoteza koja se u disertaciji postavlja. Ovi neepistemički činoci koji postaju konstitutivni za metod jesu socio-politički i etički činoci.

Ovu primedbu je posebno važno imati na umu u kontekstu antropologije jer su različiti Poperovi recepti za metodološku čorbu imali velikog odjeka u pokušajima spravljanja antropološke metodološke čorbe i svesno su ili nesvesno primenjivani prilikom ocenjivanja eksplanatornih dometa i određivanja naučnog statusa antropologije kao discipline. Kako primećuje M. Milenković (2003, 176), „Naravno da možemo kritikovati bilo koga, u skladu sa unapred definisanim skupom kriterijuma i prethodno definisanim internim i eksternim referentnim okvirom kritike. Pravi problem sastoji se u tome da li u zavisnosti od koncepcije nauke kakvu želimo da konzumiramo mi uopšte takav poduhvat treba ili ne treba da sprovodimo?“ Onda kad, na primer, neko (nesvesno, ili svesno ali ne i eksplicitno, usvajajući Poperove recepte) Gerca označava kao nenaučnika, delegitimišući čitav jedan metodološki program na temelju toga što Gerc nije uspeo da ispuni „osnovni cilj društvene nauke: objašnjenje društvenih fenomena kao nenameranih posledica ljudskog delanja“ (Yoshida 2007) – valjalo bi imati na umu da je taj „osnovni cilj društvene nauke“ (koji nije ni bio Gercov cilj)¹⁹⁰ jedan od mogućih specifičnih ciljeva koji se može postaviti društvenoj nauci, utemeljen na jednom specifičnom eksplanatornom uporištu

¹⁹⁰ Cilj antropologije, prema Gercovom mišljenju jeste „povećanje univerzuma ljudskog diskursa. To, naravno, nije njen jedini cilj – učenje, zabava, praktično savetovanje, moralno savetovanje i otkrivanje prirodnog poretka ljudskog ponašanja jesu drugi.“ (Geertz 1973, 14). Kako je to čest slučaj u antropologiji, cilj oblikuje i sredstva te je Gerc smatrao da je za unapređivanje eksplanatornog aparata ovako koncipirane antropologije semiotički koncept kulture posebno upotrebljiv, smatrajući pritom svoj semiotički koncept kulture znatno moćnijim od dotadašnjih koncepata kulture (v. ibid. 3-30).

(redukcija objašnjenja na pojedince kao antipod holističkim objašnjenjima) koje je ustanovljeno na jednom specifičnom metodološkom principu (metodološki individualizam) koji je preuzet iz jedne specifične škole jedne specifične nauke jednog trenutka (ekonomija austrijske škole), a čiji je korene vrlo lako pronaći u eksternalističkom idealu koji nema nikakve veze s metodologijom društveno-humanističkih nauka (odbrana ljudske slobode), ali koji postaje konstitutivni deo jednog od mogućih normiranja metodologije društvenih nauka. S druge strane, kad neko na metodološkim osnovama kritikuje Gercov holistički metodološki program na osnovu kojeg se kultura vidi kao konsenzusna i, među pojedincima ravnomerno distribuirana (stavljajući mu na teret nemogućnost objašnjenja interkulture varijabilnosti i kulturne promene ili previđanje neravnomernosti distribucije društvene moći u nekoj zajednici i sl.), valjalo bi imati na umu da Gercov „značenjski realizam“ nastoji da se na popravnom iz antropologije u avgustu popravi „realizmom pojedinaca“. Budući da je „antropologija značenja podmukla i politički naivna“, na Poperovom tragu se ističe da je „moralni imperativ posmatrati pojedince kao stvarne a njihov um kao jedinstven. Trebalo bi ih posmatrati s poštovanjem i vrednovati zbog raznolikosti njihovog iskustva i mišljenja. I zaista, preživljavanje čovečanstva kao vrste verovatno zavisi od održavanja i razvijanja tolerancije prema unutarkulturnoj i interkulturnoj raznolikosti“ (Aunger 1999, 100-101). Utoliko, u strogo antropološkoj metodološkoj učinioci, nije retka motivacija za kritiku koja je iste vrste kao motivacija na osnovu koje je Poper napisao *Bedu*, na osnovu koje kritikuje holizam i predlaže metodološki individualizam kao normativni (eksplanatorni) ideal svih društvenih nauka. Dakle, u pitanju je kritika (i njen normativni kontrapunkt) koja proizilazi iz izvannaučnog registra, tj. iz registra socio-političkih i etičkih podsticaja ugrađenih u (ili predloženih za) antropološki metod.

VI

Rasprava o racionalnosti

Implikacije i značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije

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

K. Gerc (Geertz 1973, 28–29)

U ovom ću poglavlju nastojati da preispitam temeljne pretpostavke koje leže iza konstrukcije pojma racionalnosti u antropologiji i pokažem u kakvoj vezi taj pojam stoji s onim što se smatra antropološkim objašnjenjem ili interpretacijom. Budući da je rasprava o racionalnosti sveobuhvatna i pokreće čitav niz različitih pitanja tako da se samo o njoj može napisati posebna disertacija – a imajući u vidu to da se, kad je to da se na njene ključne tačke, probleme i pitanja koja pokreće u čitavoj disertaciji referiše onda kad je to nužno za razumevanje osnovnih pitanja koja se u disertaciji postavljaju – na ovom mestu ne treba očekivati iscrpno predstavljanje čitave rasprave.

Različitost je nužan uslov postojanja i institucionalizacije antropologije kao discipline. Otuda „neobična verovanja drugih¹⁹¹ naroda“ (vradžbine, sujeverja, itd.) ili verovanja koja se neretko smatraju „iracionalnim“ (religija) spadaju među osnovne fenomene koje antropologija nastoji da opiše, razume ili objasni. Stoga, teži se pokazivanju toga kako je pojam racionalnosti konceptualizovan u antropologiji, na kojim se osnovama temeljio, kako se menjao, na osnovu čega su neka verovanja označena kao (i)racionalna, kao i na kojim se kriterijumima temeljio koncept racionalnosti koji bi bio kadar da sudi o svojstvu (i)racionalnosti određenih verovanja ili praksi. Ovo poglavlje će pripremiti teren za naredno poglavlje u kom će detaljnije biti pisano o tome kako je na različit način konceptualizovan pojam racionalnosti povezan sa raspravom o realizmu i antirealizmu, te kako su oni međusobno povezani s raspravom o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije.

Na prvom mestu, nužno je preispitati na kojim se osnovama temelji ili opravdava (naučna/antropološka) „racionalnost“ koja bi mogla validno i opravdano služiti kao

¹⁹¹ Sujeverje ili vradžbine svakako ne smatram pojavama koje se vezuju samo za „druge“ narode, niti pojavama koje ne postoje u savremenom (zapadnom) društvu, međutim, širi okvir disertacije prevashodno je usmeren na antropologiju „van kuće“.

kriterijum u prosuđivanju o (i)racionalnosti nekog verovanja ili prakse. Nasuprot „zdravorazumskoj“ predstavi o racionalnosti kao o „neutralnom“ ili „čistom“ sredstvu koje „samo po sebi“ može da posluži kao aršin za „objektivno“ ocenjivanje „opravdanosti“, „istine“, „korisnosti“, „vrednosti“, „smislenosti“, itd. nekog verovanja ili prakse, koncept racionalnosti, jedna od osnovnih hipoteza disertacije jeste da su sadržaj i granice koncepta racionalnosti fluidni, determinisani paradigmatiskim ili diskurzivnim (metafizičkim, društvenim, kulturnim, istorijskim, naučnim, tehnološkim, ekonomskim, ideološkim itd.) okvirima. Šta će se, dakle, smatrati racionalnim varira u zavisnosti od kontekstom uslovljenih pretpostavki koje generišu sam pojam, a taj će kontekst samim tim obezbediti i temelj za povlačenje demarkacione linije između racionalnih i iracionalnih verovanja, i na njima utemeljenog (ne)znanja. S promenama intelektualne klime u disciplini, konceptualizacija pojma racionalnosti osciliraće u rasponu od univerzalistički shvaćene racionalnosti utemeljene na evolucionističkoj ideji o „psihičkom jedinstvu“ ljudskog duha i derivacijama te teze inkorporiranih u okvir racionalističke paradigme, pa sve do ideje racionalnosti kao potpuno partikularne i kontingentne, istorijski i kulturno relativne i paradigmatiski konsenzusne ili – u ekstremnim ishodištima ove teze – do rodno, nacionalno, klasno ili čak individualno kakofoničnih i radikalno nesamerljivih oblika racionalnosti, do mere kada postaje nemoguće govoriti o samom konceptu. Za razliku od evolucionističkih objašnjenja „primitivnog mentaliteta“ koja su, u duhu sopstvene episteme, ocenjivala Druge kao detinjaste neznalice čije je neznanje proizvod manjkavog mehanizma zaključivanja, potonji antropolozi su nastojali da apriorne, univerzalne, etske osnove objašnjenja zamene kontekstualnom interpretacijom, te da *razumeju/objasne* neobična verovanja i prakse *tako što su ih interpretirali u kontekstu* pozadinskih pretpostavki koji data verovanja i prakse generiše, čini razumljivim i racionalnim ili koji obezbeđuje oruđe za njihovo opravdavanje, utemeljenost ili značaj. Ovako shvaćena kontekstualna konceptualizacija racionalnosti posebno je relevantna onda kada, na nivou jednog od mogućih ciljeva discipline, antropolog nastoji da objasni/interpretira praznoverice, sujeverje, magiju i slične pojave koje mu na prvi pogled mogu delovati nerazumljivo, glupo, ili – iracionalno.

Na drugom mestu, verujem da je u kontekstu preispitivanja načina na koji je koncept racionalnosti korišćen u antropologiji, kao i u nastojanju da se odgovori na pitanje kakvo je on mesto zauzima u antropološkim objašnjenjima/interpretacijama, neophodno rasvetliti puteve kretanja koncep(a)ta racionalnosti u dvosmernoj ulici koja neosporno povezuje antropologiju i filozofiju (nauke). Filozofska rasprava o racionalnosti umnogome

je pospešena i poduprta etnografskom građom, i to, pre svega, radom E. E. Evansa-Pričarda o fenomenu vraćanja kod Azanda, da bi je razbuknula Vinčova kritika Evans-Pričardovih postavki (Evans-Pritchard 1976[1937]; Winch 1970[1964]; Wilson 1970; Hollis & Lukes 1982). Šta se, i kako, zapravo dogodilo? Dogodilo se to da „kad se filozofi udruže sa antropolozima, zanimljive stvari mogu da se dese [...] Esej Pitera Vinča, koji je Vitgenštajnovu ideju primenio na studije Evans-Pričarda o Azandima i Nuerima, generisao je složenu i duboku debatu koja traje do danas” (Lukes 2006, 5).¹⁹² „Racionalnost“ ovog afričkog naroda našla se u središtu filozofskog spora, a antropološka promišljanja sopstvenog eksplanatornog okvira, iako su ostala bez konačnog odgovora, postala su nešto artikulisanija i osetljivija na filozofske probleme koji se suštinski i nalaze u središtu ovih debata. U dijalogu postpozitivističke filozofije nauke i antropologije, nastala je svojevrsna „kriza racionalnosti“, a pitanje racionalnosti, jedan osobeni „filozofski problem [...] u izraženo akutnom obliku postavljen [je] u antropološkoj praksi” (Lukes 1970, 195). Kako ističe I. Hacking, filozofi nauke su „stvorili krizu racionalnosti koja se dogodila oko 1960. godine” a koju je u najvećoj meri podstakla Kunova *Struktura naučnih revolucija*, koja je, ekternalističkim sagledavanjem nauke, „proizvela odlučujuću promenu, nenamerno inspirišući krizu racionalnosti. Kako istorija može proizvesti krizu? Jednim delom zbog prethodne slike mumificirane nauke” (Hacking 1983, 3). Kako primećuje A. Barnard (Barnard 2004, 111), od šezdesetih godina, u antropologiji se ponovo oživljava interesovanje za „primitivni mentalitet“, tj. za pitanje racionalnosti „primitivnih naroda“. Brojni filozofi, sociolozi i antropolozi se uključuju u raspravu o racionalnosti koja je se odvijala na nekoliko konferencija. Radovi s konferencija su objavljeni u nekoliko zbornika od kojih su svakako najuticajniji *Racionalnost*, zbornik sastavljen mahom od etnografskih radova koji su objavljeni tokom šezdesetih godina, a koji je priredio B. Wilson (Wilson 1970) i *Racionalnost i relativizam*, zbornik sastavljen od novonapisanih radova čiji je cilj bio da dopune i prošire Wilsonov zbornik, a koji su priredili M. Hollis i S. Lukes (Hollis & Lukes 1982). Raspravu o racionalnosti moguće je posmatrati i onako kako je posmatra i P. Rot: u uže shvaćenoj, „prvoj“, raspravi o racionalnosti, Vinč je smatrao da su „pokušavajući da objasne društvene fenomene, empiristi i ostali posvećenici zapadne nauke pobrkali metodološke lončice. Pravila određuju koje mogućnosti i objekti postoje za određenu

¹⁹² Prema mišljenju K. Gerca (Geertz 1988, ix-xi), i filozofija i antropologija su nejasno definisane oblasti koje pretenduju na bavljenje celinom ljudske misli i života. Gerc veruje da anksioznosti koje postoje i u filozofiji i u antropologiji nisu posledica preklapanja njihovih granica nego proizvod činjenice da te granice nisu ni povučene, a što je rezultat njihovog raspršenog akademskog identiteta kroz koji se nastoji sve povezati sa svim, te ostaje nejasno koja bi oblast trebalo da proučava šta.

grupu; neko doslovno *ne* zna šta da proučava pre nego što upozna lokalna pravila. Isto tako, koje stvari idu zajedno takođe je lokalna stvar; standardi racionalnosti, teče argument, mogu varirati i variraju od grupe do grupe. Oni koji su se ovde usporotivili Vinčovom lokalizmu – Džarvi, Holis, Luks i Horton – tvrdili su, svaki na svoj način, da postoje opšti kanoni procene i dokaza. ‘Prva rasprava o racionalnosti’, kako je ja poimam, u pogledu objašnjenja racionalnosti i ponašanja drugih suprotstavlja racionalističke lokaliste i racionalističke univerzaliste“ (Roth 2005. 342) S druge strane, u „drugom dolasku“ rasprave o racionalnosti postavlja da se postavlja pitanje „lokalno nasuprot univerzalnom“ već aktuelni sukob biva pretvoren u sukob „sociologa nauke koji tvrde da mogu bolje od nekadašnjih branilaca naučne vere da objasne poreklo, prihvatanje i promene naučnih verovanja“, tj. promenu i prihvatanje naučnih teorija, pitajući se „da li filozofske idealizacije imaju ikakvu eksplanatornu snagu“ (*ibid.*). Antropologija, koja od napuštanja evolucionizma profesionalno kontekstualizuje fenomene, pojave, verovanja, procese itd. (pa samu i racionalnost), spremno je dočekala eksternalistički pogled na nauku, a „filozofski problem“ racionalnosti se počeo povezivati sa širim disciplinarnim raspravama objašnjenje/razumevanje, etsko/emsko, univerzalno/partikularno, objektivno/subjektivno, itd. koji su čitani kroz prizmu eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline.

Debata o racionalnosti, koju je podstakao Evans-Pričardov rad, a život joj udahnila kritika koju je nekim Evans-Pričardovim postavkama uputio Piter Vinč, vremenom je podelila antropologe (i filozofe) u dva suštinski nepomirljiva tabora: tabor univerzalista/racionalista i tabor relativista. Univerzalisti, implicitno ili eksplicitno sledeći ideje Karla Popera, smatraju da postoji samo jedna (kritička) racionalnost; da je – budući da u Popеровom programu teorije moraju biti samerljive, da je otvorenost za kritičku diskusiju izjednačena s racionalnošću a racionalnost izjednačena sa temeljom „dobrog“, demokratskog društva – moguće pronaći zajednički transkulturni ili transistorijski imenitelj na čijim bi osnovama bilo moguće, opravdano i/ili neophodno donositi transkulturne komparativne sudove o (i)racionalnosti verovanja; kao i da je moguće sazidati transkulturni most koji bi verovanja jedne kulture preveo u prevodiočeve (antropologove) koncepte, čineći ih razumljivim. Ne samo da se pitanje prevođenja verovanja jedne kulture na jezik druge kulture – koje je kao metodološko pitanje vredno pažnje, kako je o eksplicitno postavio još Malinovski¹⁹³ – pitanje oko kog se vrti dobar deo disciplinarnih metodoloških

¹⁹³Kako ističe Dili (Dilley 1999, 25), Malinovski „ne samo da je postavio temelj tome kako je pitanje [konteksta] poimano u narednim generacijama antropologa, već je i uticao na razvoj drugih disciplina, pre svega lingvistike. Ovakve elaboracije povratno su hranile antropologiju“. Malinovski je jedan od prvih koji je

rasprava, već je to i pitanje, kako primećuje A. Bošković (2014, 114) koje može imati „vrlo *praktične* konsekvence, kada se, na primer radi o pravnim aspektima domorodačkih zajednica (kao što su severnoamerički Indijanci) u situacijama konflikta sa predstavnicima vlasti (vlada ili država).“ S druge strane, relativisti su se, ohrabreni „lingvističkim obrtom“, oslanjali na na pozne ideje Ludviga Vitgenštajna koje su u filozofsko-antropološkim debatama aktuelizovane u radu Pitera Vinča. Kako ističe M. Milenković (2009, 34), „Ovaj makro-pristup metodološkim problemima naučni jezik ne tretira kao značajno različit od svakodnevnog jezika u formalnom smislu (naučni jezik je svakodnevni jezik za njegove korisnike – naučnike), pa otvara široke mogućnosti za metodološku refleksiju o kulturnom, teorijskom, geografskom, nacionalnom, rodnom i drugim varijabilnostima antropološke produkcije, shvaćene kao jezičke igre samih antropologa“. Kako će se ispostaviti, ovakva stanovišta stoje u tesnoj vezi s eksternalističkim razmatranjima prirode i mehanizama same nauke u delu filozofa nauke poput Karla Polanjija, Tomasa Kuna ili Pola Fejerabenda (Polanyi 1958; Kun 1974[1962]; Fejerabend 1987[1975]). Budući da se značenje može utvrditi samo u okviru sistema a ne u odnosu na neku spoljnu tačku ili „pogled niotkud“, u okviru različitih „jezičkih igara“, „oblika života“ (naučnih) paradigmi ili kulturnih celina mogu postojati različite racionalnosti, a zapadna racionalnost može biti samo jedna *od* mnogih etnoepistemologija. Kulturalizacija epistemologije, koja je podrazumevala holističko nastojanje da se „otkrije, razume i objasni pogled na svet proučavanih ‘iznutra’, odn. sa stanovišta proučavane kulture u skladu sa njoj svojstvenim kategorijama klasifikacijama, logikom, racionalnošću, itd.“ (Milenković 2010, 34-35) – a koja se naslanjala na ideje već prisutne u američkoj antropologiji bar od četrdesetih godina dvadesetog veka posebno aktuelizovane u kognitivnoj antropologiji (cf. *ibid.*, 29-52) – kroz ideju da je „sva nauka etnonauka“ i da je sva „epistemologija etnoepistemologija“ (v. Spiro 1986) dovešće do rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije. Kako je to sumirao P. Burdije (Bourdieu 1991, 4) za sociologiju (nauke), što je tvrdnja koja podjednako važi i za antropologiju (nauke): „Internalistička analiza¹⁹⁴ vidi naučnu praksu kao čistu aktivnost, potpuno nezavisnu od ekonomske i društvene uslovljenosti; nasuprot tome, eksternalistička analiza nauku vidi kao direktni odraz ekonomskih i društvenih

smatrao da pitanje *jezika* proučavanih, njegove upotrebe i prevođenja, treba shvatiti kao metodološko pitanje vredno pažnje, smatrajući između ostalog, da „značenje reči nikad ne treba tražiti u pasivnoj kontemplaciji o nekoj reči, već u analizi njenih funkcija, a oslanjajući se na datu kulturu [u kojoj reč postoji i upotrebljava se]“ (*ibid.*). Razmatranje Vitgenštajnovog uticaja na Malinovskog moguće je pronaći kod Liča (Leach 1957).

¹⁹⁴ Tj. ista ona analiza koja je bila odgovorna za „mumificiranu sliku“ nauke i čiji je formalizam, na primer, doveden u pitanje kritikom hempelovskog modela objašnjenja.

struktura. Težina izbora, bez sumnje, postoji jer su ulozi vrlo visoki: ono što on uključuje nije ništa manje do mogućnosti primene genetičkog oblika mišljenja koji po sebi *jest* nauka, na nauku samu, i tako otkriće da razum, koji sebe posmatra kao slobodnog od istorije, takođe ima istoriju.“ Činjenica da razum takođe „ima istoriju“ vraća nas na rasprave između metodoloških monista i metodoloških pluralista. Ove rasprave, pokrenute još u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauke, vrte se oko pitanja šta je dovoljno „univerzalno“ da podnese teret eksplanansa, te da li je eksplanans uopšte moguće ili potrebno tražiti u tom „univerzalnom“. Kako je to sumirao K. Gerc (Geertz 1988, 203–204), parovi opozicija pojedinačno : univerzalno, priroda : kultura, um/duh : kultura, itd. „stalno su iznova osuđivani kao mistički i metafizički, stalno su iznova proterivani iz kruga ozbiljnog istraživanja, stalno su iznova odbijali da odu. Kad se udruže, teškoće ne samo da se udvostručuju, one eksplodiraju. Kad je reč o antropologiji [...] mentalna osnova kulture, kulturna priroda uma, proganjaju je od začeca. Od Tajlorovih promišljanja kognitivnih manjkavosti primitivne religije 1870-ih, preko Levi-Brila o prelogičkoj misli kroz 1920-e, do Levi-Strosa o brikolažu, mitemama i *pensée sauvage* 1960-ih, pitanje ‘primitivnog mentaliteta’ – stepena u kojem takozvani domoroci drugačije misle nego što to čine (podjednako takozvani) civilizovani, napredni, racionalni – vršilo je podele i izvrtanja u etnografskoj teoriji. Boas u *Umu primitivnog čoveka*, Malinovski u *Magiji, nauci i religiji*, i Daglas u *Čistom i opasnom*, svi su se rvali sa istim: sa dovođenjem, kako su njihovi naslednici drugačije formulisali, unutrašnjeg i spoljašnjeg, privatnog i javnog, ličnog i društvenog, psihološkog i istorijskog, iskustvenog i bihevioralnog, u smislenu vezu“. Podsećanja radi, ove rasprave sasvim su tesno isprepletene sa mogućnošću da se proučava (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (ili da se iz njega dedukuju objašnjenja) i mogućnosti da se proučava jedinstvenost svake kulture (ili iz nje dedukuju objašnjenja). U zavisnosti od konceptualizacije jednog od nosećih pojmova svake nauke – racionalnosti – zavisice i to da li ćemo racionalnost ili *apriorno* postulirati kao kulturno univerzalan pojam ili kao onaj koji je kulturno uslovljen, i kao takav, po definiciji – promenljiv, te stoga kao pojam koji treba otkriti *empirijskim* istraživanjem. Pitanje da li će se racionalnost (ili bilo koji drugi pojam) apriorno postulirati kao temelj odakle će se dedukovati *objašnjenja*, ili će pak racionalnost biti ono što treba otkriti empirijski putem *razumevanja*, usko je povezano sa pitanjem koju su sliku nauke antroplozi sledili, te sa njom povezanog modela objašnjenja koji se posmatra kao validan (legitiman, eksplanatoran, itd.). Ako se racionalnost, u skladu s hempelovskim modelom objašnjenja i njegovim derivatima, apriorno postulira kao istorizaciji nepodložna, univerzalna kategorija, racionalisti dobijaju

eksplanans, a relativisti gube eksplanandum. Ono što racionalisti smatraju univerzalnim svojstvom ljudske vrste (bilo da je u pitanju psihičko jedinstvo, univerzalni (raz)um ili nešto treće) pluralisti dovode u sumnju nastojeći da pokažu da je racionalnost pojam koji je pretrpeo dramatične promene tokom istorije antropologije, te ju je, stoga, nužno posmatrati kao svojstvo istorijskog konteksta u kojem je antropologija nastala, u kojem je funkcionisala i kroz koji se menjala (Dilley 1999, 12). A koji, na tragu eksternalistički orijentisane filozofije nauke, antropologije nauke i antropologije, autorefleksivnim sagledavanjem opazajnog konteksta koji omeđuje, učitava sadržaj i uspostavlja veze u opaženom kontekstu, ne može biti odvojen od metafizičkih, socio-političkih i etičkih okvira koji posmatrački kontekst omeđuju i pružaju mu sadržaj. Ako je, dakle, racionalnost svojstvo kulture, relativisti dobijaju eksplanandum, a racionalisti gube eksplanans. Ono što se nameće kao problem jeste, dakle, to što dato opredeljenje ima više nego očigledne metodološke implikacije: ono što je za jedne problem koji treba objasniti, za druge je rešenje problema. Utoliko, Kunova eksternalizacija nauke sasvim prirodno odgovara „funktionalističkim relativistima“: „Možemo otkriti različite vrednosti i drugačije prakse od naučnih, što je tip istraživanja za koje Kun sugerise da nam može dopustiti da ove posebnosti i uočimo. Kunovi spisi stalno iznova potcrtavaju potrebu za stalnim preispitivanjem, kroz pažljivo poređenje, naših pretpostavki o tome šta je nauka. Mnogi istoričari i filozofi nauke koji su pisali posle SNR su se okrenuli antropologiji i njenoj tradiciji činjenja poznatog nepoznatim a nepoznatog poznatim. Zauzvrat, antropolozi zahvaljuju Kunovim uvidima u praktični i društveni osnov naučnog pogleda na svet“ (Tresch 2001, 308). U zavisnosti od težine implikacija koje se iz ove teze izvode, relativisti veruju da se o različitim paradigmatama, kulturama i njima generisanim racionalnostima može govoriti kao o međusobno nesamerljivim monadskim entitetima; da su transkulturni i transistorijski sudovi bilo nemogući ili izloženi opasnosti od „kategorijalnih grešaka“, od neosnovane primene sopstvenih kanona racionalnosti na nepoznati kulturni sadržaj što je u antropologiji nužno povezano s pitanjem objektivnosti – shvaćene kao, ako ne kao suspendovanje a onda kao autorefleksivno osvetljavanje sopstvenih referentnih okvira.

Budući da je debata o racionalnosti bila delom poduprta upravo etnografskom građom i da je istančala antropološki sluh za filozofske probleme, a da su ove dve filozofije nauke antropolozima služile kao temelj na kojem će, eksplicitno ili implicitno graditi sopstvene teorijske, metafizičke, epistemološke i metodološke okvire, i prema njima baždariti sopstveni eksplanatorni aparat – nastojaću da pokažem da ni filozofska antropološka ni promišljanja koncepta racionalnosti nisu dovela do teorijskog i

epistemološkog konsenzusa u pogledu njegovog utemeljenja, sadržaja i granica. Kad je reč o antropologiji – kako će postati jasno u poslednjoj četvrtini XX veka sa usponom postkolonijalne, postmoderne i feminističke samokritike discipline, kao i sa racionalističkom kritikom (intelektualnih, institucionalnih, etičkih, političkih, itd.) implikacija samokritike discipline – epistemološka pitanja o tome kako spoznati Drugog postala su drugo lice etičkih i političkih pitanja o tome kako Drugog spoznati i predstaviti na (moralno) ispravan način, a sve to uz nadu da će se potencijalno razrešenje epistemoloških problema gotovo automatski doneti i razrešenje etičkih problema. Iako su epistemološka pitanja koja su ishodila „epistemološkom hipohondrijom” (Geertz 1988, 71) – koja je pod sumnju stavila utemeljenost antropologije kao nauke čiji bi rezultati bili intelektualno relevantni, kao i korisnost ulaganja u disciplinu i njenu upotrebnu vrednost – umnogome istaknuta u prvi plan upravo zahvaljujući političkim i etičkim pitanjima, držim da se razrešenje ove kontroverze ne može tražiti u odgovoru na epistemološka pitanja: zato što se epistemološki racionalizam ne može braniti na racionalnim osnovama, što je epistemološki relativizam samopobijajući te zato što i racionalizam i relativizam ishode uzajamnim optužbama za etnocentrizam, dakle, upravo za onu manu čiji je pokušaj otklanjanja i podstakao nastanak i institucionalizaciju ova dva tabora. Antropološka metodologija utoliko debatuje ili epistemološke probleme koji nisu rešeni ni u filozofiji ili pokušava da reši metafizičke sporove koji se po definiciji ni ne mogu razrešiti, a čitajući ih kroz prizmu rasprave o svom naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu.

6.1. Kratka istorija koncepta racionalnosti u antropologiji

Šta se podrazumeva pod racionalnim, a šta pod iracionalnim verovanjem, zaključivanjem ili ponašanjem? Iako nema jednoznačnog odgovora na to pitanje, i iako bi pregled i razmatranje konceptualizacija (i)racionalnosti mogli biti predmet posebnog rada, može se reći, hobsovski jezikom, da samo čovek uživa „privilegiju apsurdnosti“ (Searle 2001, 16–17; Davidson 2004, 169, 189). Drugim rečima, da se isključivo za biće za koje se veruje da je u osnovi racionalno može reći da je kadro da se ponaša iracionalno. Ukratko, o iracionalnosti se može govoriti isključivo ako postoji potencijal za racionalnost, kao njenu uporišnu suprotnost. Ako se za osobu ili grupu kaže da su im verovanja, mehanizmi zaključivanja ili način delanja iracionalni, to nužno implicira da su se oni udaljili od

određenog *standarda* racionalnosti.¹⁹⁵ Međutim, nameće se pitanje: od kog standarda? Da li je verovanje u veštice, duhove, bogove, magiju i sl. iracionalno? I šta uopšte znači (i)racionalno? Da li je nauka ta koja se smatra paradigmatiskim primerom racionalnosti,¹⁹⁶ a religija primerom iracionalnosti (cf. Let 2001)?¹⁹⁷

Od samih začetaka antropologije kao discipline, nauka, religija i magija prihvataju se kao kategorije koje – na ovaj ili onaj način, u ovom ili onom obliku i u ovom ili onom

¹⁹⁵ Bilo da se pod racionalizmom podrazumeva da razum ima prednost nad ostalim načinima doseganja znanja, ili da je to jedini put ka znanju (Audi 1999, 771), on je deo prosvetiteljskog nasleđa, koji se povezuje s modernošću i sekularizmom, s „izlaskom čoveka iz stanja nezrelosti“. Racionalizam je mahom počeo da se povezuje s metodološkim naturalizmom i objašnjavanjem fenomena na jedan nemetafizički način (kroz posmatranje, eksperiment i metod pozitivne nauke) i, gotovo automatski, sa zapadnom racionalnošću kao epistemički najvrednijim načinom objašnjavanja i opravdavanja fenomena (v. Kučuardi 2004). Međutim, mada je u svoje vreme služio kao sredstvo za oslobađanje od religijskih dogmi i tradicije, nisu retka zapažanja da je racionalizam i sam postao svojevrsna dogmatska tradicija (v. npr. Feyerabend 1987a[1979]). Upravo zato što je antropologija kao disciplina iznedrena u tradiciji „naučnog pogleda na svet“, koju odlikuje primena naučnog metoda kao vrste generisanja racionalnog i/ili ispravnog znanja o svetu i drugim ljudima, verujem da je relevantno govoriti o pozadinskim pretpostavkama koje upravljaju mehanizmima stvaranja i opravdanja samog tog znanja. U slučaju antropologije, valjalo bi preipitati mehanizme kojima se stvara opravdano znanje o tuđem znanju i racionalno prosuđuje o tuđoj racionalnosti.

¹⁹⁶ Pitanje racionalnosti same nauke jedan je od najsloženijih i najkontroverznijih problema u filozofiji nauke, te se njime ovde neću neposredno baviti. Primera radi, samo literatura o problemu opravdanja indukcije vrti se oko pokušaja iznalaženja kriterijuma racionalnog verovanja i racionalnog izbora među teorijama (Jarvie & Agassi 1973, 236).

¹⁹⁷ Džeims Let kao osnovno obeležje nauke (koju shvata kao sistematski, autokorektivni i pouzdani način dolaska do činjeničnih saznanja) ističe racionalnost (pod kojom na Popperovom tragu podrazumeva opovrgljivost), a iracionalnost (pod kojom podrazumeva da su data verovanja ili neopovrgljiva ili opovrgnuta) smatra osnovnim obeležjem religije i ostalih „metafizičkih, okultnih, paranormalnih, magijskih“ vidova verovanja. U prosvetiteljskom maniru, Let veruje da je etos nauke „nepokolebljiva posvećenost istini“, a intelektualna i etička obaveza antropologa jeste da „ispita istinitosnu vrednost religijskih sistema verovanja“. Međutim, iako se može učiniti da Let sledi Popera u ideji da je mogućnost opovrgavanja ono što naučne iskaze razdvaja od metafizičkih, izgleda da ga ipak ne sledi u potpunosti. Naime, Let izjednačava opovrgljivost sa istinitim, činjeničnim i opravdanim verovanjem/znanjem, za šta kod Popera nema mesta utoliko što njegova filozofija u najboljem slučaju dozvoljava istinu/istinolikost kao regulatorni ideal, pri čemu nikad ne možemo znati da li smo istinu uspeali dosegnuti. U tom smislu, ne samo što Letova koncepcija nauke/metafizike i racionalnosti/iracionalnosti redukuje antropologiju na puki prosvetiteljski poduhvat – u okviru kojeg bi (eventualno) bio moguć uvid u to da li su nečija verovanja u skladu sa Istinom i čiji bi osnovni cilj stoga mogla biti isključivo korekcija neispravnih verovanja, ne dozvoljavajući pritom uvid u to zašto, u kojim okolnostima i s kojom svrhom neko konstruiše sopstvena verovanja na određeni način – nego je i njegova slika nauke u najmanju ruku pojednostavljena. Naime, izjednačavajući racionalnost sa istinom, on zapravo celokupnu nauku koja nije preživela probu vremena stavlja u red iracionalnih poduhvata (te je tako istoristička slika nauka na izvestan način zdravlja po naučno samopouzdanje budući da se celokupna istorija nauke ne posmatra kao iracionalna). Pošto bliska veza između racionalnosti i istine iziskuje izvestan vid fundacionalizma, ukoliko odbacimo fundacionalizam – kao što to čini Popper – veza između racionalnosti i istine polako počinje da se tanji. Budući da smo uvek ograničeni pretpostavkama i dokazima koji zavise od tekućih saznanja, jedino što možemo tvrditi jeste da, *ako* su neke premise tačne, i dokaz je vrlo verovatno tačan. Ne ulazeći na ovom mestu u pitanje kako zauzimanje realističke ili antirealističke pozicije utiče na percepciju veze između racionalnosti i istine, jedan od mogućih odnosa između istine i racionalnosti na jednostavan način ilustruje Putnam (Putnam 1981, 55): iskaz da je Zemlja ravna vrlo verovatno je bio *racionalan* pre 3000 godina, ali danas nije racionalno prihvatljiv. Ipak, ne bismo bili u pravu kad bismo rekli da je pre 3000 godina iskaz da je Zemlja ravna bio *istinit* budući da bismo time tvrdili da je Zemlja promenila oblik. Upravo neslaganje u pogledu sadržaja koji je učitano u koncepte racionalnosti i istine, kao i pitanje opravdanosti njihovog izjednačavanja/razlikovanja jedna je od osnovnih linija neslaganja između, npr., Liča (Leach 1966) i Spajroa (Spiro 1968) u debati o poznavanju fiziologije začeca među australijskim Aboridžinima.

stepenu zastupljenosti – postoje u gotovo svim društvima. Međutim, iako su u okviru antropologije, još od njenih začetaka, ovi koncepti instrumentalizovani kao analitičke kategorije heuristički plodne za transkulturna komparativna istraživanja (v. Tambiah 1990, 1–16), oko pitanja njihovog supstantivnog sadržaja, demarkacije, preklapanja, određivanja njihovih razvojnih etapa i pitanja svojstva racionalnosti sadržanog u svakoj od tih kategorija, do danas se vodi žustra polemika. Naime, različiti autori su nudili posve različite odgovore na pitanje da li su obrasci verovanja, mišljenja i zaključivanja u svim kulturama istovetni – ako jesu, koje su njihove zajedničke osobine, a ako nisu, kako objasniti kulturnu raznolikost – kao i na pitanje postoji li „psihičko jedinstvo“ čovečanstva ili pak različiti „mentaliteti“ svojstveni različitim kulturama kao temelj svih kulturnih verovanja i praksi. Dakle, od samih začetaka antropologije postoji tenzija između prirode i kulture koja para antropološku zajednicu (a sa njom i eksplanatorni fokus i tip objašnjenja) pri odgovoru na pitanje da li postoje stvarne razlike među ljudima ili su pak one samo prividna, površinska različitost koja nastaje kao posledica delovanja kulture. Ovo pitanje prešlo je put od istraživačkog problema do problema zasnivanja/održanja/odbrane naučnog statusa discipline. Evolucionistički „intelektualisti“ su naglašavali da je racionalnost inherentna svim narodima, ali su objašnjenje različitih verovanja i praksi nalazili u pogrešnim i/ili nekritičkim mehanizmima zaključivanja koji ne omogućavaju da se razgraniči prirodno i natprirodno, subjektivna i objektivna stvarnost. L. Levi-Bril je u objašnjenje kulturnih razlika uveo društvenu komponentu, verujući da se ključ za objašnjenje različitih načina rasuđivanja može pronaći u razlici između temeljnih logičkih principa koji stoje u pozadini svakog verovanja, nasleđuju se posredstvom kolektivnih predstava i čine integralni deo percepcije sveta; funkcionalisti su nastojali da objasne prividnu iracionalnost određenih verovanja, praksi ili ustanova tako što bi ih učinili smislenim otkrivajući koju funkciju oni ispunjavaju u proučavanom sistemu; Evans-Pritchard je objašnjenje naizgled iracionalnih verovanja tražio u idiomu metafizičkih pretpostavki koje uslovljavaju celokupan pogled na svet neke grupe, ali je nauči pripisivao superiorno mesto kad je reč o korespondenciji s objektivnom stvarnošću spram koje se može suditi o ispravnosti nečijih iskaza; R. Horton je smatrao da su neobična verovanja uporediva sa zapadnom naukom utoliko što oba ta kognitivna okvira predstavljaju eksplanatorni sistem, ali je, na Popperovom tragu, objašnjenje razlike između tih sistema locirao u „otvorenost“ naučnog kategorijalnog aparata za kritiku, nasuprot „zatvorenosti“ drugih sistema verovanja.

Dok su evolucionistički intelektualisti objašnjenje nastanka i opstanka magije i religije pripisivali greškama u logičkom rasuđivanju i zaključivanju karakterističnim za raniji, rudimentarni ili patološki oblik u sklopu jednolinijski shvaćene evolucije čovečanstva, L. Levi-Bril (v. Levi-Bril 1998[1922]) je smatrao da „primitivne“ narode niukoliko ne karakteriše „nelogičan“, „alogičan“ ili iracionalan način mišljenja, već da njihov način mišljenja poseduje sopstvenu organizaciju, koherentnost i racionalnost i sopstvene kategorije mišljenja, čija je osnova *društvena*. Evolucionisti su smatrali da, iako je magija kvalitativno sličnija nauci nego religiji – budući da, za razliku od religije, postulira postojanje nepersonalizovanog sveta kojim vladaju zakoni – osnovna greška utkana u temeljne magijske pretpostavke jeste pogrešno verovanje u „svemoć misli“ (v. Evans-Pritchard, 1933).¹⁹⁸ Drugim rečima, kao osnovno objašnjenje magijskog načina mišljenja postulirana je ideja da „primitivni“ narodi – uviđajući sličnosti između nekih objekata ili pojava – pogrešno veruju da između njih postoji i „mistična“ veza, projektujući time subjektivnu vezu, postojeću na nivou idejnog okvira, na objektivni svet u kojem takva veza ne postoji. Dakle, prema Tajlorovom i Frejzerovom mišljenju, verovanje u magiju nastaje kao posledica pogrešnog zaključivanja na osnovu posmatranja. S druge strane, Levi-Bril je, na Dirkemovom tragu, premestio eksplanatorni fokus sa kategorija mišljenja na kategorije društva, verujući da takav vid pogrešnog zaključivanja nastaje kao posledica „mističnih“¹⁹⁹ modela i kategorija koji čine tkivo kategorijalnog aparata određenog društva, a koji se društveno stiču, uče i reprodukuju (v. Evans-Pričard 1983, 99–121). Premda je Levi-Brilov

¹⁹⁸ Po Frejzerovom mišljenju, magija je deo teorije univerzuma, kosmologije ili pogleda na svet u okviru koje postoji uzročno-posledična veza između delanja i željenih efekata. U tom smislu, magiji i nauci je, za razliku od religije, zajedničko to što su shvaćene kao instrumentalističke. Prema Frejzeru, magija je logički „bliža“ naučnom pogledu na svet i „racionalnija“ je (u smislu koherentnosti i prediktivne moći koje Frejzer smatra osobenim obeležjima nauke) od religije utoliko što je u religiji težište na natprirodnom biću i njegovoj volji, dok je u okviru kako magijskog tako i naučnog načina mišljenja, priroda konceptualizovana kao predvidljiv i kontroli podložan sistem. Ideja da je magija bliža nauci nego religiji verovatno je posledica evolucionističkog antireligijskog diskursa karakterističnog za devetnaestovekovni humanizam, a neubedljiva je utoliko što magija, religija i nauka mogu mirno koezistirati u svakom društvu, kao i zato što je veoma teško objasniti logičku progresiju zaslužnu za „skok“ na viši nivo evolutivnog razvoja (Jarvie & Agassi 1967).

¹⁹⁹ „Prelogički“ mentalitet, prema Levi-Brilovom mišljenju, odlikuje se time što je kadar da razmisli „logično“ u svakodnevnim situacijama, ali ne i na nivou apstrakcije. Tako, na primer, neke kulture poistovećuju pojedinca s njegovom senkom, ne praveći razliku između objekta i onoga šta dati objekat simbolično/mistično predstavlja. Mada je Levi-Bril isprva verovao da postoji nešto poput „mističnog“ ili „prelogičkog“ mentaliteta, čini se da je pred kraj života ublažio svoje početne teze, dopustivši da takav tip rasuđivanja, iako rasprostranjeniji kod „primitivnih“ naroda, postoji u svakom društvu (v. Barnard 2004, 106–107).

rad pretrpeo brojne kritike,²⁰⁰ njegov značaj, između ostalog, leži u tome što se – postulirajući društveno poreklo mišljenja – implicitno nadovezuje na tada nastajuću struju boasovskog relativizma, struju koja ističe nužnost razumevanja obrazaca mišljenja u njihovom sopstvenom kontekstu. Boasovski relativizam je podrazumevao kontekstualni relativizam: bliže posmatranje onog što na površini deluje kao ista praksa ili kulturno obeležje pokazuje da može imati različita značenja u različitim kulturnim kontekstima, te govori u prilog tome da se ne može govoriti o istim praksama ili obeležjima (na primer, iste maske se u različitim kulturnim oblastima upotrebljavaju se na različit način, imaju drugačije značenje i značaj). Boasov „istorijski partikularizam“ nastavili su njegovi učenici, te je ova kontekstualistička ideja primenjena na domen jezika kroz Sapir-Vorfovu hipotezu, a reaktuelizovana u etnonauci i interpretativnoj antropologiji (Feinberg 2007, 779-781). Dakle, Levi-Bril je udario temelj potonjim antropološkim radovima koji u prvi plan stavljaju ideju da neobična i naizgled iracionalna verovanja i prakse drugih naroda postaju smisleni ili racionalni ukoliko se sagledaju u svetlu celokupne socio-kulturne matrice koja te fenomene izvorno generiše.²⁰¹ Drugim rečima, struju koja je antropološko objašnjenje

²⁰⁰ Levi-Bril je kritikovan upravo zbog teze koju je kasnije i sam revidirao – da je „primitivne“ narode učinio znatno sujevernijim nego što zaista jesu, a sopstvenu kulturu znatno „naučnijom“ no što ona to u stvarnosti jeste, svodeći pritom oba oblika mišljenja na jedan, u praksi nepostojeći, zajednički imenitelj. U najboljem slučaju, ova dva suprotstavljena modela se mogu posmatrati kao normativni ideacijski sistemi jednog društva, koji, međutim, niukoliko ne mogu da odrede čitavu kulturnu epistemologiju. Evans-Pričard ga je kritikovao zbog pretpostavke da uzročno i mistično objašnjenje nužno moraju biti protivrečni (v. Evans-Pričard 1983, 116–117). Kritikovao ga je, dakle, upravo zbog onoga što će najviše i proslaviti njegovu studiju o Azandama, gde tvrdi da „objektivna“ uzročna objašnjenja mogu biti dopunjena „mističnim“ ili „magijskim“ objašnjenjima koja rasvetljavaju ono što uzročna objašnjenja sama nisu u stanju da rasvetle. Kad je reč o metodološkim kritikama, na teret mu se stavlja da je sistematski zaobilazio empirijsku građu koja bi mogla dovesti u pitanje njegovu osnovnu tezu. Na ovom mestu moram istaći zapažanje da se društveni naučnici (i ne samo društveni naučnici) neretko služe ad hoc/konvencionalističkim strategijama kako bi svoj polazni teorijski okvir spasli od anomalija koje bi ga mogle dovesti u pitanje, ili pak izbegavaju da uopšte uzmu u razmatranje empirijsku građu koja bi mogla dovesti u pitanje *njihov* teorijski *idiom*. Imajući u vidu tvrdnju da se kao jedno od osnovnih obeležja „primitivne“, „metafizičke“, „nenaučne“, „zatvorene“ ili „iracionalne“ misli, na Poperovom tragu, navodi njena otpornost na kritiku – ne dopuštajući da njene osnovne teorijske premise budu dovedene u pitanje – čime postaje odvojena od iskustva (v. Horton 1967a; cf. Popper 2002, 43–87, Feyerabend 1962, 28–97; Novaković 1984, 174–180), smatram da je na ovom mestu prikladno naglasiti da se Levi-Bril ponašao na način svojstven pripadnicima plemena Azande, o čemu će kasnije biti nešto više reči.

²⁰¹ Ova struja, u izvesnom smislu osnažena radom Pitera Vinča, doživela je svoju kulminaciju u etnonauci i, posledično, u interpretativnoj antropologiji. U ovom kontekstu je bitno naglasiti da je u okviru kognitivne antropologije institucionalizovana ideja kulture kao lokalno uslovljenog, kontingentnog i generacijama prenošenog načina uređivanja „opservacijskog haosa“. Budući da se tu, slično evropskom strukturalizmu, epistemologija smatra fenomenom koji prethodi ontologiji, te da dve kulture mogu razviti dve potpuno različite opservacione metodologije, a samim tim i dve radikalno različite opservacije „stvarnosti“, metodološkim imperativom se smatra emsko proučavanje kulturne „stvarnosti“, onakve kakva ona postoji u umu proučavanog (v. Frake 1962; Frake 1964; Goodenough 1956; cf. Žikić 2008). Pošto se svaka kultura smatra jedinstvenim strukturnim/značenjskim univerzumom, samosvojom konstrukcijom svojih tvoraca, a sve delanje posredovano značenjima nastalim u okviru kontingentnog socio-kulturnog pogleda na svet, antropologija, da bi izbegla da se nepoznati kulturno sadržaj inficira apriornim pretpostavkama i kategorijama samog etnografa, postaje humanistička i hermeneutička disciplina, interpretativna nauka u potrazi za značenjem i „konstrukcija konstrukcije drugih ljudi“ (Geertz 1973, 7).

nekog naizgled iracionalnog fenomena izjednačavala sa razumevanjem datog fenomena u kontekstu, tj. osvetljavanjem pozadinskih pretpostavki/premisa koje konstruišu određeni fenomen, čineći ga racionalnim (smislenim, funkcionalnim, itd.) u kontekstu datih polaznih premisa. Cilj tako ustrojenog objašnjenja prestaje da bude „intelektualistička“ potraga za psihologističkim objašnjenjima toga kako „razuman“ čovek može verovati u „veze neutemeljene u stvarnosti“, i biva zamenjen lociranjem određenih verovanja u kontekst kulture koji ta verovanja generiše i koji ujedno čini i objašnjenje nastanka, postojanja i „racionalnosti“ datog verovanja. Utoliko, kultura se stavlja na ravan eksplanansa kao što to, nasuprot metodološkim monistima, čine metodološki pluralisti. Osim toga, budući da je kod Levi-Brila prisutna ideja da se kulturne predstave mogu temeljiti na posve drugačijim premisama i kategorijama nego što su one na kojima se zasnivaju antropološka (uglavnom zapadna) misao, logika i racionalnost, njegov rad u sebi sadrži klicu potonjih rasprava o (ne)mogućnosti međusobnog razumevanja, samerljivosti i prevodivosti kultura, oko koje se rasprava o racionalnosti i vrti. Rečju, budući da su tuđi sistemi verovanja shvaćeni kao totaliteti koje karakteriše njima svojstvena logika, koherentnost i racionalnost (Tambiah 1990, 87), kognitivne kategorije istraživača mogu biti lišene sposobnosti da ih adekvatno opišu, razumeju, prevedu, objasne (ili u monografiji predstave). U tom se smislu Levi-Brilov rad može posmatrati kao zametak potonjih debata o tome da li je, u kojoj meri i na osnovu čega moguće suditi o (i)racionalnosti drugih sistema mišljenja i verovanja. Izvorno pokrenute radom Evansa-Pričarda a kritički razmotrene u delu Pitera Vinča, te debate su kulminirale raspravom o racionalnosti, a eksplodirale u savremenom okršaju između racionalista i relativista, koji je dobio dodatni podsticaj u sklopu razmatranja implikacija teorijskog, metodološkog i epistemološkog okvira interpretativne antropologije po naučni status discipline. Dok su evolucionistički „intelektualisti“ nastojali da pronađu obrazac pomoću kojeg će moći da objasne „greške“ u logičkom rasuđivanju, nudeći time objašnjenje različitih evolutivnih stepena u razvoju civilizacije, koje bi ujedno tvorilo i temelj antropološke nauke u potrazi za komparativnim generalizacijama, rad Levi-Brila je utro put potonjim relativističkim objašnjenjima naizgled iracionalnih vidova verovanja i ponašanja. U okviru tih objašnjenja više neće biti moguće govoriti o univerzalnim kulturnim obrascima, već će se data praksa ili verovanje isključivo moći „razumeti u kontekstu“ polaznih kulturnih premisa. Dakle, utro je put potonjoj tradiciji koja će, preko radova Evansa-Pričarda, etnonaučnika i interpretativne antropologije, izvršiti snažnu kulturalizaciju kako antropološke tako i svake druge epistemologije, epistemologije koje će

postati samo jedna od mogućih etnoepistemologija, potencijalno neuporediva ili nesamerljiva s nekom drugom etnoepistemologijom.

E. E. Evans-Pritchard

Napustivši Redklif-Braunov pogled na antropologiju kao na „prirodnu nauku o društvu“, Evans-Pritchard je disciplinu video kao „impresionističku umetnost“ (Evans-Pritchard 1950, 148). Evans-Pritchard je, kritikujući teleološki funkcionalizam, tvrdio da antropologija nastoji da „proučava društva kao moralne a ne kao prirodne sisteme“, da je „zainteresovana pre za sastav nego za proces“, i da „traga za obrascima a ne za naučnim zakonima“, pre „tumačeći nego objašnjavajući“ (Evans-Pritchard 1983[1962], 61). Za razliku od koncepcije antropologije kao nomotetske discipline koja bi bila zasnovana na etničkim konceptima, Evans-Pritchard je smatrao da je kulturu nužno proučavati u kontekstu polaznih pretpostavki, premisa ili idioma verovanja kontingentne i lokalne kulturne logike. Ako se pod jačom stranom racionalizma podrazumeva sposobnost da pruži uporište za transkulturna poređenja i komparativnu evaluaciju različitih epistemoloških praksi, kao njegova osnovna mana može se navesti upravo njegova univerzalnost: verovanja drugih kultura, ukoliko odstupaju od apriorno propisanih standarda racionalnosti, uvek na izvestan način prikazuje kao iracionalna, inferiorna, naivna, glupa ili na neki drugi način logički manjkava. S te tačke gledišta, prednost relativizma počiva u tome što može poslužiti kao svojevrsan vid protivotrova za etnocentrizam, koji je latentno prisutan u svakom vidu univerzalističkog racionalizma (cf. Healy 2000).

Uočena „iracionalnost“ određenih verovanja ili praksi viđena je kao znatno logičniji i koherentniji sistem verovanja nego što bi se to moglo uvideti apriornim projektovanjem nekog *univerzalnog* standarda racionalnosti. U tom smislu, objašnjenje razlika između raznih vidova kulturnih verovanja, praksi ili „racionalnosti“ ne može ležati u razlici u racionalnosti (koja je apriorno postulirana kao univerzalna) ili u mehanizmima rasuđivanja, već u razlici među kulturnim *idiomima* koji datu racionalnost generišu. Budući da ti idiomi nisu univerzalni, nužno ih je otkriti empirijskim istraživanjem, kako su to sve vreme tvrdili „razumevači“. U slučaju Azanda, „njihov im koncept veštičarenja pruža prirodnu filozofiju pomoću koje se, na dostupan i stereotipiziran način, objašnjavaju odnosi između ljudi i nesrećnih događaja i uz to se daju već spremni obrasci reagovanja na takve događaje. U verovanju u veštičarenje sadržan je i sistem vrednosti koji reguliše ljudsko ponašanje, prožimajući svaku aktivnost u životu Azanda [...] veštičarenje čini idiom u okviru kojeg

Azande govore o nesrećama i na osnovu kojeg ih objašnjavaju. Štaviše, oni bi bili krajnje iznenađeni ako se ne bi susreli s veštičarenjem, jer u njemu nema ničeg čudnovatog (Evans-Pritchard 1976[1937], 18–19).²⁰² Međutim, bilo bi pogrešno misliti da Azande sve događaje interpretiraju kroz prizmu veštičarenja i da isključuju ono što bi zapadni etnograf podveo pod kategoriju „prirodne“ kauzalnosti. Naime, „Zande percipiraju kako se nešto događa isto kao i mi [...] Zandsko verovanje u veštičarenje ni na koji način nije u kontradikciji s empirijskim znanjem o uzroku i posledici“ (*ibid.* 30). Osnovna odlika konceptualizacije veštičarenja u sklopu azandske filozofije nije to da se ono primenjuje kao supstitut za „prirodna“ kauzalna objašnjenja: na veštičarenje se poziva bilo u slučajevima kad je uobičajena veza između uzroka i posledice na neki način narušena²⁰³ ili u slučajevima kad služi kao svojevrsna *dopuna* kauzalnim objašnjenjima, pošto kauzalna objašnjenja nisu dovoljna da objasne i *zašto* se nešto dogodilo. Kao već antologijski primer u debati o racionalnosti navodi se primer s rušenjem ambara. Naime, ako se ambar srušio, prirodno, kauzalno objašnjenje ponudilo bi jednostavan odgovor – izjeli su ga termiti. Zapadno naučno objašnjenje bi se na ovom mestu zaustavilo. Svi gavranovi su crni, svi ljudi migriraju na mesta koje nude bolje uslove za život, svi ambari se ruše kad ih dovoljno izjedu termiti te bi ovaj poseban slučaj bilo posve lako objasniti dedukcijom iz opšteg principa da se ambari ruše kad ih dovoljno izjedu termiti. Međutim, azandsko kauzalno objašnjenje dopunjeno je objašnjenjem i *zašto se ambar baš* u datom trenutku strovalio na *određenog* pripadnika plemena. Zbog veštičarenja, razume se. „Očigledno je da oni nisu nastojali da objasne ovaj fenomen ili delovanje fenomena isključivo putem mističke kauzalnosti. Ono što veštičarenje objašnjava jesu određeni uslovi u kauzalnom lancu koji povezuju pojedinca sa prirodnim događajem tako da je on pretrpeo povredu [...] Našem umu veza između ove dve nezavisno uzrokovane činjenice deluje kao slučajnost u prostoru i vremenu. Mi nemamo objašnjenje zašto su se dva kauzalna lanca ukrstila u određenom vremenu i prostoru, jer između njih ne postoji međudejstvo. Azandska filozofija može da pruži kariku koja nedostaje [...] Da nije bilo veštičarenja, ljudi bi sedeli ispod ambara koji ne bi pao na njih, ili bi on pao u trenutku kad tu nije bilo ljudi. Veštičarenje objašnjava podudaranje između ova dva događaja“ (*ibid.* 21; 23). U tom smislu, azandska filozofija objašnjava ne samo *kako* se ambar srušio (kao posledica aktivnosti termita, tj. prirodnog

²⁰² Azande ne prave razliku između prirodnog i natprirodnog onako kako bi to činio zapadni etnograf. Veštičarenje se konceptualizuje kao deo „prirodnog“ univerzuma, a ne kao nešto što spada u domen natprirodnog ili neobičnog (*ibid.* 31).

²⁰³ Na primer, u slučaju kad grnčar u radu koristi isti materijal, isti postupak i istu tehniku, ali se grnčarija, suprotno običaju, iz nekog razloga, razbije. Nema drugog objašnjenja do veštičarenja.

uzroka), već i *zašto* su se dva (iz naše perspektive) nezavisna lanca događaja ukrstila na datom mestu, u dato vreme, i ishodila smrću baš tog pripadnika plemena.²⁰⁴ Da nije bilo veštičarenja, ambar bi se obrušio u nekom drugom trenutku, te mrtvih ne bi ni bilo (*ibid.* 21–25). Posmatrana evropskim očima, praksa veštičarenja kod Azanda mogla bi se učiniti iracionalnom utoliko što se poziva na „mistični“ eksplanatorni okvir u kojem nema mesta za naturalistička objašnjenja toka događaja. Kako bi se na osnovu hipotetičko-deduktivnog modela kojim se programski isključuje razumevanje moglo doći do azandskih verovanja? Kako bi se, apriornim projektovanjem nekakve univerzalne racionalnosti moglo stići do razumevanja toga da neka verovanja i prakse, koji mogu na površini delovati glupo, besmisleno ili iracionalno, možda ipak „imaju smisla“? Evans-Pričard tvrdi da je „zandski um ipak logičan, zaključujući u okvirima sopstvene kulture i insistirajući na koherentnosti sopstvenog idioma“ (*ibid.* 16) koji čini *misaoni okvir* za tumačenje sveta, te se njihova verovanja ne mogu posmatrati kao iracionalno sujeverje, već kao integralni princip njihovog sistema mišljenja. Stoga se može reći da svako društvo organizuje svoj svet na smislen način, ali da je kategorija „smislenosti“ nešto što je socio-kulturno determinisano i što se ne može unapred odrediti *apriornim* kategorijama istraživača: ne postoje razlike u kapacitetu uređivanja sopstvene stvarnosti, već samo razlike u „načinu“ kojim se to čini. Utoliko se za Azande može reći da se ponašaju racionalno, ali spram *njihovih sopstvenih kriterijuma racionalnosti*. Drugim rečima, Evans-Pričard je demonstrirao kako su azandska verovanja o magiji, veštičarenju, proročanstvima i natprirodnim objašnjenjima uzroka događaja racionalna, sistematična i koherentna ako se imaju u vidu *premise* na kojima se njihovo znanje zasniva, kao i to da su te ideje u potpunom skladu s njihovom društvenom organizacijom.²⁰⁵ Što svakako ne bi bilo moguće ustanoviti bez empirijskog istraživanja koje

²⁰⁴ Gruba paralela se može povući s radovima Eriha fon Denikena i nekim oblicima novih religijskih pokreta. Naime, nauka se, u tradiciji metodološkog naturalizma, isključivo bavi pitanjima materijalnog aspekta stvarnosti, pronalaženjem zakona i pravilnosti koji postoje u prirodi, tražeći odgovore na pitanje „kako“ se nešto događa. Odgovori na pitanja „zašto“ se nešto dogodilo ostavljeni su pak drugim kognitivnim sistemima, između ostalog, metafizici i religiji. Na primer, astrofizika postulira da je kosmos nastao velikim praskom (što je odgovor koji se mahom suočava s problemom beskonačne regresije), što je odgovor koji ne nudi i odgovor na pitanje zašto se to dogodilo. Ufologija, koja neretko uspeva da pomeša ulje i vodu i, kao neobična sinteza nauke i religije, veoma često objašnjava ne samo kako su vanzemaljci stvorili svet i čoveka već i nudi odgovor na pitanje zašto se to dogodilo. Dakle, nudeći potpuni, iako neopovrgljivi, eksplanatorni okvir za razumevanje večnog egzistencijalnog pitanja „ko smo mi, odakle smo, i kuda idemo“. O tome sam pisala pisala na drugom mestu (v. Kulenović 2013)

²⁰⁵ „Mistična“ objašnjenja se ne primenjuju nauštrb onoga što bi zapadni etnograf, sopstvenim kategorijalnim aparatom, označio kao prirodne uzroke događaja kad je reč o pojavama koje se sukobljavaju s društveno prihvaćenim zakonima i moralnim normama (*ibid.* 27). Mistična objašnjenja se ne prizivaju u pomoć kad je u pitanju ljudska odgovornost, poštovanje tradicijom nametnutih pravila i sl., nego onda kad (zapadnim kategorijama rečeno) naturalistička, kauzalna, naučna objašnjenja nisu dovoljna da objasne *zašto* se nešto dogodilo, što bi se u zapadnim terminima moglo grubo izjednačiti s kategorijom sreće ili sudbine.

verovanja i prakse posmatra u kontekstu, niti ako se ne upotrebi razumevanje (nezavisno od toga da li se ono kasnije dopunjava „objašnjenjem“).

Osim toga, Evans-Pričard je bio zadivljen žestinom s kojom su Azande podržavali svoja verovanja i elastičnošću njihovog skupa verovanja koji je kadar da izađe na kraj s onim što bi, iz perspektive etnografa, izgledalo kao unutrašnja nedoslednost, protivrečnost, nelogičnost i iracionalnost, i zahvaljujući kojem idiom veštičarenja zadržava svoju eksplanatornu moć i kulturni kredibilitet. Bio je zadivljen, dakle, načinom na koji oni sve relevantne činjenice tumače u idiomu veštičarenja kao *polazne osnove za sva druga verovanja* (*ibid.* 1), a nasuprot dokazima koji bi, viđeni očima Evropljanina, značili opovrgavanje polaznih premisa na kojima počiva verovanje u veštičarenje: na primer, u slučaju kada je proročanstvo u nesaglasju sa empirijom ili kada dva proročanstva daju dva oprečna odgovora na isto pitanje. Azande ne poimaju protivrečnosti onako kako mi to činimo (*ibid.* 4), niti im se čude, već ih, naprotiv, očekuju, te otuda paradoksi i greške proročanstava stoje kao dokaz nepogrešivosti samog proročanstva (*ibid.* 155). Služeći se čitavim nizom „sekundarnih elaboracija“ (*ibid.* 55), čija fleksibilnost omogućava da se objasni neuspeh proročanstva, da se izbori s protivrečnošću između proročanstva i iskustva – a ekvivalentnih onome što je u filozofiji nauke poznato kao *ad hoc* hipoteze, konvencionalistička strategija, ili Dijem-Kvajnova teza, na osnovu kojih je uvek moguće zaštititi početne hipoteze i spasti ih od empirijskih protivdokaza²⁰⁶ – Azande nikad ne dovode u pitanje svoj temeljni idiom:

„Azande posmatraju delotvornost proročanstva pomoću otrova na isti način kako ga mi posmatramo, ali su njihova zapažanja uvek potčinjena njihovim

²⁰⁶ Budući da se indukcija pokazala nelegitimnim metodom sticanja znanja, da je teorije i činjenice nemoguće ontološki razdvojiti, kao i da su verifikacionistička i konfirmacionistička doktrina mahom napuštene, Popper je smatrao da su verovatnoća i informativni sadržaj bilo koje teorije obrnuto proporcionalni, tj. da teorija može biti naučna i ako ne postoje dokazi u njenu korist, a nenaučna čak i ako postoje svi zamislivi dokazi koji joj idu u prilog (pod ovako shvaćenim metafizičkim/pseudonaučnim programima podrazumevao je Frojduvu psihoanalizu, Adlerovu individualnu psihologiju i marksizam). Imajući u vidu da ćemo lako naći potvrde za neku teoriju ako se *potrudimo* da ih pronađemo (kao i „da je svaku činjenicu moguće prokrustovski preokrojiti tako da se može tumačiti kao potvrda polazišne teorije: „ako se činjenice ne uklapaju u teoriju, utoliko gore po činjenice“), teorije i sudovi koje nije moguće sučeliti s drugim zamislivim ili mogućim opservacijama kao s vrstom unapred specifikovanog ključnog eksperimenta, ne mogu se posmatrati kao naučni jer *nisu opovrgljivi* nijednim zamislivim događajem. Istini za volju, uvek je moguće pribeći „konvencionalističkoj strategiji“ tj. uvesti *ad hoc* hipotezu koja bi spasla neku teoriju pošto već nije prošla proveru. Međutim, to snižava njen naučni status jer se time podriva empirijski karakter nauke (Popper 2002, 43–87). S druge strane, ono što je poznato kao Dijem-Kvajnova teza jeste ideja da se hipoteze uvek proveravaju „u paketu“. Naime, ono što naučnici neposredno posmatraju (u laboratoriji ili bilo gde drugde) nikad ne može biti izvedeno iz pojedinačne teorije, već samo iz složene sprege više teorija, pomoćnih teorija i njihovih pozadinskih pretpostavki. U tom smislu, nikad nije moguće izolovano proveriti pa otud ni odlučivo opovrgnuti *jednu* naučnu hipotezu i, ako se teorija sukobljava s iskustvom, krivica se uvek može prebaciti na neku od pozadinskih pretpostavki ili pomoćnih hipoteza (v. Novaković 1984, 174–183).

verovanjima, inkorporirana u njihova verovanja i sačinjena tako da ih objasne i potvrde. Neka čitalac smisli bilo koji argument koji bi potpuno razorio sve zandske tvrdnje o moći proročanstva. Ako bi se preveli na zandski način mišljenja, oni [argumenti] bi služili da podrže celokupnu strukturu verovanja. Jer su njihova mistična načela potpuno koherentna, međusobno povezana mrežom logičkih veza i u toj meri uređena da nikad ne mogu grubo protivrečiti čulnom iskustvu, već, umesto toga, iskustvo služi da ih opravda. Zande je uronjen u more mističnih pojmova i, ako govori o proročanstvu pomoću otrova, mora govoriti u mističnom idiomu [...] Pa ipak, Azande ne mogu da uoče da im proročanstva ne govore ništa! Njihovo se slepilo ne može pripisati njihovoj gluposti: *oni odlično rasuđuju u idiomu sopstvenih verovanja, ali ne mogu rasuđivati izvan njega, niti nasuprot njemu, jer nemaju nijedan drugi idiom u kojem bi iskazali svoje misli* [...] Azande, podjednako dobro kao i mi, vide da neuspeh njihovog proročanstva zaista iziskuje objašnjenje, ali su toliko zapetljani u svoje mistične pojmove da ih moraju koristiti kako bi objasnili njihov neuspeh. Protivrečnost između nečijeg iskustva i mističnog pojma objašnjava se pomoću drugih mističnih pojmova.” (*ibid.* 150, 159–160; kurziv moj)

Dakle, Evans-Pričard je – na tragu dobrog starog kontekstualističkog pristupa koji je prisutan od vremena Boasa, nastavljen kod Malinovskog a koji je kulminirao usvajanjem jezika kao metodološkog modela – pokazao kako se racionalnost naizgled iracionalnih verovanja i praksi može razumeti tako što će se pokazati način na koji su oni koherentno i logično izvedeni iz temeljnih metafizičkih, kosmoloških ili filozofskih premisa koje tvore interpretativni idiom za tumačenje sveta date grupe. Ukratko, metafizički/kulturni uporišni eksplanatorni okvir čini osnovu spram koje se samerava empirijski (protiv)dokaz koji nikad nije kadar da dovede u pitanje dati idiom: iskustvo nikad ne može protivrečiti osnovnim premisama eksplanatornog okvira budući da je upravo temeljni eksplanatorni okvir ono što uobličava same osnove i kvalitet iskustva. Empirijski dokaz koji se ne slaže s polazišnom teorijom biće bilo zanemaren ili „iskrivljen“ tako da posluži kao potvrda polazišne teorije. Drugim rečima, empirijske činjenice je nemoguće ontološki razdvojiti od teorije u čijem svetlu se i pojavljuju kao „činjenice“. Naravno, ideja o cirkularnoj konstituisanosti teorija i činjenica nije ništa novo pod filozofko-naučnim, a ni pod antropološkim nebom. Upravo je zbog ove cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica, ustanovljena je reflektivnost, ili kulturni relativizam kao tehnika u kontekstu otkrića, primenjivana još od rane boasovske antropologije kao sredstvo za postizanje komparativne objektivnosti (v. Milenković 2006;

2010, 29-53). Međutim, ako su teorije i činjenice cirkularno konstituisane, kako pobeći iz začaranog kruga?

6.2. Cirkularnost kao obeležje „zatvorenih sistema“?

Snaga eksplanatornog okvira pripadnika plemena Azande leži u tome što je njihov idiom cirkularan – njegova snaga leži u prethodnoj primeni istog tog konceptualnog idioma na čitav niz drugih iskustvenih fenomena. Cirkularnost konceptualnog idioma teži da se samoosnaži u susretu s nekim novim fenomenom, te se krug svaki put iznova zatvara, potvrđujući osnovne idiomatske pretpostavke od kojih se i pošlo, svaki put ih čineći sve snažnijima. Uz to, svaka sumnja u taj okvir ojačava osnovna ubeđenja na koja je sumnja isprva i bila usmerena (cf. Polanyi 1952).²⁰⁷ Takav „epiciklični“ mehanizam koji perpetuira polazne metafizičke pretpostavke mogao bi se oceniti kao vid dogmatizma. Na dogmatizam se, u savremenoj naučnoj tradiciji – i to pre svega od Poperovog izjednačavanja naučne racionalnosti sa otvorenošću za kritiku – gleda kao na stvar lošeg ukusa, budući da njegove osnovne pretpostavke, i na njima zasnovana uverenja, nije moguće dovesti u pitanje, kritički razmotriti, niti izmeniti racionalnom argumentacijom. Otvorenost za kritički dijalog iz Poperove vizure na samo da predstavlja temelj „dobre“ nauke, već čini i temelj „dobrog“, demokratskog društva za koje je verovao da se međusobno podupiru. Međutim, postavlja se pitanje da li je nauka lišena metafizičkih pretpostavki koje leže u osnovi svih teorija, kroz čiju se prizmu iskustvo prelama a činjenice konstituišu? Cirkularnost – potpomognuta čitavim nizom „sekundarnih elaboracija“, „ad hoc hipoteza“, „konvencionalističkih strategija“, karakterističnih po tome što pružaju lako dostupna sredstva za spasavanje sopstvenih polaznih pretpostavki – svakako nije nešto što je karakteristično isključivo za mehanizme zaključivanja „primitivnih“ naroda, kako je to priznao i Poper. M. Polanji se koristio upravo Evans-Pričardovim uvidima pokušavajući da odslika stanovište da ono što filozofi određuju kao koherentistički kritrijum istine nije ništa do kriterijum *stabilnosti*, koji podjednako može stabilizovati i istinita i lažna stanovišta. Zanimljivo je napomenuti i da je P. Fajerabend istakao da je kristalizaciji njegove ideje o nesamerljivosti pomoglo čitanje Vitgenštajna, te „zanimljiv rad Majkla Polanji o pogledu na svet Azanda“ (prema Jacobs 2003, 58). Polanji je smatrao da je „proces odabira činjenica koje zaokupljaju našu pažnju isti u nauci i kod Azanda“ (Polanyi 1958, 310). Pritom,

²⁰⁷ Slične zamerke su upućivane i osnovnim postavkama kritičkog racionalizma kao nominalno najmanje „zatvorene“ i dogmatske filozofije, o čemu će biti nešto više reči kasnije.

„cirkularnost, ukombinovana sa spremnim zalihama epicikličnih elaboracija i posledičnim suzbijanjem klice bilo kog rivalskog konceptualnog razvoja, pruža stabilnost konceptualnom okviru koji možemo opisati kao meru njegove celovitosti. Celovitost ili smislenost jezika i sistema koncepcija koji on prenosi, možemo potvrditi – kao što to radimo kad je slučaj sa azadnskim verovanjem u veštičarenje – ne implicirajući ni na koji način da je taj sistem ispravan (*ibid.* 308), pri čemu nije moguće ustanoviti princip „koji će ustanoviti koji je od dva implicitna sistema tačan – osim u smislu da ćemo pripisati odlučujuće dokaze protiv onog za koji ne verujemo da je ispravan [...] Ovde se, još jednom, pokazuje da je priznavanje sumnje čin verovanja isto onako jasno kao što se pokazuje da je to i nepriznavanje sumnje“ (*ibid.* 310). Utoliko, Polanji je smatrao da stabilnost tekuće prihvaćenog naučnog okvira „počiva na istoj logičkoj strukturi. Bilo koja kontradikcija između naučnog pojma i iskustvenih činjenica biće objašnjena pomoću drugih naučnih pojmova; postoji spremna zalih moguč naučnih hipoteza koje objašnjavaju bilo koji događaj koji se može pojmiti. Osigurana svojom cirkularnošću i dalje branjena svojim epicikličnim zalihama, nauka može poreći, ili barem odbaciti kao naučno nezanimljiv, čitav spektar iskustva koji nenaučnom umu deluje krupno i važno“ (*ibid.* 308).²⁰⁸ Stabilnost zapadnog naučnog sistema iz ove perspektive počiva na istim logičkim strukturama i podjednako jakim metafizičkim temeljima, i dokle god se preispitivanje ma kog (zapadnog ili azandskog) uverenja vrši na temelju pozadinskih, metafizičkih pretpostavki, ne može se istovremeno sumnjati u uverenja koja i čine srž datih uverenja.

Takva stanovišta ukazuju na to da je nemoguće govoriti o „čistoj“ nauci koja bi bila potpuno oslobođena metafizike,²⁰⁹ da (neispitane) metafizičke pretpostavke mogu postati regulatorni mehanizmi koja teorije, a s njima i percepciju, usmeravaju u određenom pravcu ili da mogu biti pretvorene u metodološka pravila. Pomenuta stanovišta nas takođe vraćaju na Tulminovu tvrdnju da „Analiza ili objašnjenje, bilo da je reč o nauci ili o humanistici, mogu otpočeti samo ukoliko je neka interpretativna (teorijska, konceptualna) tačka posmatranja već usvojena – tako da je pitanje, bilo da je to pitanje određene analize ili objašnjenja, već čvrsto ustanovljeno; [to pitanje] uzima zdravo za gotovo prethodno pitanje, bez obzira na to da li je tačka gledišta sa koje se ono postavlja prihvatljiva“

²⁰⁸ Polanji je smatrao da ljudi moraju misliti, rezonovati i pitati se u okviru granica koje pruža okvir njihovih tekućih verovanja, te da taj okvir ne mogu propitivati iznutra. Za raspravu o tome ko je prvi „otkrio“ nesamerljivost – Kun, Fajerabend ili Polanji, pogl. Jacobs (2003).

²⁰⁹ „Metafizika svakog doba sadrži ono što ljudi tog vremena veruju o opštoj prirodi sveta, s tim da su ta verovanja osnovne pretpostavke njihove 'fizike“ (Kolingvud); „Upravo oni koji smatraju da mogu bez metafizike u stvari bivaju žrtve slučajnih filozofskih predrasuda primljenih od vaspitačice, učitelja ili tekućeg načina istraživanja“ (Vajthed, citirano prema Novaković 2002, 227).

(Toulmin 1982, 110). Upravo je ta „stajna tačka“ nagnala Popera da uvede doktrinu falsifikacionizma (Popper 1962, 1–135; 2002[1959]) kao jedino raspoloživo rešenje za problem teorijske impregniranosti percepcije; Kuna (Kun 1974[1962]) da, posmatrajući naučnike kao plemena, uvede eksternalističko poimanje nauke kao jedini istinit opis naučne prakse; Fejerabenda (Feyerabend 1962; Fejerabend 1987[1975]) da se prikloni načelu „pogleda s Marsa“ kao jedinom mogućem receptu za empirijski napredak nauke; Vinča (Winch 1970[1964]) da dovede u pitanje zasnovanost Evans-Pričardove tvrdnje da „veštice ne postoje“. Isto tako, kad naiđemo na nekog ko pokušava da se ratosilja metafizike kao „taloga“ koji je neophodno potpuno odstraniti iz empirijske osnove nauke, to će biti neko „čija su učenja temeljito iskvarena grubom i nekritičkom metafizikom. Mi moramo da filozofiramo, a ono da bismo izbegli filozofiranje. Svako od nas ima neku metafiziku i ona će imati uticaja na njegov život. Zato je bolje da ta metafizika bude kritička, a ne da se dopusti da se razulari“ (Č. S. Pirs, prema Novaković 2002, 227). Antropolozi su od rane boasovske antropologije sasvim svesni „stajne tačke“ s koje posmatraju, a kako ne bi dopustili da se njihova stajna tačka „razulari“, pribegavali su refleksivnosti. Ista ideja koja je poljuljala veru u „čist“, metafizike oslobođen naučni empirizam doprinela je nešto kasnije buđenju antropologije kao kulturne kritike i rađanju konstruktivizma – koji bi, razlabavljajući sopstvene etnoepistemološke stege, preispitali konstrukciju „pogleda na svet“, „paradigme“, „episteme“, ili doveli u pitanje „prirodnost“, „opravdanost“, „zasnovanost“ određenih praksi sopstvenog društva – ili pak buđenju antropologije koja, u krajnjoj instanci, zamenjuje kulturu proučavanih kulturom istraživača (v. Milenković 2003, 20–150).

P. Vinč

„Antopolog je delom hroničar, delom filozof, a delom teoretičar društva. Kao hroničar, on prikuplja posmatrane činjenice o domorodačkom ponašanju. Kao filozof, on postavlja apriorne granice mogućim interpretacijama datih činjenica. Kao teoretičar društva, on odlučuje koje su od tih interpretacija u skladu s činjenicama koje su empirijski ispravne“ (Hollis 1970, 220). Međutim, postavlja se pitanje ne samo statusa „činjenica“ već i na koji se način, i na osnovu čega, povlače „apriorne granice interpretacije“? Kako je o tome bilo reči u II i III poglavlju, i same opise je nemoguće generisati bez neke prethodno ustanovljene teorije, a „apriornost“ granica interpretacije jeste što uvek za sobom povlači ono što ćemo opažati: na primer, „koliko“ ćemo konteksta pripustiti u etnografsku interpretaciju, te kako

će biti ustrojen njegov sadržaj i kako će biti određena struktura veza koje se u opaženom kontekstu uspostavljaju. Mada je priznao da je naučni pristup deo *kulturne tradicije Zapada* u koju je antropolog socijalizovan podjednako koliko je i „magijski“ pogled na svet deo kulturne tradicije „primitivnih“ naroda (Winch 1970[1964], 79–80), Evans-Pričard bi rekao da „veštice ne postoje“ (Evans-Pritchard 1976[1937], 18). Rekao bi, dakle, da su činjenice empirijski ispravne ako korespondiraju sa ontološki objektivno postojećom i od posmatrača nezavisnom stvarnošću, spram koje se može sameravati njihova istinitosna vrednost: naučni pogled na svet je u saglasju s objektivnom, uređenom i od posmatrača nezavisnom stvarnošću, dok sadržaj misli „primitivnog“ čoveka to nije. S druge strane, Vinč je bio spreman da tvrdi da je sam status „činjenica“, „(ne)ispravnosti“, „koherentnosti“, „(ne)stvarnosti“, „sujeverja“, ili „(i)racionalnosti“ određen kontekstom njihove proizvodnje, metafizikom date kulture u kojoj ti pojmovi dobijaju smisao.²¹⁰ Stoga, budući da je sam sadržaj pojmova „koherentnost“ ili „konzistentnost“ determinisan njihovom upotrebom u kontekstu date kulture, nemoguće je unapred pretpostaviti šta se podrazumeva pod koherentnošću ili konzistentnošću (Winch 1970, 100–101). U tom smislu, „Evropljanina koji, opsednut guranjem zandske misli u pravcu u kojem ona ne bi prirodno išla – u protivrečnost – valja kriviti za nerazumevanje, a ne Zande.“ Evropljanin zapravo čini „kategorijalnu grešku“ (*ibid.* 93). Dok je Evans-Pričard tvrdio da su koncept racionalnosti i racionalno opravdanje kontekstualno relativni, on je zadržao uporište u objektivnoj stvarnosti koja služi kao utemeljenje korespondencijalne teorije istine (te i za nezavisno sameravanje „istinitosti“ ili „lažnosti“ iskaza), Vinč je tvrdio da ne samo da su racionalnost i racionalno opravdanje zavisni od kontekstualno relativnih premisa već i da su i sami koncepti istine i stvarnosti uslovljeni temeljnim premisama i epistemičkim normama datog konteksta.²¹¹ Kritikujući objektivizam Evansa-Pričarda – koji zapadnu nauku eksplicitno ili implicitno uzdiže na pijedestal vida saznanja koje je u spoznavanju

²¹⁰ Iako se na prvi pogled možda može učiniti da nije tako, ovakva forma relativizma niukoliko nije nasleđe, niti otkriće antropološkog diskursa ili (neo)vitgenštajnovske filozofije. Poput, čini se, svih značajnih filozofskih problema, pitanje/problem relativizma, u čijim je okvirima začeta protoantropološka ideja da svako društvo misli da su njegove tvrdnje istinite, pokrenuto je još u antici: od Protagorine ideje da je „čovek mera svih stvari“ do Ksenofanove ideje da svako oblikuje svoje bogove po sopstvenom liku. Pre nego što se uopšte i može govoriti o nastanku savremene antropologije kao discipline, Paskal je smatrao da „nema gotovo ničeg ispravnog ili neispravnog što se ne menja s promenom klime. Pomeranje za tri stepena geografske širine dovoljno je da obori pravo. Istinu određuje čovekov položaj na meridijanu ili to ko poseduje teritoriju. Fundamentalni zakoni se menjaju. Ono što je ispravno menja se s vremenima. Čudna je to pravda kad njenu granicu čini reka ili planina! Istina na ovoj strani Pirineja zabluda je na onoj drugoj” (prema Jarvie 2005, 555).

²¹¹ U narednom poglavlju biće detaljnije pisano o tome kako rasprava između realista i antirealista figurira kao spor oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline.

„stvarnosti po sebi“ superiorno u odnosu na bilo koji kognitivni sistem²¹² – Vinčov recept jeste udaljavanje od korespondencijalne teorije istine, instutucionalizovane u zapadnoj nauci, koja bi bila pozvana da opravdano prosudi o intelektualnoj kredibilnosti nekog drugog diskursa, smatrajući da je pojam „stvarnosti po sebi“ upravo stvoren u okviru određene etnoepistemološke tradicije. Naime, Vinč je usvojio Vitgenštajnovu ideju da postoji nebrojeno mnogo „jezičkih igara“ s nebrojeno mnogo različitih načina upotrebe jezika – „koje međusobno ne moraju imati ama baš ništa zajedničko“ (cf. Vitgenštajn 1980[1953], §24, §65, §66), te da je tako i „slaganje ili neslaganje sa stvarnošću“ nešto što je inherentno samom obliku jezičke igre i što se *ne* može utvrditi *apirorno*, tj. pre proučavanja konteksta same jezičke igre (Winch 1970[1964], 90; cf. Vitgenštajn 1980[1953] §23, §206, §230, §241, §242). Vinč je tvrdio da „Nije realnost ono što jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što je nestvarno takvima se pokazuju u smislu koji jezik ima. Dalje, obe distinkcije, između onoga što jeste i što nije stvarno i koncept slaganja sa stvarnošću, i same pripadaju našem jeziku [...] Evans-Pričard, s druge strane, pokušava da sledi koncepciju stvarnosti koja *nije* determinisana upotrebom u jeziku. Međutim, to nije moguće; i nije ništa više moguće u kad je reč o naučnom diskursu nego bilo o bilo čemu drugom“ (Winch 1970, 82). Evans-Pričard je – uprkos sopstvenom priznanju da su i zapadna i azandska misao u podjednako meri kulturno nasledene metafizičke epistemološke tradicije – propustio, prema Vinčovom mišljenju, da uoči da se u pozadini njegovog sopstvenog načina razmišljanja nalazi jedan neosvešćeni, i kritički nerazmotreni, vid metafizike: „konceptija 'stvarnosti' koja se mora posmatrati kao razumljiva i primenljiva *izvan*²¹³ konteksta samog naučnog rasuđivanja, s kojom naučni pojmovi stoje, a nenaučni ne stoje u vezi“ (*ibid.* 81), gde bi se „greške“ u tuđem mehanizmu razmišljanja mogle „otkriti uz pomoć nauke i logike“ (*ibid.* 85), čime je *unapred* pretpostavljena konceptija stvarnosti u čijem se okvirima može tvrditi da nauka nešto otkriva ili pokazuje (*ibid.* 94). Dakle, ukoliko

²¹² Koliko sam uspeła da uočim, dok je Evans-Pričardova korespondencijalna teorija istine samo latentno prisutna u delu o veštičarenju kod Azanda, u *Socijalnoj antropologiji* je vrlo eksplicitno iskazana. Naime, kritički razmatrajući Levi-Brilovu koncepciju prelogičkog mentaliteta i poredeći „prelogički“ mentalitet s „logičkim“, Evans-Pričard kaže da „i mi u predmetima vidimo kolektivnu predstavu sadržanu u našoj kulturi, ali pošto se ona *poklapa sa njegovim objektivnim osobinama, naše je opažanje objektivno*“ (Evans-Pričard 1983, 108; kurziv moj). O tome kako, u kontekstu rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije (ali i njenog društvenog autoriteta i legitimiteta, kao i odbrane jedne verzije „dobrog društva“) sličan tip argumentacije koristi E. Gelner, biće više reči u idućem poglavlju.

²¹³ Mada se može učiniti da napuštajući ideju o proverljivosti verovanja spram nekog spoljnog standarda, Vinč zapada u ekstremni oblik relativizma i priklanja se ideji o potpunoj nesamerljivost kultura, on ipak zadržava neke „ograničavajuće koncepte“. Sledeći Vika, Vinč smatra da je u svakom društvu, i u svakoj istorijskoj epohi, moguće naći načela o rođenju, smrti i seksualnim odnosima koja određuju „etički prostor“ jedne zajednice i koja, iako mogu biti drugačije konceptualizovana, predstavljaju temeljne koncepte koji mogu poslužiti kao putokaz za transkulturno razumevanje (*ibid.* 107–111).

zandski idiom verovanja čini teksturu pojedinčeve misli i ukoliko ta misao ne može dovesti u pitanje samu sebe (Evans-Pritchard 1976[1937], 109), Vinč veruje da je upravo neosvešćena tekstura misli samog Evansa-Pričarda, izvan koje ni sam nije sposoban da razmišlja, niti da je kritički razmotri ili dovede u pitanje, osnovni krivac za „guranje zandske misli u pravcu u kojem ona prirodno ne ide“.²¹⁴

Dakle, meta Vinčove kritike jesu metafizičke pretpostavke koje nesvesno vladaju umom samog Evans-Pričarda i koje su odgovorne za nepotpuno razumevanje metafizike druge kulture. Budući da „jezička igra“ koju igra sam Evans-Pričard ograničava njegovu sposobnost da bude svestan pravila date igre i da bude skeptičan prema nekim svojstvima sopstvenog iskustva, zamagljuje osnovu na koju bi taj skepticizam mogao nastati – baš kao što azandska jezička igra zamagljuje osnovu na kojoj bi mogao nastati skepticizam prema vlastitoj doktrini – Vinč preporučuje da je za razumevanje Drugog neophodna otvorenost za proširivanje i modifikovanje sopstvenih kategorija i koncepcija (kako racionalnosti, tako i bilo kojih drugih kategorija i koncepcija) (*ibid.* 106). Dakle, kako bismo spoznali sopstveni svet i proširili osnove na kojima gradimo sopstvene epistemološke horizonte, kao osnovni epistemološki i metodološki recept viđeno je pronalaženje „sveta iz snova“.²¹⁵

²¹⁴ Pokušavajući da osvetli način na koji temeljne metafizičke pretpostavke podjednako upravljaju evropskom i azandskom misli, Piter Vinč je, primera radi, karikirao Evans-Pričardov citat koji sam i sama navela nešto ranije u tekstu, sa samo nekoliko promenjenih reči: „*Evropljani* posmatraju delotvornost proročanstva pomoću otrova na isti način kako ga *Azande* posmatraju, ali su njihova zapažanja uvek potčinjena njihovim verovanjima, inkorporirana u njihova verovanja i sačinjena tako da ih objasne i potvrde. Neka *Zande* smisli bilo koji argument koji bi potpuno razorio sav *evropski skepticizam* u pogledu moći proročanstva. Ako bi se preveli na *evropski* način mišljenja, oni bi služili da podrže celokupnu strukturu verovanja. Jer su *naučna* načela potpuno koherentna, međusobno povezana mrežom logičkih veza i u toj meri uređena da nikad ne mogu grubo protivrečiti *mističkom* iskustvu, već, umesto toga, iskustvo služi da ih opravda. *Evropljanin* je uronjen u more *naučnih* pojmova i, ako govori o proročanstvu pomoću otrova, mora govoriti u *naučnom* idiomu.“ (*ibid.* 89; kurziv moj). Slično tome, Majkl Polanji smatra da stabilnost naučnog, naturalističkog sistema počiva na istim logičkim strukturama i poseduje iste mehanizme samoosnaživanja i perpetuiranja sopstvenih polazišnih premisa. Otuda, iako nauka veoma često jeste u pravu, smatra Polanji, njeni su mehanizmi podjednako cirkularni koliko i mehanizmi kojima se služe *Azande*, te je tako istiniti sistem verovanja podjednako lako stabilizovati koliko i lažni. Figurativno predstavljeno, ukoliko neko sumnja da bilo koja imenica, reč, prilog ili pridev u nekom jeziku išta znače, rečnik upravo tog jezika odagnaće sumnju korišćenjem drugih imenica, glagola, priloga ili prideva u čiju se smislenost u datom trenutku ne sumnja. Na isti način, ako dođe do sukoba između bilo kog naučnog pojma i iskustvenih činjenica, protivrečnost će biti objašnjena drugim trenutno raspoloživim naučnim pojmovima. Dakle, kao što su *Azande* zapetljani u svoje mistične pojmove i pozivaju se na iste te mistične pojmove kako bi opravdali nesklad između iskustva i samog pojma, nauka se poziva na naučne pojmove kako bi opravdala nesklad između tih pojmova i iskustva (Polanyi 1958, 309).

²¹⁵ Fajerabend je smatrao da je metodološki pluralizam jedini kadar da dovede do empirijskog progresa jer „Činjenični iskazi *sadrže* teorijske pretpostavke [...] sve su ovo apstraktne i uvelike dvojbene pretpostavke koje oblikuju naš nazor na svijet, a da nisu dostupne izravnoj kritici. Mi ih obično nismo svjesni i prepoznajemo njihove posledice tek kad se susretnemo s potpuno drugačijom kozmologijom: predrasude se otkrivaju suprotnošću, ne analizom. Materijal koji *znanstvenik* ima na raspolaganju, uključujući njegove najuzvišenije teorije i najrafiniranije tehnike, strukturiran je na isti način. On opet sadrži principe koji su nepoznati i koje bi, da jesu poznati, bilo krajnje teško proveriti (kao posledicu imamo da se teorija ne može sukobiti s dokazom

Značaj razmatranja Pitera Vinča ogleda se u tome što je uporedo s Popperovim, Kunovim i Fejerabendovim zamagljivanjem razlike između teorija i činjenica, kao i Kunovim i Fejerabendovim brisanjem osnove za formiranje transistorijskih pravila racionalnog naučnog postupka odbacivanjem supstantivne definicije racionalnosti i uvođenjem ideje o nesamerljivosti – doveo u pitanje kategorije koje su u antropologiji do tada apriorno smatrane pouzdanim.

U ovom kontekstu je bitno naglasiti da je Vinč doprineo uspostavljanju tradicije prema kojoj je moguće generalizovati kad je reč o „nemislećim“ stvarima, ali je taj tip univerzalizacije nemoguć kad je reč o ljudima kao interaktivnoj, mislećoj vrsti. Dakle, Vinč je, smatrajući da koncepti nisu ni apsolutni ni univerzalni, već su relativni u odnosu na svoju lokalnu poziciju u okviru date kulture (v. Turner and Roth 2003, 1–19), pružio filozofsku zaleđinu tradiciji epistemološkog/kognitivnog relativizma – u antropologiji institucionalizovanog u okviru kognitivne i interpretativne antropologije, delom kao odgovor na epistemološke implikacije Sapir-Vorfove hipoteze – tradicije koja ističe relativnu prirodu razuma i racionalnosti (v. Milenković 2010, 29-53). Time je doprineo diskusiji koja je usmerena na razmatranje problema povezanih s pitanjem kako, u kategorijama (zapadnog) istraživača, učiniti razumljivim institucije „primitivnih“ kultura, čiji su standardi racionalnosti i razumljivosti u očiglednoj suprotnosti sa zapadnjačkim standardima – što je pitanje koje je, iako ne u toj formi postavljeno, ostalo otvoreno od *Methodenstreit*-a, a do danas ostalo lišeno šireg konsenzusa (v. Lukes 2000).

Rad Pitera Vinča može se posmatrati i kao prilog antropološkoj diskusiji o nizu filozofskih, epistemoloških, metodoloških i interpretativnih problema povezanih s pitanjem kako interpretirati naizgled iracionalna verovanja i prakse, pitanjem čije koje stoji u tesnoj vezi s konceptualizacijom prirode objašnjenja u društveno-humanističkim naukama, na eventualne razlike u konceptualizaciji objašnjenja u prirodnim i društvenim naukama, kao i na status društveno-humanističkih nauka kao „nauka“. Naime, pozicija „novog istorizma“ (v. Jarvie 2007) ili „novog idealizma“ (v. Gellner 1970) podigla je iz pepela neokantovsku poziciju iz vremena devetnaestovekovne borbe oko metoda, koja je postulirala korenite

ne zato što je netočna, nego zato što je dokaz nečist). Sada – kako možemo uopće ispitivati nešto što neprestano uporebljavamo? Kako možemo analizirati termine kojima obično izražavamo naše najjednostavnije i najizravnije opservacije i otkriti njihove presupozicije? Kako možemo okriti svijet koji pretpostavljamo kad postupamo na način na koji to činimo? Odgovor je jasan: ne možemo ga otkriti *iznutra*. Potrebno nam je vanjsko mjerilo kritike, skup alternativnih pretpostavki [...] svijet mašte da otkrijemo značajke zbiljskog svijeta koji mislimo da nastavamo (i koji zapravo može biti samo još jedan svijet mašte)“ (Fejerabend 1987, 23–24). Dakle, potreban nam je pogled s Marsa kako bismo spoznali sopstveni svet koji uzimamo zdravo za gotovo baš zato što je „naš sopstveni“.

razlike između objašnjenja u prirodnim i u društvenim naukama, proistekle iz samog predmeta proučavanja društvenih nauka. Ako je u prirodnim naukama moguće govoriti o fenomenima čije ontološki objektivno postojanje prethodi ljudskoj percepciji i nezavisno je od nje, predmet društvenih nauka jesu misleći i delatni pojedinci sa sopstvenim željama, verovanjima i očekivanjima, pojedinci čije (samo)razumevanje konstruiše proučavanu stvarnost. U sklopu te tradicije mišljenja, empirističko i bihejviorističko izjednačavanje motiva aktera i prostih uzročnih odnosa na kojima počiva objašnjenje u prirodnim naukama smatra se nemogućim, imajući u vidu da i sâmo značenje pojmova kojima operišu društvene nauke delom zavisi od toga kako su proučavani pojedinci konstruisali date pojmove. Drugim rečima, ne postoje „gole činjenice“ društvenog života, već samo činjenice koje su filtrirane socio-kulturnim interpretativnim okvirom koji ih oblikuje na sebi svojstven način. Pošto je nemoguće „zaviriti u glave“ proučavanih subjekata (kao što su želeli kognitivni antropolozi), jedino preostalo rešenje jeste proučavanje kulturne pozadine verovanja i delanja, tj. premisa na kojima se zasnivaju kulturne norme/značenja/verovanja koji daju smisao/značenje/sadržaj verovanjima i delanju. A imajući u vidu da različite „jezičke igre“ ili različite „životne forme“ mogu imati različita pravila – sopstvene kriterijume ispravnosti, racionalnosti, istine, koherentnosti – koja se ne mogu svesti na jednu opštu apriornu formu, u ovoj tradiciji sledi da je proučavane fenomene nužno poimati u kontekstu celokupne strukture osnovnih premisa i verovanja proučavane grupe (Sládeček 2010). Dakle, kao što fudbal, ragbi i šah imaju sopstvena pravila čija je struktura inherentna tim igrama, a koja ne mora biti zajednička svim trima igrama, i Azande svoju „jezičku igru“ igraju po internim pravilima te igre. Shodno tome, ne postoji eksterni skup logičkih pravila kojima bi njihova lokalna kulturna gramatika trebalo da se podvrgne – te je azandska pravila nužno procenjivati u okvirima njihove sopstvene kulturne gramatike.²¹⁶ Naime, na tragu poznog Vitgenštajna, Vinč je – oznaživši na drugom koloseku paralelnu tradiciju interpretativne i kognitivne antropologije u kojoj svekolika nauka figurira kao etnonauka – smatrao da svaka kultura poseduje vlastitu racionalnost, izvlačeći iz tog stava zaključak da nije ni legitimno ni moguće interpretirati različite kulturne oblike primenom kanona univerzalne naučne racionalnosti, budući da su verovanja i prakse koji mogu

²¹⁶ Dakle, o „racionalnosti“ fudbala moguće je suditi samo na osnovu fudbalskih pravila, kao što je o pravilima šaha moguće suditi samo na osnovu šahovskih pravila. Budući da su standardi prosuđivanja o racionalnosti inherentni igri, evaluacija ili hijerarhizacija racionalnosti fudbalskih pravila pomoću šahovskih pravila bila bi, dakle, neosnovana. Prevedeno na jezik postkolonijalne kritike – ukoliko bi neko pokušao da ocenjuje fudbal (azandsku kulturu) na osnovu šahovskih pravila (ili pravila neke druge igre koja se, u kontingentnim socio-kulturno-ideološko-političko-dodajte-na-listu okolnostima, smatra „kraljicom igara“), tj. na osnovu zapadne nauke/kulture – zapao bi u greh zapadnog imperijalizma/hegemonizma, itd.

delovati iracionalno, besmisleno ili apsurdno takvima učinjeni isključivo projektovanjem sopstvenih kategorija racionalnog, smislenog i instrumentalnog²¹⁷ na nepoznat kulturni sadržaj. Ukratko, Vinč je pružio još jedan filozofski temelj relativističkoj strani debate između racionalista i relativista, u kojoj procenjivanje smisla, istinitosti, lažnosti ili (i)racionalnosti nekog sistema rasuđivanja zavisi od metodoloških principa koji zavise od „pogleda na svet“²¹⁸ koji izvorno učitava sadržaj u pojmove smisla, istinitosti, lažnosti ili (i)racionalnosti, a koji je promenljiv budući da je nastao u okviru „jezičke igre“, „životne forme“, paradigme, episteme ili kulture (cf. Hacking 1982). Ovako uzdrman, pojam racionalnosti ušao je u jednu od najpoznatijih rasprava u istoriji filozofije nauke, za koju antropologija može da se pohvali da joj je u izvesnom smislu „kumovala“ – pre svega svojim proučavanjem magije, vraćanja, veštičarenja i ostalih „iracionalnih“ fenomena vanzapadnih društava – nastojeći da pokaže kako su na prvi pogled iracionalna, sumanuta, neobična ili nerazumljiva verovanja i prakse zapravo „racionalni“ ako se u obzir uzme kontekst koji ih je generisao i kontekst u kojem funkcionišu.

²¹⁷ Veoma često zastupljen, simptomatičan za, na primer, Gelnera (Gellner 1992, 53-89) – i, kao proizvod zapadne episteme, podjednako često kritikovan – stav jeste onaj koji racionalnost izjednačava s instrumentalnom racionalnošću, a vrednost nauke s njenom praktičnom primenom ili njenim u praksi opipljivim uspesima. O Gelnеровoj odbrani naučnog statusa antropologije i njenog eksplanatornog kapaciteta pisano je u poglavljima o idealima naučnosti, a o njoj će biti više reči u poglavlju koje raspravlja primat realizma i antirealizma. Na primer, Patnam (Putnam 1981, 174-201) smatra da se, imajući u vidu da „savremeni um voli uspeh koji se može demonstrirati“, za prestiž nauke može zahvaliti njenom instrumentalnom uspehu i (neutemeljenoj) ideji da je nauka oslobođena neodređenih i neresivih polemika kakve se sreću u etici, metafizici i religiji. Kao jedan od razloga široke popularnosti logičkog pozitivizma na Zapadu, Patnam vidi to što je pozitivizam zapravo samo izraz rasprostranjene sklonosti ka instrumentalizmu, budući da su pozitivistički „kognitivno smisleni“ iskazi, smatra Patnam, zapravo samo preušene predikcije. Na nešto kritičkiji način, podstaknut neslaganjem sa Obejeskereom oko toga da li su Havajci videli kapetana Džemsa Kuka kao epifaniju sopstvenog boga Lona, a koje se suštinski vrti oko pitanja racionalnosti Havajaca (v. Borofsky 1997), Salins ističe da je korespondencija između metafizičkog realizma i racionalnosti istorijski kontingentna i karakteristična za Zapad. Drugim rečima, da je metafizički realizam kosmologija koja tvori temelj za instrumentalnu racionalnost „buržoaskog solipsizma/realizma“, zajedno čine racionalno (poznato kao objektivno i realno) – u okviru kojih se priroda posmatra kao čisto materijalna i bez spiritualnog prisustva – i koji je u potpunoj suprotnosti s fiktivnim. Vođen sloganom „drugačije kulture, drugačije racionalnosti“, Salins smatra da nam takva metafizička kosmologija nimalo ne pomaže u pokušaju da razumemo drugačije kosmologije, epistemologije i sisteme klasifikacije posredovane lokalnim kulturnim kategorijama, te da preslikavanje sopstvenih metafizičkih kategorija na proučavane kulture može ishoditi isključivo antiantropologijom (v. Sahlins 1995, 5–14; 152–169).

²¹⁸ Pošto iskustvo nikad nije neutralno, a „činjenice“ ne umeju same da govore u sopstveno ime, da bi iskustvo uopšte bilo moguće, neophodna je tačka posmatranja/referentni okvir/interpretativna teorija/„pogled na svet“, ili skup osnovnih, mahom metafizičkih, uverenja o prirodi sveta kakav postoji u svakoj empirijskoj nauci. Po definiciji okrenuta potrazi za osnovnim zakonima i pravilnostima u svetu, nauka se ne može ni zamisliti bez prethodnih pretpostavki o postojanju samih zakonitosti čije otkrivanje u isti mah čini i cilj same nauke. Kao što je o tome već bilo reči i Popper je smatrao da se nauka ne može ni zamisliti bez takvih, mahom metafizičkih, regulatornih pretpostavki, te da je metafizičke pretpostavke, poput principa kauzaliteta/metafizičkog verovanja u uzročnost, verovanja u uniformnost prirode/nepromenljivost prirodnih zakona, itd. – kao problema teorijske filozofije – moguće reinterpretirati i prevesti u niz metodoloških pravila (Popper 1959, 55–56, 248). Ako su racionalnost i metodološki principi deo „slike sveta“, s promenom te slike sveta promeniće se i koncepcija racionalnosti i metodološki principi, pa se tako može reći da ne postoje fiksirani, aistorijski kriterijumi koji bi jednoznačno definisali suštinu „metoda“ i prirodu „racionalnog“.

6.3. Racionalizam bez utemeljenja nasuprot relativizmu s prejakim utemeljenjem

Robin Horton je verovao da su zapadna nauka i afrička tradicionalna misao uporedive utoliko što obe predstavljaju eksplanatornu teoriju koja, preko konteksta šireg no što je onaj koji pruža zdrav razum, nastoji da uredi i pojednostavi opaženu stvarnost i da u njoj pronađe pravilnosti i uzroke. Klasičnu opoziciju između naučne i tradicionalne misli – koja naučnu misao određuje kao intelektualnu, racionalnu, orijentisanu ka stvarnosti, kauzalnosti, empirijskom, apstraktnom i analitičkom, a tradicionalnu kao emocionalnu, mističnu, orijentisanu ka fantaziji, natprirodnom, neempirijskom, konkretnom i neanalitičkom – smatrao je potpuno pogrešnom (v. Horton 1967). Verovao je, međutim, da između tradicionalnih afričkih sistema verovanja i zapadne nauke postoji osnovna razlika: prve je video kao „zatvorene“, a druge kao „otvorene“ sisteme. Kao Popperov sledbenik, njegove teze je prilagodio potrebama antropologije: držao je da tradicionalne kulture nemaju razvijenu svest o alternativama sopstvenom načinu mišljenja, otud ni mogućnosti uviđanja alternativa koje bi poslužile kao osnov za preispitivanja sopstvenog sistema teorijskih pretpostavki, te su stoga zatvorene/dogmatične i nekritične, dok su naučno orijentisane kulture oplemenjene veoma visokom svešću o takvim alternativama, te su stoga otvorene/nedogmatične i kritične. Tradicionalna misao razlikuje se, prema Hortonovom mišljenju, od naučne po tome što je „zatvorenost“ takvog teorijskog sistema praćena nepostojanjem svesti o alternativama, svetošću verovanjâ i, budući da se dati teorijski sistem smatra jedinim mogućim, nelagodnošću pri pomisli da ona mogu biti narušena. Ustaljena verovanja poseduju apsolutnu validnost i svaka pretnja tim verovanjima shvata se kao pretnja od zastrašujućeg haosa. S druge strane, „otvoreni“ naučni sistemi obeleženi su time što se u njihovim okvirima uviđaju alternative sopstvenom načinu mišljenja, ne smatra se da su njihova verovanja na bilo koji način sveta, niti pretnja ustaljenom teorijskom sistemu izaziva bilo kakvo osećanje nelagodnosti budući da se aktuelne teorije ne smatraju bezvremenim, apsolutnim i nepromenljivim (v. Horton 1967a).²¹⁹ Međutim, ako se imaju u vidu prethodno razmotrene ideje da i nauka može funkcionisati kao „zatvoren“ sistem koji

²¹⁹ Zlobnici bi mogli reći da i Popper i njegovi učenici, „branioci nauke“, poput Džarvija i Gelnera – iako svakako uviđaju alternative sopstvenom sistemu, a verovatno i baš zbog toga – nisu baš ravnodušni onda kad postoji potencijal da se taj sistem promeni. Tako na primer, iako je Popper smatrao da je metod konvencija naučne zajednice i da je metodološki individualizam takođe konvencija naučne zajednice, verovao je da bi valjalo *baš* tako da se dogovorimo, a zbog demokratije. Isto tako, Džarvi i Gelner se, i to prilično čvrsto, drže univerzalističkih i racionalističkih stanovišta, upravo smatrajući da relativizam predstavlja pretnju društvenom poretku.

sopstvene metafizičke i teorijske premise ume tvrdoglavo da brani od iskustvenog opovrgavanja, postavlja se pitanje na čemu se zasniva ova optimistična vera u sposobnost za racionalnu kritiku sopstvenog sistema verovanja? Šta daje čvrsto uporište opravdanju racionalnih kriterijuma? Na osnovu čega se može tvrditi da je „najracionalnije“ verovati u racionalnu teoriju koja bi mogla biti univerzalno primenljiva? Na osnovu kojih kriterijuma je moguće racionalno opravdati kriterijume koji bi sudili o „zatvorenosti“ ili „otvorenosti“ nekog sistema verovanja?

Kako ističe S. Gatei (Gatei 2009, 1–2), „Osnovno obeležje Poperove misli – ključ za razumevanje njegovih ideja o objektivnosti i racionalnosti, kao i njegovih stanovišta o politici i društvu – jeste da znanje *nije* opravdano verovanje. Većina filozofa smatrala je sledeće: u njihovim očima, znanje je opravdano verovanje – ono je objektivno i racionalno ako i samo ako se može opravdati – a argument može biti opravdanje ako i samo ako je racionalan ili objektivan. Upravo ova ideja vekovima je vodila usponu velikih fundacionalističkih programa koji su, kako bi se izbegla beskonačna regresija, svaki put pozivali na autoritet razuma ili iskustva: i svakako, veliki deo zapadne filozofije možemo čitati kao priču o pobuni protiv jednog ili drugog autoriteta, ili kao sukob suprotstavljenih autoriteta. Međutim, ovi napori ispostavili su se kao uzaludni, otkrivajući nesposobnost bilo kog da zameni jedan autoritet drugim (od Aristotela do Biblije, od razuma do iskustva): jer se uvek ispostavljalo da je svaki ne samo neadevatno opravdanje nego, već je i po sebi pogrešivo i upitno“. Filozofija nauke delom je rođena kao pokušaj da se iznađu normativni i nesporni kriterijumi koji bi određivali šta je to naučni metod, kao i šta je to što odvaja nauku od tradicionalno antropoloških domena proučavanja – religije, magije, okultnog, itd. Verifikacionistička doktrina logičkog pozitivizma, koja je izvršila snažnu epistemološku redukciju znanja na naučno i empirijsko znanje, a racionalnost izjednačila s naučnim metodom, vremenom je umnogome napuštena pošto se ispostavilo da je samopobijajuća i da nije u stanju da sopstvenim argumentima pribavi snagu koju je zahtevala od drugih iskaza.²²⁰ Doduše, ova doktrina je napuštena u teoriji znanja ali ne i u (pre svega

²²⁰ Kako je primetio Tulin (Toulmin 1977, 152), „Pristup induktivne logike možda može biti jedan od legitimnih pristupa filozofiji nauke, ali on svakako nije bio jedini; svi pokušaji da se on učini obaveznim tako što bi se oslobodio od ‘metafizike’, nakon pažljivijeg posmatranja, ispostavljalo se da počivaju na njihovim sopstvenim metafizičkim pretpostavkama“. „Princip verifikacije“, kojim se nastojala iz nauke isključiti svaka metafizika, kako ga je M. Šlik definisao, podrazumeva da je značenje metod verifikacije – grubo govoreći, iskaz je smislen ili „kognitivno smislen“, ako i samo ako se može proveriti. „Začuđujuće, niko nikad nije uspeo da definiše verifikacionizam tako da isključi lošu metafizičku raspravu a da uključi onaj dobri naučni govor“ (Hacking 1983, 44). Verifikacionizam je zapravo samo naliče induktivizma, budući da se u okviru verifikacionizma tvrdi da je indukcija jedini legitiman put dolaženja do kognitivno smislenih iskaza ili iskaza sa značenjem. Na taj način, sve logičke manjkavosti induktivizma automatski se preslikavaju i na

empirijskoj) nauci, a pogotovo ne u javnoj, popularnoj predstavi o nauci u kojima je tradicionalan pogled na nauku više nego zdrav i poletan – što je, uostalom, i razlog zbog kojih postoje rasprave kojima je posvećena disertacija. Kako navodi S. Sinđelić (2009, 5-9), opservacionizam (moguće je formulisati čisto opservacione iskaze koji tvore empirijsku osnovu relevantne teorije i predstavljaju istiniti, neoborivi opis autonomno shvaćenih činjenica) i induktivizam (iz skupa relevantnih singularnih opservacionih iskaza tj. neosporne empirijske osnove nauke je, putem induktivne generalizacije, moguće izvesti univerzalne teorijske iskaze koji se posmatraju kao dokazani) – koji podupiru kumulativizam (naučne istine se dodaju korpusu već ustanovljenih istina, a teorije za koje se vremenom ispostavlja da su pogrešne posmatraju se kao da nikad i nisu pripadale nauci), interteorijski redukcionizam (svaka nova teorija o istom domenu iskustvu samo je proširenje stare teorije te se stare teorije uvek mogu redukovati na nove), invarijantnost značenja naučnih termina (naučni termini vremenom ne menjaju značenja) i kriterijum verifikacije – iako ublaženi u okviru samog logičkog pozitivizma, i dalje čine neku vrstu „podrazumevanog znanja“. „Nažalost, razmotreni stavovi (obično ne u ublaženom obliku) predstavljaju rasprostranjeni način na koji se danas gleda na nauku. Naime, *sensus communis* današnjih ljudi je u ovom smislu još uvek tradicionalan. O nauci se i sada, u školama i na većini fakulteta (sa izuzetkom nekih naučnih i filozofskih katedri) govori u starom stilu. Tako upravo misli i najveći broj obrazovanih ljudi, pa čak i mnoštvo onih čiji je nauka svakodnevni posao“ (*ibid.* 10). Ako se iz sfere zamišljanja naučnog metoda vratimo na razmatranje naučnog metoda, kriterijum značenja koji je u verifikacionizmu izjednačen s naučnim metodom, racionalnošću i mogućnosti verifikacije – koji je trebalo da povuče demarkacionu liniju između naučnih/empirijskih iskaza i metafizičkih iskaza (za koje se veruje da su bez značenja i, kao takvi, ni istiniti ni lažni, te otud za empirijsku nauku potpuno irelevantni) – ispostavio se kao „kognitivno besmislen“ i samopobijajuć budući da nije sam sebi mogao da obezbedi značenje. Ukratko, verifikacionisti su tvrdili da samo proverljivi iskazi mogu biti racionalno prihvatljivi, što je iskaz koji sam ne može biti proveren, te, kao takav, ni racionalno prihvatljiv. Pošto se on, dakle, ne može braniti ni kao

verifikacionizam: ukoliko želimo da branimo indukciju kao empirijski iskaz, nužno ga je opravdati iskustvom. Međutim, ukoliko želimo da ga opravdamo iskustvom, moramo pretpostaviti da postoji princip indukcije koji bi, kao takav, morao biti posmatran kao univerzalni sintetički iskaz, i za cije bi se opravdanje morala koristiti indukcija, koja bi nužno bila zasnovana na indukciji višeg reda, što bi neosporno vodilo u beskonačnu regresiju. Alternativa bi bila uzdizanje indukcije na nivo apriorizma, dakle na nivo analitičkih/tautoloških iskaza, koji nisu u stanju da kažu ništa o empirijskom svetu, na šta indukcija pretenduje. U tom smislu, ono što je bila osnovna inspiracija za uvođene Popperovog načela opovrgljivosti bilo je to što se nijedna teorija nikad ne može verifikovati, već samo, u najboljem slučaju, opovrgnuti (v. Popper 2002[1935], 3-18; cf. Weintraub 1995).

tautologija,²²¹ a ni kao empirijski princip, jedini izlaz je bio uzdizanje verifikacionizma na nivo apriorne, arbitrarne doktrine koja ne iziskuje racionalno opravdanje, što je ujedno izbrisalo razloge da se, prilikom izbora teorije, verifikacionizmu da prednost u odnosu na bilo koju drugu teoriju racionalnog opravdanja (v. Putnam 1981, 105–113; Novaković 2002, 171–203).

Pitanje kako racionalno opravdati kriterijum koji bi služio kao racionalno opravdanje iskaza, dakle, nije bio rešen. Pitanje opravdanja suočava se s tri moguća rešenja, od kojih nijedno ne može biti opravdano na racionalnim osnovama, što je poznato kao Frajsova ili Minhauzenova trilema (v. Briskman 1982). Moguće je pozvati se na psihologističku tvrdnju koja verovanje opravdava neposrednim perceptivnim iskustvom. Skeptik bi, međutim, upitao šta je to što opravdava kriterijum čulnog iskustva. To što verujemo svojim čulima. Ali, postavlja se pitanje kako opravdati tvrdnju da je percepcija pouzdana? Mur se ponovo udara po glavi pošto shvata da je kriterijum pouzdanosti čula neophodno opravdati pomoću kriterijuma koji utvrđuje pouzdanost čula, i tako u krug i *ad infinitum*. Druga solucija nas takođe tera u beskonačnu regresiju: dati iskaz se može opravdati iskazom višeg reda, koji zahteva opravdanje pomoću iskaza još višeg reda, i tako redom u beskonačnu regresiju.²²² Treća solucija počiva na pokušajima da se izbegne

²²¹ Tradicionalno gledano, postoje tri vrste iskaza u odnosu na vezu koja se uspostavlja sa iskustvom: (a) analitički iskazi (iskazi matematike, logike i oni iskazi u kojima je značenje predikata već sadržano u značenju subjekta rečenice), kao oni iskazi koji su istiniti nezavisno od iskustva; (b) sintetički iskazi, kao iskazi čija istinitost/lažnost može biti utvrđena samo na osnovu iskustva; (c) metafizički iskazi, kao iskazi čija istinitost ni u principu ne može biti proverena na osnovu iskustva (prema Sindelić 2009, 9).

²²² Kao aluziju na Zenonove paradokse kretanja Luis Kerol je problem beskonačne regresije i problem racionalne zasnovanosti logike ilustrovao pričom o Ahilu i mudroj kornjači koja ga uvek tera u beskonačnu regresiju (v. Carrol 1895). Ovog problema nije lišena ni astrofizika, jer se uvek postavlja pitanje „nepokrenutog pokretača“: šta je stvorilo kosmos? Veliki prasak. A šta je stvorilo veliki prasak? I tako redom u beskonačnu regresiju. Stiven Hoking divno ilustruje problem beskonačne regresije: „Jednom prilikom neki poznati naučnik (kažu da je to bio Bertrand Rasel) držao je predavanje iz astronomije. Objasnjavao je kako Zemlja kruži oko Sunca, i kako Sunce, sa svoje strane, kruži oko središta ogromnog skupa zvezda koji se naziva Galaksija. Na kraju predavanja, u dnu sale ustala je jedna oniža stara gospođa i rekla: 'Sve to što ste nam ispričali obična je besmislica. Svet je, zapravo, ravna ploča koja se nalazi na leđima džinovske kornjače.' Na naučnikovim usnama pojavi se nadmoćni smešak pre no što je uzvratio: 'A na čemu stoji kornjača?' 'Veoma ste pametni mladiću, veoma pametni', odgovorila je stara gospođa. 'Ali kornjače se pružaju sve do kraja!' (It's turtles all the way down)“ (Hoking 2002, 13). Slična priča, ovog puta kao indijska, pojavljuje se i kod Kliforda Gerca (cf. Geertz 1973, 27–28). Isto kao što je Veliki prasak stvorio sam sebe ili je to učinio Bog, problem beskonačne regresije se u racionalističkoj filozofiji/antropologiji javlja onda kad relativizam počne da relativizuje kriterijume nastanka i opravdanja racionalističkih verovanja. Ovaj problem se – kako je o tome bilo reči u poglavljima koja razmatraju ideale naučnosti a kako će o tome biti više reči u poglavlju o primatu realizma i antirealizma – u kontekstu eksplanarnog kapaciteta i naučnog statusa antropologije javlja onda kad racionalisti koriste apriorno postuliranu racionalnost kao univerzalni temelj eksplanasa (što relativisti dovode u pitanje smatrajući da je upravo taj eksplanans ono što valja preispitati), ili onda kad se razmatraju metafizičke, socio-političke i etičke podloge i implikacije usvajanja relativističkih postavki, ili pak kad se one na tim podlogama (i zbog tih podloga) brane.

beskonačna regresija usvajanjem neke vrste fundacionalizma.²²³ Budući da se „ništa može računati kao razlog za verovanje osim drugog verovanja“ (Davidson 1986, 310), problem se rešava prekidanjem lanca razloga u nekoj tački „osnovnih“, „očiglednih“, „po sebi opravdanih“ verovanja za koje neće biti potrebno dalje opravdanje. Što se svakako ne može smatrati *racionalnim* opravdanjem razloga, budući da je reč o usvajanju nekog vida dogmatizma, apriorizma ili arbitrarnog konvencionalizma.

Kako je sva percepcija opterećena teorijom, a načelo verifikacionizma logički neodbranljivo, Karl Popper je stoga „osvetlio greške koje leže u temelju bilo kog pokušaja da se pruži osnov našem znanju i opisao nauku kao empirijsku ali ne i induktivnu, testiranju podložnu ali nikad sigurnu, od metafizike odvojenu opovrgljivošću, ali pritom ne ocenjujući metafiziku kao beznačajnu“ (Gattei 2009, 2). Popper je, dakle, digao ruke od verovanja koja se moraju opravdati (Popper 2002[1935], 76) i uveo nefundacionalističku doktrinu falsifikacionizma/kritičkog racionalizma. Popper je predlagao prihvatanje nekih osnovnih „konvencionalnih iskaza“, koji nikad nisu čvrsto zasnovani, niti apsolutno i racionalno utemeljeni, te se u budućnosti uvek mogu proveravati, revidirati ili zameniti. Svaka odluka da se obustavi postupak provere isključivo je stvar konvencije.²²⁴ Iako se prihvatanje takvog vida konvencionalizma možda može učiniti kao prihvatanje izvesne vrste dogmatizma,²²⁵ reč je ipak, prema Popperovom stanovištu, o benignoj vrsti dogmatizma budući da se, ako se pojave nove sumnje, provera nastavlja, a osnovni iskazi dovode u pitanje ili odbacuju. U tom smislu, jedino što je potrebno za kritički racionalizam jeste otvorenost za kritički dijalog, dok se za nauku smatra da je u procesu „permanentne revolucije“ (v. Popper 2002[1935], 74–95). Međutim, i kritičkom racionalizmu – koji, kako se čini, racionalistički nastrojenim antropolozima služi kao osnova da relativističke, dogmatske ili religijske postavke kritikuju kao „zatvorene“ sisteme nepodložne kritici spolja, ili pak služi kao temelj Hortonovog razlikovanja „otvorenih“ i „zatvorenih“ sistema – ipak ima štošta da se prigovori. S jedne strane, postavlja se pitanje kako racionalno odbraniti načelo kritičkog

²²³ Neki autori smatraju da čak ni fundacionalizam nije kadar da se izbori s problemom beskonačne regresije (v. npr. Klein 1999; Klein 2004).

²²⁴ „Stoga u empirijskoj osnovi objektivne nauke nema ničeg 'apsolutnog'. Nauka ne počiva na čvrstim temeljima. Smela građevina njenih teorija diže se takoreći nad močvarom. Ona je poput građevine podignute na šipovima. Ti su šipovi pobodeni odozgo u močvaru, ali ni na kakvu prirodnu ili 'datu' osnovu; i ako prestanemo da te šipove pobadamo dublje, to ne činimo zato što smo dosegli čvrsto tle. Prestajemo jednostavno onda kad smo zadovoljni uverenjem da su šipovi dovoljno čvrsti da nose građevinu, barem zasad“ (Popper 2002[1935], 93–94).

²²⁵ „Svaka provera teorije, bilo da ishodi njenom potvrdom ili opovrgavanjem, mora se zaustaviti na ovom ili onom osnovnom iskazu koji smo odlučili da prihvatimo. Ako ne donesemo nikakvu odluku i ne prihvatimo ovaj ili onaj osnovni iskaz, onda provera neće odvesti nikud [...] Osnovni iskazi na kojima se zaustavljamo, koje odlučujemo da prihvatimo kao zadovoljavajuće i kao dovoljno proverene, po priznanju imaju karakter dogme, ali samo u meri u kojoj odustajemo od toga da ih opravdavamo daljim argumentima“ (*ibid.* 87).

racionalizma? Ako načelo kritičkog racionalizma propisuje da sve teorije moraju biti otvorene za kritiku, to bi ujedno značilo da i sama teorija kritičkog racionalizma treba da bude otvorena za kritiku, tj. da je tu doktrinu nužno podvrgnuti standardima same te doktrine. Može se reći da je racionalizam samopobijajuć budući da, ukoliko racionalnost podrazumeva otvorenost za kritiku, onda moramo biti spremni da stanemo iza stava da ideja da je sve otvoreno za kritiku i sama mora biti otvorena za kritiku. Stoga, kritički racionalizam se može posmatrati i kao vid dogmatizma, budući da će iz svakog kritičkog sučeljavanja izaći kao pobednik i da će ga svaki novi pokušaj kritike samo još više osnažiti (v. Watkins 1969).²²⁶ A oni antropolozi koji brane čast i dignitet nauke od relativističkih pošasti, brane ih na temelju toga što je to „tako“, „univerzalno“, „stvarno“, „jer se u to ne sme sumnjati“ ili jer bi drugačije stanovište bilo „pogrešno“ i „loše“. Najočigledniji primer je Gelner koji, na primer, tvrdi da se „ne prigovara relativizmu zbog toga što obuhvaća moralni nihilizam (*što jest* činjenica); moralni je nihilizam, u svakome slučaju, teško izbeći. Prigovara mu se što vodi u *kognitivni* nihilizam koji je jednostavno pogrešan, a i zbog toga što po svoj prilici krivo predstavlja način na koji u stvari razumijevamo društva i kulture. Relativizam niječe ili zamagljuje ogromne razlike u spoznavanju i tehničkoj moći“ (2000, 88). A. Kuper (2005, 2-3) je osnovna Gelnerova stajališta opisao na sledeći način: „njegova osnovna premisa istovremeno je bila i filozofska i etnografska. U izvesnom smislu, sve kulture moraju biti jednake, ali nisu sve jednake u svom razumevanju sveta. Kosmopolitska i poliglotska nauka ima jedinstven autoritet. Zasnovana na razumu i posmatranju, naučni metod jedini pruža potrebno znanje i tehnološku dobit. Nauka je svima dostupna, i doslovno svi ljudi savremenog sveta nastoje da uživaju plodove tehnologije“. Na osnovu navedenog, ne čudi da je Gelner tvrdio da „poreći ovu kognitivnu nejednakost jeste razmetanje“ i da bi ignorisanje ovakve kognitivne asimetrije bilo „pogrešno i loše“ (Gellner 2003[1973], 67-69, 71-72). Kako primećuje G. Gorunović (2011, 230-231) „prosvetiteljski racionalistički fundamentalizam, kao i svaki fundamentalizam, jednim udarcem rešava sve probleme ili bar sve ozbiljne i čini to ignorišući sve druge probleme kao prevare ili sofizme onih koji nisu u stanju da vide tako ‘prostu istinu kakva je priroda ili bog’. Intelektualne žrtve koje treba podneti zarad ove jedinstvene i zaslepljujuće istine su neizbežne. Naposljetku, to je za naše dobro, da bismo se spasili od nas samih“.

²²⁶ O odbrani kritičkog racionalizma i tvrdnji da Watkins brka nužne uslove za verovanje (verovati da je nešto otvoreno za kritiku) i dovoljne uslove (verovati u nešto), tj. da iz premise da je nešto otvoreno za kritiku ne sledi da date teorije treba i usvojiti v. Agassi and Sellars (1971).

Ako kritiku kritičkog racionalizma, kao jedine preostale alternative za rešavanje Frajsove trileme u pogledu opravdanosti iskaza/verovanja/racionalnosti (psihologizam vs. beskonačna regresija vs. dogmatizam), uporedimo s kritikom „zatvorenih“ sistema, ili se prisetimo načina na koji Azande, suočeni s potencijalnim empirijskim protivdokazom, zapravo uvek osnažuju sopstveni idiom veštričarenja od kojeg je percepcija i počela, uvidećemo znatne sličnosti. Pošto kritički racionalista ne misli da je racionalno sumnjati u ono u šta sam veruje (kao što to ne misli ni Gelner), može se reći da je zastupanje kritičkog racionalizma samo racionalistički način zastupanja sopstvenih verovanja (cf. Polanyi 1958, 311). Ili, ako bismo sledili Vinčov karikaturalni manir: pošto Zande ne misli da je racionalno sumnjati u ono u šta sam veruje – zastupanje veštričarenja samo je azandski način zastupanja sopstvenih verovanja. S druge strane, kako je i sam Poper priznao, njegovim metodom bi se iz nauke izbacile, kao tautologije ili metafizički istraživački programi, i široko prihvaćene i poštovane teorije poput Darwinove teorije evolucije (cf. Poper 1991, 214–229). I treće, kako Poper opet i sam priznaje, nauka ne stoji na čvrstim nogama, već su njeni noseći šipovi pobodeni u močvari. Močvaru čini čitav niz metafizičkih uverenja, „pogleda na svet“, tekućih saznanja, itd. Budući da (fizički) nije moguće proveriti, pa tako ni opovrgnuti sve teorije koje nam stoje na raspolaganju, moramo pribeći nekakvom izboru. Međutim, upravo su pogled na svet ili tekuća saznanja ono što determiniše okvire onoga što će usloviti izbor teorija koje ćemo podvrci proveriti. Time se u Poperovu teoriju uvodi još jedan element paradigmatičke subjektivnosti, apriornosti i kontingentnosti.²²⁷ Kad se Poperov konvencionalizam pomeša s Kunovim eksternalizmom/konvencionalizmom, kad se neovitgenštajnovska filozofija koja naučne igre izjednačava sa ostalim jezičkim igrama pomeša sa etnonaučnom kulturalizacijom epistemologije, kad se to sve začini deklarativnim napuštanjem pretenzija na „naučnost“ interpretativne antropologije, a kad se sve to zajedno uroni u opštu eksternalizaciju i multikulturalizaciju nauke, u očima „branilaca nauke“ pitanje kulturnog relativizma kao

²²⁷ Ili kako je to zgodno ilustrovao Frojd: „Zamislite da vam neko kaže da je središte Zemlje ispunjeno ugljeničnom kiselinom. Možda bismo slutili da je to neverovatno, ali [...] možda bismo tu hipotezu ipak pokušali da proverimo. Ali, zamislite sad da vam neko kaže da je središte Zemlje ispunjeno džemom. U tom slučaju, ideju ne bismo ni razmotrili. Umesto toga, naša bi se pažnja preusmerila i zapitali bismo se kakva li osoba može stići do takvog zaključka, ili gde je to čula” (prema Westrum 1978). U tom smislu, inertnost i konzervativnost nauke, potpomognutu dodatnom istorizacijom nauke u okviru postpozitivističke filozofije nauke, veoma vešto instrumentalizuju pseudonaučnici. Izjednačavajući sopstvene tvrdnje s Kunovom „revolucionarnom naukom“, npr. ufolozi nastoje da sopstvenim tvrdnjama uliju kredibilitet tako što upiru prstom na tekuću „paradigmatičku zaslepljenost“ koja ne želi da uzme u razmatranje njihove „revolucionarne ideje“. O tome kako pseudonaučnici brkaju normativnu i deskriptivnu filozofiju nauke, tj. kako postpozitivističke deskripcije „stvarne“ naučne prakse instrumenalizuju kao svoj normativni antiregulatorni ideal, pisala sam više na drugom mestu (v. Kulenović 2013).

puta za razumevanje Drugih neretko se čita kao pitanje opravdanja temelja naučnih iskaza i pitanje održanja eksplanatorne plodnosti, naučne časti i društvene i intelektualne odgovornosti discipline.

6.4. Zaključak uz poglavlje

Budući da problem racionalnog opravdanja kriterijuma racionalnosti završava u beskonačnoj regresiji koja je logička neprihvatljiva, ili pak u dogmatizmu kao arbitrarno odabranoj regulatornoj normi, kao jedino rešenje Frajsove trileme na raspolaganju je ostao falsifikacionizam/kritički racionalizam, koji je ili samopobijajuć, ili preoštar, ili impregniran metafizičkim/apriornim/neracionalnim pretpostavkama. Naravno, metafizika niti je nekorisna niti se iz nje neko može izbaviti, kako priznaje i sam Popper. Međutim, ono što, na nivou antropološke metodologije postaje problem jeste kad se jedna metafizika/apriornost/racionalnost uzdignu na opštu ravan odakle bi se dedukuju objašnjenja, na šta je još rana relativistička antropologija upozoravala. Shodno tome, budući da je nemoguće ponuditi objektivne parametre koji bi opravdali sud o tome da je „bolje“, „ispravnije“ ili „racionalnije“ pozvati se na ove, a ne na one epistemičke norme, problem racionalnog opravdanja kriterijuma racionalnosti (kao i bilo kog drugog verovanja) snabdeva relativistu oruđem za tvrdnju da usvajanje normi koje bi mogle prosuditi o racionalnosti bilo koje prakse ili verovanja ni samo nije racionalno, već predstavlja subjektivno odabranu konvenciju ili stvar arbitrarnog konsenzusa. Za razliku od skeptika, koji bi na problem racionalnog utemeljenja odgovorio da je znanje nemoguće budući da nije moguće pružiti racionalno opravdanje nijednom verovanju kao nužnom preduslovu za posedovanje bilo koje vrste znanja (cf. Sextus Empiricus 2000), relativista bi rekao da je znanje moguće, ali da je moguće isključivo relativno znanje, ono je ustanovljeno u odnosu na epistemičku tradiciju, kulturu, paradigmu, epistemu, „jezičku igru“, „oblik života“, itd. Drugim rečima, da je o racionalnosti azandskog verovanja moguće suditi samo iz pozicije premisa na kojima Azande grade sopstvena verovanja. Ili, da je sva nauka etnonauka, a sva epistemologija etnoepistemologija, pri čemu je svaki pokušaj iznalaženja transkulturnih epistemoloških standarda prema kojima će se suditi o njihovoj racionalnosti osuđen na propast i na pogrešno interpretiranje tuđe kulture. Isto tako, Kunovo eksternalističko poimanje nauke, gde se tvrdi da je nemoguće na racionalnim osnovama izvršiti izbor među teorijama ili paradigmama – već da presudnu ulogu u tom izboru ima naučna zajednica, služeći se tehnikama koje se ne mogu formalizovati na pravilan, racionalan i logički

eksplicitan način – konačno je produbilo i nepremostivim učinilo jaz između internalista i onih nešto sklonijih istorijskom pristupu nauci (v. Salmon 2005, 93–117). Ono što je bilo od presudnog značaja za antropologiju jeste Kunovo brisanje transcendentnih, od istorije nezavisnih kriterijuma racionalnosti i uvođenje načela nesamerljivosti, prema kojem se naučne grupe posmatraju kao plemenske zajednice koje, svaka na svoj način, vide svet. Drugim rečima, da su „disciplinarnе matrice“, „metafizičke paradigme“ ili „metafizički delovi paradigmi“ u kojima je naučnik socijalizovan ono što determiniše celokupan njegov pogled na svet, da paradigme, slično „jezičkim igrama“, menjaju značenje i učitavaju različite sadržaje u ključne pojmove, te da mogu biti nesamerljive s nekom drugom paradigmom ili „jezičkom igrom“, kao i da je promena svetonazora određene grupe moguća tek s promenom paradigme (v. Kun 1974[1962] 166–194; 203–222). Kunovo poređenje paradigmi s jezičko-kulturnim zajednicama,²²⁸ brisanje transistorijskih supstantivnih definicija racionalnog naučnog postupka, kao i stanovište da su različita verovanja/racionalnosti rezultat osnovnih premisa/metafizičkih uverenja koja su paradigmatički konsenzusna, kontingentna i istorijski promenljiva – a sve to potpomognuto nemogućnošću racionalnog opravdanja racionalizma – konačno su otvorili put za institucionalizaciju relativističkih tvrdnji da je nemoguće iznaći jedan kriterijum racionalnosti koji bi mogao racionalno da prosuđuje o racionalnosti drugih epistemoloških sistema, za tvrdnju da su sva verovanja istorijski i kulturno determinisana, kao i za viđenje kulturnih premisa kao jedinog utemeljenog uporišta prema kojem bi bilo moguće i/ili opravdano suditi o nekom skupu verovanja ili praksi, i – u ekstremnim derivacijama ove teze – da su kulture, paradigme, jezičke igre, itd. nesamerljive, te da je jedini oblik spoznaje samospoznaja – gde bi antropologija figurirala kao folklorna i terapijska aktivnost Zapada

²²⁸ „Knjiga Tomasa Kuna *Struktura naučnih revolucija* verovatno je jedna od najčitanijih – i najčešće pogrešno interpretiranih – knjiga u novijoj filozofiji nauke“ (Kitcher 1982, 168). Među filozofima nauke (i ne samo filozofima nauke) ni do danas nije postignut konsenzus o tome u kojoj je meri Kun realista/arealista/antirealista, šta se tačno podrazumeva pod paradigmom (koja je, prema opštoj oceni korišćena na 22 različita načina), u kojoj je meri njegov rad normativna, a u kojoj deskriptivna filozofija nauke, niti koliko je njegov pristup subjektivistički/relativistički. Ono što je relevantno u kontekstu antropologije jeste da neki odlomci iz *Strukture naučnih revolucija* neodoljivo podsećaju na iskaze npr. kognitivne antropologije: pre svega o tome da je paradigma moguća samo ako postoji opšta saglasnost o njenim osnovama, te da paradigmatički determinisano „prećutno znanje“ i kroz naučnu socijalizaciju stečena „opšta mesta“ uče pojedinca da posmatra svet na određeni način i da pomoću stečenih analitičkih koncepata „pakuje“ iskustvo u određene segmente, te da se, s promenom paradigme, predmeti ranije grupisani u isti skup mogu grupisati u posve različite skupove. Svakako može biti primamljivo paradigmu izjednačiti s kulturom i tvrditi da svaka kultura organizuje svet na sebi svojstven način, potencijalno nesamerljiv s drugom kulturom. Mada Kun zaista jeste uporedio pripadnike paradigmi s pripadnicima različitih jezičko-kulturnih zajednica, što je pozicija za koju i sam tvrdi da implicira relativizam, on ipak (u pogovoru drugom izdanju knjige koju je napisao upravo da bi izbegao pogrešna tumačenja sopstvenih iskaza) ističe da se knjiga bavi opisom *naučne*, a ne kulturne prakse, kao i da veruje u naučni progres (v. Kun 1974[1962], 238–279).

(v. Milenković 2003; Milenković 2010) ili intelektualno neodgovorno i trivijalno dokumentovanje egzotike i različitosti (Spiro 1986, 273–276; Jarvie 2005, 578, cf. Geertz 1984).

Relativizam je uzdignut na nivo apsolutnog, apriornog pravila prema kojem je relativno sve osim samog relativizma: ideja da su istine kulturno relativne jeste univerzalni sud koji pobija parcijalnost kao osnovno uporište relativizma, podjednako kao što je relativizam kulturno relativna istina, istinita u odnosu na kontekst koji datu istinu generiše. Na isti način, tvrdnja da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni jeste objašnjenje koje negira kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz koje dato objašnjenje izvorno i crpi snagu (Dixon 1977; cf. Knorpp 1998). Ako svaka paradigma, kultura, „jezička igra“, „oblik života“, epistema na sopstveni, kontingentni način organizuje sopstveno iskustvo, kreira sopstvenu racionalnost, kriterijume koherentnosti, smisla, istine, stvarnosti, koji daju oblik i sadržaj datom iskustvu, ako ne mora postojati most koji bi opservacione iskaze jedne paradigme nedvosmisleno i bez ostatka preveo na jezik druge paradigme (v. Shore 1983) – kako je moguće, na primer, da je Vorf zadržao i jare i pare, uspevši da prikaže sadržaj metafizike Hopi Indijanaca služeći se engleskim jezikom, ili kako je moguće da je Kun uspeo da, koristeći postrevolucionarni idiom, tako umešno odgovori na pitanje kako su stvari stajale pre revolucije (v. Davidson 1973–74; cf. Spiro 1986)? S druge strane, iako je relativizam nastao kao lustrativno sredstvo protiv etnocentrizma, automatsko/neosnovano izjednačavanje deskriptivnog relativizma s normativnim vidovima relativizma dovelo zatvaranja kultura u sopstvene okvire i, paradoksalno, ishodio zatvaranjem mogućnosti kritike. U tom smislu, autori koji stoje na racionalističkom stanovištu u istoriji metodologije istraživanja društva i kulture (v. Lukes 1974; 2000; Spiro 1986; Jarvie 1967; 1983; 1984; 2000; 2005; Gellner 1992; cf. Lakatos 1970, 91–93; Putnam 1981, 123–124) ukazali su na kontraindikovanost relativizma, ustvrdivši da je revolucija pojela sopstvenu decu. Naime, po njihovom mišljenju, solipsistička, nihilistička, konzervativistička, dogmatična, neliberalna (itd.) pozicija radikalnog kulturnog relativizma proizvodi nizove jednakovrednih stvarnosti u okviru kojih je nemoguće, budući da ne postoji nijedan operativni standard ispravnosti, razgraničiti mišljenje o biti u pravu od biti u pravu, niti razgraničiti društvenu stvarnost od toga šta društveni akteri o njoj misle. Ako je sve relativno u zavisnosti od „jezičke igre“, paradigme ili kulture, to bi ujedno značilo da se potpuno ukida mogućnost za (pr)ocenjivanje ma kog oblika ponašanja ili ma kog sistema verovanja kao iracionalnog, kao i da je nemoguće uočiti grešku ili lažnosti ma kog iskaza: ako je koncept „greške“ relativan u zavisnosti od lokalnih, kontingentnih i pontencijalno

nesamerljivih kulturnih okvira, onda je nemoguće ući u transkulturnu racionalnu argumentaciju, učiti na greškama ili kritikovati neprihvatljive oblike ponašanja.

Dakle, postoje dva potpuno oprečna odgovora na dilemu etnocentrizma, protiv kojeg je kulturni relativizam, a za njim i svi ostali vidovi relativizma, isprva i bio usmeren. Iako je relativizam rođen kao pokušaj da se tuđim verovanjima priđe na „ispravan“ način, ne „iskrivljujući“ ih prema sopstvenim kriterijumima racionalnosti koji bi ih učinili „manje racionalnim“ nego što „zaista“ jesu, podvrgavanje apsolutnom kulturnom, normativnom, lingvističkom/kognitivnom/epistemološkom i moralnom relativizmu vodi u podjednako slepu ulicu. Jedan način jeste učiniti Drugog poznatim i racionalnim tako što ćemo pretpostaviti postojanje zajedničkog jezgra ljudskih verovanja/racionalnosti, dok alternativni način podrazumeva potpuno suspendovanje sopstvene epistemološke situiranosti i iz nje generisanih sudova/verovanja kako bismo Druge locirali u njihov istorijski i kulturni kontekst koji je odgovoran za utemeljenje njihove sopstvene epistemologije i s njom povezanih sudova/verovanja. Međutim, i jedna i druga pozicija mogu podstaći protivnički tabor da iznese optužbe za etnocentrizam: „etnocentrizam anahronizma“ bi optužio racionaliste da, etnocentrično projektujući sopstvene kategorije racionalnog, realnog i objektivnog na nepoznati kulturni sadržaj, „iskrivljuju“, dekontekstualizuju i pogrešno predstavljaju tuđa verovanja kao iracionalna; dok bi „etnocentrizam egzotizma“ kao metu svoje kritike odabrao antropološki imaginarijum koji Druge proizvodi kao daleko više drugačije nego što to oni „zaista jesu“ (v. Lukes 2000) i veštački homogenizuje i esencijalizuje kulturu kao zatvorenu celinu (Jarvie 2000), što kao krajnju konsekvencu ima ideju da „samo (egzotični) domorodac može razumeti domoroca“ ili da je pojam identiteta (kako god da je konceptualizovan – rodno, etnički, nacionalno, itd.) jedini mogući osnov za razumevanje bilo koga (cf. Kuper 1994). Ako se pak vratimo stanovištu da je ekstremni vid relativizma kontraindikovano zato što nije moguće, s neke racionalno ustanovljene pozicije, ustanovljivati metaetičke standarde, suditi o moralnim vrednostima, verovanjima ili pravilima, niti kritikovati etički sumnjive vidove ponašanja poput klitoridektomije, rasizma, genocida i sl., verujem da je to aksiološko pitanje i da se odgovor na njega ne može tražiti u odgovoru na epistemološka pitanja (cf. Hatch 1997; Lukes 1974).

Kako primećuje M. Milenković (2007, 68–69) „Antropolozi se skoro ceo vek pitaju kako da očuvaju svoja saznanja u vezi za univerzalnošu kognitivnog relativizma, a da ne padnu pod kritike koje je etički relativizam svakako zaslužio. [...] Relativisti, kada se odreknu apsolutnih kriterijuma racionalnosti, odriču se i univerzalnih kriterijuma

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

Ako se zakoni i kroskulturene univerzalije ponište i zatvore u kulturne okvire – nestaje i natkontekstualna, izvankonceptualna, natparadigmatska (itd.) tačka koja bi mogla da podnese teret određivanja istinitog i neistinitog i istinitih i lažnih iskaza, racionalnog i iracionalnog, smislenog i apsurnog, moralno i nemoralnog itd.. Pomenuta situacija može se posmatrati kao *istraživačka* prednost i izobilje ako se shvati kao rudnik proučavanja antropologije, ali i kao *društvena* noćna mora ako se čita kao pitanje mogućnosti racionalnog, objektivnog (ili pravednog?) rešavanja društvenih sukoba ili različitih kulturno generisanih vrednosti.

VII

Realizam nasuprot antirealizmu

Implikacije i ove značaj ove rasprave za raspravu o naučnom statusu antropologije

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

I. Hacking (Hacking, 1983, 144)

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

R. Fajnberg (Feinberg 2007, 777–778)

U disertaciji polazim od stanovišta da metafizičke, filozofske i teorijske pretpostavke i očekivanja imaju normativno-saznajnu funkciju, diktirajući stavove o tome kakvi su priroda i društvo, na koji ih način odrediti, omeđiti i podeliti, kakve entitete oni sadrže i kako im treba pristupiti – istovremeno time određujući i šta se može javiti kao legitiman problem, a šta se smatra validnim objašnjenjem/interpretacijom datog problema u nekoj disciplini. Ovo stanovište ključno je za razumevanje spora između realizma i antirealizma u antropologiji. Ovo poglavlje će, stoga, težiti osvetljavanju stanovišta da je spor između realizma i antirealizma ne samo predmet jednog od ključnih sporova u raspravama oko naučnog statusa antropologije, njene eksplanatorne moći i tipa objašnjenja koji se posmatra kao zalag njene naučnosti, već i stanovišta da se spor između realizma i antirealizma grana na (i prepliće sa) nekoliko paralelnih koloseka koji su takođe predmet širokog spora ne samo u antropologiji, već i opštoj metodologiji društvenih nauka i u filozofiji nauke. Kad je reč o samoj filozofiji (nauke), u raspravama koje dominiraju akademskom scenom, najistaknutije mesto zauzimaju dva problema. Jedan je metafizički i odnosi se na pitanje istine (ili istinolikosti) koju nauka teži da dosegne i na pitanje stvarnosti koje nauka teži da objasni ili kojoj teži da korespondira. Ova pitanja u opštoj antropološkoj metodologiji su isprepletana sa debatama o konceptu kulture (da li je kultura eksplanans, eksplanandum, heuristička alatka; kako je teorijski odrediti, ontološki supstancijalizovati i

„gde“ je smestiti, itd.); sa debatama o objektivnosti istraživača i istraživačkih tehnika i metoda; s pitanjem uobličavanja eksplanatornog okvira i eksplanatornih fokusa (celina vs. pojedinac, subjektivno vs. objektivno, emski vs. etski, itd.); te su – od intenzivnijih kritika etnonauke i strukturalne antropologije – sve tešnje isprepletana s pitanjima „istinitosti“ i „stvarnosti“ rezultata etnografskih analiza i „stvarnosti“ na koju one upućuju; da bi – usponom postkolonijalne, feminističke i postmodernističke antropologije – raspravljana kao pitanje pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih. Kako ističe M. Milenković (2003, 40-41), iako je „kriza antropologije“ (iako latentno prisutna tokom njenog dvadesetovekovnog razvoja) formalno dijagnostifikovana osamdesetih godina, ona je delimično stvorena čitavim skupom problema koji postoje onda kad se etnografsko iskustvo nastoji pretočiti u „znanje“ o nekome ili nečemu. Problem je postao aktuelan u kritičkoj anticolonijalnoj antropologiji i u poststrukturalističkim polemikama o reprezentacionim, operacionalnim i eksplanatornim modelima. Međutim, poreklo vodi od Boasove relativističke intervencije u opštu lingvističku teoriju koju je potom elaborirao Sapir, da bi problem ponovo isplivao onda kad etnonaučnici nastoje da znanja istraživača usklade sa znanjima proučavanih. Kad je reč o filozofiji nauke, uz prvi, metafizički problem, stoji i drugi, epistemološki problem koji se odnosi na pitanje racionalnosti nauke ili naučnih teorija. U vezi sa pitanjem naučnog ili metafizičkog realizma i racionalnosti (nauke ili naučnih teorija) postavljaju se i pitanja u vezi s tim kakav je svet i šta o njemu (istinito) možemo reći ili znati, kao i pitanja u vezi sa razumom, dokazima i metodima, te pitanja postavljana u kontekstu dugotrajne i zamorne rasprave o utemeljenju, opravdanju i razlikovanju: prirodnih i društvenih nauka, univerzalnog i pojedinačnog, racionalnosti i relativizma, objektivnosti i subjektivnosti, metodološkog individualizma i metodološkog holizma, itd. Kad je reč o pitanju racionalnosti i realizma, ono je u opštoj antropološko-interdisciplinarnoj metodološkoj učionici s najviše strasti preispitivano u raspravi o racionalnosti, koja u osnovi razmatra „filozofski problem“ (Lukes 1970, 195). Iz ovog poglavlja nadam se da će biti jasno i zašto je jedan filozofski problem dobio posebno akutan oblik u antropologiji tj. zašto se ovaj filozofski (ili metafizički) problem, iz jedne perspektive, može čitati kao ključno pitanje odbrane naučnog statusa, eksplanatornog kapaciteta i društvenog kredibiliteta i odgovornosti antropologije ili kao, iz druge perspektive, problem koji je sasvim irelevantan za *metodologiju* jedne nauke, utoliko što je u pitanju metafizički, društveno-politički i etički problem koji se čita kao metodološki problem, u nadi da ga je u sferi metodologije i moguće i rešiti.

Od uspona postpozitivističke filozofije nauke šezdesetih godina XX veka, pre svega zahvaljujući Kunu, raskliman je status naučnog realizma i naučne racionalnosti, a u filozofiji nauke stvorena je svojevrsna „kriza racionalnosti“ (Hacking 1983, 1). Opšte uzev, šezdesete godine su bile godine „zapanjujućih promena [...] kad niko od onih koje odrastao i ulazio u akademski život [...] nije mogao živeti u toj dekadi a da pritom ne oseća da orijentiri njegovog mentalnog sveta erodiraju, da se pomeraju ili čak potpuno gube [...] Odvila se krupna promena u našem shvatanju ideje ‘racionalnosti’, koja je duboko uticala na način na koji naučnici postavljaju – i poimaju – svoj predmet istraživanja i svoje rasprave“ (Toulmin 1977, 143). Na snazi dobija stanovište da je nauka – poput svih drugih ljudskih tvorevina – intrinzično društveno-istorijski proizvod te da nije lako napraviti oštru distinkciju između konteksta otkrića i konteksta opravdanja, između konteksta proizvodnje nauke i njenog sadržaja, da nauka nema jasnu deduktivnu strukturu i da je njenu strukturu nemoguće u potpunosti aksiomatizovati i formalizovati u neki vanvremenski algoritam, da je nemoguće naučni napredak posmatrati kumulativno, da su naučni koncepti često neprecizni i socio-kulturno i istorijski promenljivi itd.. Filozofija nauke se sve primetnije okretala od objašnjavanja uspeha nauke preko ideje o približavanju sve većoj istinitosti ili korespondenciji sa objektivno postojećom stvarnošću, ka eksternalističkom poimanju dinamike naučnog razvoja i putu koji je išao ka antirealističkoj stazi sa koje se zastupnici različitih paradigmi vide kao da žive u „različitim svetovima“. Iz ove perspektive, racionalnost i objektivnost posmatraju se sve više kao promenljivi konsenzus naučne zajednice – te su počele da se vode žustre polemike koje su filozofsku zajednicu podelile na „fundacionaliste [koje je na ovom mestu ugrubo moguće okarakterisati kao realiste, racionaliste i internaliste] koji obećavaju više nego što mogu da pruže i skeptike [koje je moguće ugrubo okarakterisati kao relativiste, antirealiste i eksternaliste] koji su traže više nego što iko ima pravo da očekuje“ (Laudan 1995, 27), koji do danas vode „hladni rat“ (v. Galison 2008). Ove pozicije su strastveno branjene i perpetuirane, a na temelju svake su iznošene tvrdnje da upravo ta pozicija predstavlja bolji, adekvatniji ili istinitiji opis naučne prakse ili da poseduje adekvatnija sredstva za ispunjavanje osnovnih (ali različito sagledavanih) ciljeva nauke. U antropološkim metodološkim tekstovima su pak iznošene tvrdnje da je antropologija, budući da profesionalno proučava različite etnoepistemološke navike „komparativno oslobođena mita o metodu“ (Kaplan 1984, 25). Međutim, prilično je upitno da li je antropologija zaista jeste (ili bi trebalo da bude) oslobođena „mita o metodu“, te se kao cilj disertacije postavlja upravo preispitivanje toga koji su metod antropolozi smatrali „pravim“ kako bi disciplini obezbedili naučni status ili kako bi ga

očuvali od (navodno) antinaučno orijentisanih antropologa, a u odnosu na različite slike „prave“ nauke u odnosu na koju su nastojali da normiraju sopstveni metod. Antropologija „oscilira između izbora da utvrđuje sopstveni naučni status u odnosu na globalne ideale ‘naučnosti’; da i sama proučava globalni ideal naučnosti (ustanovi da isti ne postoji i reši problem diskvalifikacijom); ili da pokuša da održi koherenciju prihvatajući da su neki antropološki trendovi ‘naučniji’ od drugih“ (Milenković 2010, 25). Kojim su, dakle, putem antropolozi krenuli? Uzimanjem u obzir implikacija Sapir-Vorfove hipoteze i na tragu etnonaučne ideje da je „sva nauka etnonauka“ (cf. Spiro 1986),²²⁹ Kunov opis naučne prakse neretko je tumačen kao potvrda kulturno-relativističkog stanovišta svojstvenog antropologiji nauke i antropologiji antropologije i kao pokriće za tvrdnju da su naučne teorije, naučna racionalnost i naučne istine svojstvo plemenske pripadnosti, te da svako pleme ima svoje (potencijalno nesamerljive) akademske navike i običaje, da je izbor između rivalskih naučnih teorija iracionalan i da se ne može logički precizno i eksplicitno formalizovati, te da osnov za izbor jedne od teorija valja tražiti u društvenoj sferi – što je stanovište koje je u antropologiji vrlo često dovodilo do (esnafski destruktivnog) poistovećivanja relativizma i antirealizma (v. Milenković 2013). Sva pomenuta pitanja već su ugrađena kako u paralelne rasprave oko „psihološke validnosti“ i „strukturalne validnosti“, pokrenute raspravama oko statusa istine i stvarnosti rezultata generisanih etnonaučnom i strukturalnom analizom istih tih šezdesetih godina, tako i u jednu od najzahuktalijih debata u društvenim naukama – debatu o racionalnosti, za koju se može reći da joj je antropologija „kumovala“, a čija pitanja već više od pola veka ostaju otvorena kako u filozofiji nauke, tako i u antropologiji.

U ovom poglavlju ću, na primeru rasprave između realizma i antirealizma, nastojati da razvijem tezu započetu u prethodnim poglavljima o tome da antropologija (vrlo često nesvesno) nasleđuje nerešene, konsenzusa lišene ili čak nerešive ili metafizičke sporove filozofije – a u konjunkciji internih faktora i faktora koji su tradicionalno posmatrani kao eksterni u odnosu na metodologiju (etički i socio-politički) – tretirajući ih kao probleme inheretne eksplanatornom kapacitetu i svojsvene pokušaju zasnivanja ili očuvanja naučnog statusa discipline, čime će noseće hipoteze istraživanja konačno biti razmotrene.

²²⁹ Kako primećuje M. Milenković (2007, 111), istina je važan pojam kognitivne antropologije budući da su se oni nadali da će uspeti da pokažu da je istina funkcija različitih etnoepistemologija (uključujući i njihovu).

7.1. Šta je realizam i zašto se relativizam posmatra kao pretnja nauci (i društvu)?

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

R. Rorti (2004, 150–151)

Realizam, bilo da ga označavamo kao naučni ili metafizički realizam,²³⁰ jeste stanovište koje pokriva mnoštvo pozicija u filozofiji nauke čiji je zajednički imenitelj usvajanje nekog vida korespondencijalne teorije istine: naučni iskazi su istiniti ili lažni na osnovu toga kakav je svet nezavisno od nas samih. Naučni realista, kako ističe Njutn Smit (Njutn Smit 2002, 48) „izvesno preuzima ontološke obaveze. Jer će on biti obavezan na postojanje bilo čega što mora postojati kako bi te rečenice bile istinite“.²³¹ Na pitanje zašto

²³⁰ Realizam je, vrlo očigledno, deo zdravorazumskog pogleda na svet. Međutim, kako je to u nauci često slučaj, zdrav razum ne mora biti dovoljan: „pogreška je misliti da je stvarno samo ono za šta se sa sigurnošću zna da je stvarno. Mi nismo sveznajući i, nema sumnje, mnogo toga je stvarno što je svima nama nepoznato [...] S tačke gledišta obične upotrebe, najuži i najsigurniji način je nazvati ‘stvarnim’ samo fizička tela, i to samo ona koja nisu ni suviše mala, ni suviše velika, ni suviše udaljena, koja su lako vidljiva i kojima se lako rukuje“ (Poper 2002[1963], 187, 189). Čini se da je ovakvo, „zdravorazumsko“ shvatanje onoga što je „stvarno“ imao na umu Levi-Stros onda kad je govorio da ono što antropologiji stoji kao najveća prepreka da bude nauka jeste to što je vrlo teško dokazati išta u vezi sa umom „jer um nije stvar“ i da je uvek moguće da iza jedne strukture postoji još dubljih struktura (Lévi-Strauss 1998, 223). Poper je, na primer, smatrao da je besmisleno reći da su stvarni samo primarni a ne i sekundarni kvaliteti objekata budući da su „obe vrste kvaliteta podjednako stvarne, to jeste, pretpostavljane kao stvarne. Stvarne su i sile i polja sila, uprkos tome što su, nesumnjivo, po svom karakteru hipoteze ili pretpostavke“ (ibid. 185). Međutim, ono što će zakomplikovati već komplikovanu raspravu između realista i antirealista jeste pitanje realizma teorijski postuliranih (neopažljivih) entiteta koje je u filozofiji nauke pokrenuo instrumentalizam, i koje se, kao naličje pomenutog pitanja, u antropologiji javlja u vidu rasprave o tome da li se npr. srodničke strukture ili simboli mogu posmatrati kao podjednako stvarni koliko se (ako se uopšte) sile i polja posmatraju kao stvarni te da li im se (a) može pripisati kauzalna moć i da li stoga mogu služiti kao eksplanans ili (b) obrnuto, da li oni imaju kauzalnu moć, te im se stoga može i pripisati „stvarno“ postojanje (v. Milenković 2003, 25-88). Upravo ovaj kolosek rasprave ključan je za razumevanje debate o naučnom statusu antropologije u kontekstu rasprave o „stvarnosti“ na koju upućuju i koju nastoje da opišu ili objasne kognitivna, strukturalna ili „stvarnosti“ kulture koja se koristi kao eksplanans, a čije „postojanje“ pa stoga i kauzalnu moć i uporište objašnjenja odriču „branioci nauke“.

²³¹ Njutn Smit zapravo tvrdi da se realizam sastoji od nekoliko implicitnih tvrdnji: (a) ontološke – naučni iskazi su istiniti ili lažni u odnosu na svet koji je nezavisan od posmatrača, (b) kauzalne – ako su naučni iskazi

je neko realista odgovori su posve različiti. Poput idealizma, realizam je metafizička pozicija u smislu da se ne može ni dokazati a ni opovrgnuti: „dok su empirijske naučne teorije opovrgljive, realizam nije čak ni opovrgljiv (ovu neopovrgljivost deli sa mnogim filozofskim ili ‘metafizičkim’ teorijama, pre svega sa idealizmom“) (Popper 1985[1970], 220). Pritom, realizam je pozicija koja se neretko zastupa u *kontradistinkciji* sa idealizmom (Putnam 1975/1976) ili stanovište koje njegovi zastupnici posmatraju kao gotovo automatski legitimizovano u slučaju da je moguće ukazati na nedoslednosti relativizma i antirealizma (v. Young 1986).²³² Realizam je moguće braniti iz praktičnih razloga, u odnosu na postavljeni cilj nauke: *ono što pokušavamo u nauci jeste opisivanje (i koliko je to moguće) objašnjenje stvarnosti*, to činimo uz pomoć pretpostavki za koje se nadamo da su istinite (ili blizu istini)“ (*ibid.* 222-224). Izjednačavajući istinu (ili istinolikost) sa pokušajem doseganja objektivno postojeće stvarnosti, realizam je moguće prihvatiti „kao jedinu smislenu hipotezu – kao pretpostavku u odnosu na koju nijedna smisljena alternativa nije ponuđena“ (*ibid.* 222-224). Isto tako, „budući da ne postoje antirealisti u laboratoriji“, nije redak slučaj da su naučnici praktičari realisti, dok su teoretičari nauke antirealisti (Arabatzis 2001). S druge strane, moguće je zastupati realizam iz nešto više epistemoloških razloga: „*Ako je teorija proverljiva, onda ona implicira da događaji izvesne vrste ne mogu da se dogode; i tako ona tvrdi nešto o stvarnosti* [...] Teorije su naši vlastiti izumi, naše vlastite ideje; one nam nisu nametnute, već su instrumenti mišljenja koje smo sami napravili; to su jasno videli idealisti. Ali neke od naših teorija mogu da dođu u sukob sa stvarnošću; i kad to čine, mi znamo da postoji stvarnost, da postoji nešto što nas podseća na činjenicu da naše ideje mogu da budu

istiniti, oni upućuju na entitete koji su kauzalno odgovorni za opažljive fenomene (te tako moraju biti stvarni), (c) epistemološke – moguće je imati dobre razloge za verovanje da je jedna teorija istinitija od suparničke teorije i (d) teza o istinolikosti – hronološki skorije teorije jesu istinitiji opis stvarnosti (Njutn Smit 2002, 52; cf. Hacking 1983).

²³² Kako će o tome biti više reči nešto kasnije u poglavlju, realisti su uglavnom zgroženi pošastima za koje tvrde da proističu iz relativizma, te jedan od najsigurnijih pojaseva za spasavanje (kako u filozofiji, tako i u antropologiji) od relativizma čini (izlizana) lista varijacija na temu argumenta da je relativizam samopobijajuć i nekoherentan (v. npr. Putnam 1981; Njutn Smit 2002; cf. Jarvie *passim*). Realisti i antirealisti zapravo mogu istim oružjem da vode bitku u nedogled (isto kao što antirealisti misle da realisti treba da dokažu svoju poziciju, realisti misle da antirealisti treba da dokažu *svoju* poziciju; čini se da je isto u slučaju, kroz različite metodološke rasprave prožimanu raspravu, između metodološkog pluralizma i monizma – monisti misle da teret dokaza počiva na pluralistima dok pluralisti smatraju da su monisti ti koji treba da pruže uverljive razloge za opravdanje svoje pozicije). Realista može reći da je realistička teorija istine (nešto je istinito u odnosu na svet nezavisno od nas) jedina moguća teorija istine i da antirealista, kako bi dokazao istinitost antirealističke teorije istine mora pretpostaviti realizam. Međutim, antirealista ne tvrdi da je teorija istinita u odnosu na svet nezavisno od nas jer je realistička teorija istine upravo ono što antirealista dovodi u pitanje, te antirealista može podjednako reći da je antirealistička koncepcija istine (istina je relativna u odnosu na teoriju) jedina moguća koncepcija istine. Antirealista će stoga tvrditi da je realistička koncepcija istine samopobijajuća jer ako realista tvrdi da je nešto istina, on to može tvrditi samo u odnosu na neku teoriju. Kako ću nastojati da prikazem nešto kasnije u poglavlju, ovo je upravo jedan od produženih koloseka debate o racionalnosti i čini temelj Spajrove kritike „postmodernizma“, koji je polazi od iste uporišne tačke čija je „uporišnost“ bila predmet spora između Pitera Vinča i Ernesta Gelnera.

pogrešne. A to je razlog zašto je realista u pravu“ (Poper 2002[1963], 186-187). Budući da antirealizam uvek ima slabiji ili snažniji prizvuk idealizma, Popper je smatrao da „kada je Kant rekao ‘Naš um ne izvodi svoje zakone iz prirode, već svoje zakone nameće prirodi’, on je bio u pravu. Ali nije bio u pravu kad je smatrao da su ovi zakoni nužno istiniti ili da mi nužno uspevamo da ih nametnemo prirodi. Vrlo često, priroda se sasvim upešno opire, primoravajući nas da odbacimo naše zakone“ (ibid. 228). Dakle, smatrajući da naučni iskazi moraju imati nekakvo usidrenje u stvarnosti a da nauka napreduje zahvaljujući tome što naučnici predlažu hipoteze koje priroda opovrgava, Popper se protivio idealizmu i ideji da živimo zarobljeni u tamnici svojih konceptualnih okvira – konceptualni okviri mogu biti kritički sagledani, revidirani i promenjeni, i upravo je ta otvorenost za kritički dijalog ono što nauku razlikuje od nenauke (koja, kako je o tome bilo reči u poglavlju V, može činiti polugu održanja različitih zatvorenih, totalitarnih sistema), i ono što, prema Popperovom mišljenju, čini uporište za utemeljenje naučne racionalnosti (koja ujedno čini i temelj pravednog, otvorenog demokratskog društva). Kako je tvrdio I. Lakatos, drugačije čitajući Kanta, možemo postati pesimistički orijentisani kantovci (koji smatraju da svi živimo u tamnici sopstvenog pojmovnog okvira), optimistični kantovci (koji smatraju da je pojmovni okvir stvorio Bog kako bi se on slagao sa stvarnim svetom) i revolucionarni aktivisti (koji smatraju da sami stvaramo svoje „tamnice“ te ih tako možemo i kritički preispitati i promeniti) (Lakatos 1970, 104). Najglasniji revolucionarni aktivisti u antropologiji su racionalistički orijentisani autori (često i sami Popperovi učenici) – po pravilu metodološki monisti – koji brane nasleđe prosvetiteljstva (Džarvi, Gellner) kritikujući „neorealizam“, „novi, relativističko-idealistički, fundacionalizam“, „semiotički redukcionalizam“ ili „značenjski realizam“ (Gellner 2003[1973], Jarvie 1984, 749–750; cf. Renner 1984; Roth 2003; Turner 2010) i napadajući ideju da su ljudi zarobljenici konceptualnog aparata nametnutog kulturom. S druge strane, metodološki pluralisti, poput kognitivnih i interpretativnih antropologa, mogu se posmatrati kao pesimistički orijentisani kantovci. Ono što će se direktno odraziti na raspravu o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije jeste neslaganje između pesimističkih i revolucionarnih/optimističkih kantovaca koji nikako da uspeju da se dogovore da li bi antropologija, kao nauka ili kao disciplina, trebalo da sledi optimističko, pesimističko ili revolucionarističko čitanje Kanta. Niti, čini se, mogu da se dogovore oko čega se uopšte i dogovaraju (oko ciljeva discipline? Predmeta proučavanja? Konceptualizacije predmeta proučavanja? Eksplanatornog uporišta? Slike nauke koja se posmatra kao validni normativni metodološki model? Oko toga šta ovaj model, primenjen na disciplinu, tačno podrazumeva? Oko intelektualnih i

društvenih implikacija usvajanja jednog metodološkog modela? Oko opštih društvenih vrednosti? Proučavanja društvenih vrednosti? Odbrane ili usvajanja nekih društvenih vrednosti?). Odgovor na sva pomenuta pitanja ne može pronaći u nekakvom formalnom metodološkom algoritmu već da ga pre valja tražiti u nerazlučivoj mešavini internih i eksternih faktora budući da se „svi argumenti protiv kulturnog relativizma, jednim ili drugim putem, obično svode na insistiranje na univerzalnosti osnovnih moralnih standarda“ (Feinberg 2007, 783). Ove interne i eksterne faktore nije moguće razdvojiti prostim potezom sečiva jer će se odgovori na nominalno metodološka pitanja, pre ili kasnije, u nekoj tački sučiti s nizom metafizičkih i epistemoloških čvorova (koje nije, kao takve, moguće rasplesti metodološkim sredstvima) ili s nizom socio-političkih i etičkih čvorova (koje takođe nije moguće rasplesti metodološkim sredstvima budući da su metodološka sredstva delom njima konstituisana i kroz njihove implikacije se prosuđuju). Dakle, ono oko čega ne postoji konsenzus jeste pitanje da li će Kantov idealizam ostati transcendentalan, ili će se istorizovati i lokalizovati u određene (društveno-istorijske ili kulturne) okvire, te kakve to ima implikacije u pogledu eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline, ali i kakve to implikacije ima u društvenoj sferi. Prisetimo se da su u teorijsko-metodološkoj istoriji discipline, jedni (socio-kulturno i istorijski promenljivi) ciljevi konstituisali jedna sredstva, a drugi ciljevi konstituisali druga sredstva, što se nužno odražava na to kako će biti konceptualizovan sadržaj i odnos eksplanansa i eksplananduma. Prisetimo se takođe da rasprava o mogućnosti, svrsi i eksplanatornosti generalizacija u antropologiji – rasprava koju antropologija deli s drugim društveno-humanističkim naukama od vremena njihove akademske institucionalizacije. Ključne rasprave koje su ugrađene u antropologiju od njenog zasnivanja, a koje se čitaju kao rasprave oko njenog eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa, jesu rasprave oko toga da li je iznalaženje generalizacija nužni cilj društveno-humanističkih nauka (i antropologije), da li se generalizacije služe kao sredstvo provere rezultata u kontekstu opravdanja, da li su generalizacije dovoljno univerzalne da ih je moguće postaviti na ravan eksplanansa, ili su, pak, generalizacije nepotrebno, apriorističko, empirijski neutemeljeno i neeksplanatorno uopštavanje te, shodno tome, istraživački fokus treba usmeriti na kontingentno, lokalno specifično i partikularno, itd., te pitanje da li kultura može služiti kao eksplanans i da li su idiosinkratična objašnjenja (tj. „opisi“ ili „razumevanje“) uopšte i Objašnjenja? Postoji neslaganje oko mogućnosti da se proučava (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (ili da se iz njega dedukuju objašnjenja) i mogućnosti da se proučava jedinstvenost svake kulture (ili iz nje dedukuju objašnjenja) stvorena je oštra

polarizacija na „objašnjavače“ i „razumevače“. Dve podjednako legitimne, ili podjednako metafizičke, antropološke mogućnosti čitane su direktno kroz prizmu eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije, i to vrlo često kroz odveć krutu distinkciju objašnjenje (karakteristično za „apsolutiste“ ili „revolucionarne kantovce“) vs. razumevanje (karakteristično za „relativističke funkcionaliste“ ili „pesimistične kantovce“), pri čemu su se „revolucionarni kantovci“ samokonstruisali ne samo kao branioci nauke, njenog eksplanatornog kapaciteta i zdravlja (u internom registru) nego i kao branioci društvenog autoriteta i kredibiliteta discipline, te kao odbrambeni bedem opšteljudskih vrednosti, kao oni koji (u eksternom registru, ili njime motivisani) sebe posmatraju kao zaštitnike (nauke i društva) od „otuđenih hegelizovanih intelektualaca“ (Jarvie 1985, 176) ili „pesimističnih kantovaca“. Kako se nastojalo demonstrirati, „pesimističke kantovce“ je moguće teretiti da su njihovi opisi puki opisi koji ništa ne „objašnjavaju“, da je njihovo eksplanatorno uporište nelegitimno, nepostojeće ili da proizvodi nedopustive društvene posledice, dok je „revolucionarne kantovce“, kako u antropologiji, tako i u opštoj metodologiji/filozofiji nauke moguće teretiti za empirijsku ispraznost, aprioristički i u stvarnosti neutemeljeni univerzalizam (koji služi kao uporište za dedukovanje objašnjenja a ne kao nešto što vapi za objašnjenjem). U ovom poglavlju će biti više reči o tome da kvalitativno ista vrsta spora postoji i kad je reč o raspravi između realista i antirealista, s tim da se kategorija univerzalnog čita (pravda ili dovodi u pitanje) kroz kategoriju „stvarnog“, te tako „revolucionarni kantovci“ postaju „optimistični kantovci“ koji Boga, kao sigurno uporište, zamenjuju „stvarnim“, nadajući se da je to „stvarno“ i dovoljno „stvarno“ kako bi podnelo teret eksplanansa ili teret uobličavanja društvenog ustrojstva.

Idealistička stanovišta o tome da svaka kultura uređuje, segmentira i klasifikuje stvarnost na sebi svojstven način, shvatanja u osnovi Sapir-Vorfove hipoteze i stanovišta koja leže u temelju pristupa koji uzimaju jezik kao metodološki model (strukturalna, interpretativna i kognitivna antropologija) odbacuju bilo samodeklarirani „revolucionarni kantovci“, tj. racionalisti koji brane nauku od kontraprosvetiteljskog nasleđa, bilo postkolonijalni, feministički ili postmoderni autori, onda kad dovode u pitanje homogenost kulture, naglašavajući perspektivu pojedinca i multivokalnost. Ili pak one eksterno motivisane etnoepistemološke tradicije na čijem se temelju tvrdi da podređene populacije kulturni relativizam dodatno cementira u podređeni položaj, budući da ne postoji univerzalni standard na osnovu kog bi bilo moguće dovesti u pitanje zlostavljanje i eksploataciju (v. Ulin 2007, 804-805). S druge strane, ontološko-epistemološko pitanje „stvarnosti“ našlo se u osnovi ranijeg spora oko psihološke validnosti komponentne analize

i „stvarnosti“ struktura koje postulira strukturalna analiza, koje će na isti način – onda kad se kritikuje Gercov „značenjski realizam“ i „faks model kulture“ – naći u fokusu kritike nenaučnosti interpretativne antropologije. Ovo pitanje biće dodatno zakomplikovano onda kad antropolozi veruju da njihovi iskazi nekako treba da se „usklađe sa stvarnošću“ ili o njoj „proizvedu (objektivnu) istinu“, i kad se rasprava o stvarnosti čita kao politički imputirano pitanje predstavljanja, pisanja ili opisivanja kultura „onako kako se one same ne bi predstavile“. Kako primećuje M. Milenković (2003, 34-35), „Etnografski realizam dobio je svoj rani profil, koji ga je pratio kroz 1980-e i deo 1990-ih godina, i koji je sa tradicionalno internalističkih epistemskih problema pažnju teoretičara etnografije skrenuo na eksternalističku kritiku politike etnografskog predstavljanja [...] U pokušaju da se proučavana stvarnost realistički predstavi, etnografski realizam je stvarao *mimesis*, sintezu inistraživačevih iskustava u vidu ‘njihove’, a ne imitacije ili evokacije proučavane stvarnosti. Time je etnografska stvarnost falsifikovana²³³ a proučavane kulture nepovratno (obzirom na činjenicu da su do sredine XX veka proučavane samo jednom) globalno predstavljene u svetlu u kom se i same verovatno ne bi predstavile. Tokom ovog dijagnostičkog procesa metodološka kritika etnografskog realizma zakoračila je u domen etike.“

Razlog zbog kojeg je realizam je u okviru filozofije nauke branjen s najviše žara jeste stanovište da bi se, bez realističke koncepcije nauke, napredak nauke mogao smatrati čudom (npr. Putnam 1975, 73), i to uprkos onome što Njutn Smit označava kao „pesimističku indukciju“ pod tim podrazumevajući činjenicu da su, pre ili kasnije, sve naučne teorije (osim onih trenutno aktuelnih ili starih, ali recikliranih u novom ruhu) pohranjene u udžbenik iz istorije ideja.²³⁴ Ukratko, realizam, kako ga je formalizovao S.

²³³ Tvrdilo se da je stvarnost „falsifikovana“ imajući u vidu uokvirenost svake posmatračke/predstavljачke pozicije i imajući u vidu konkretne upotrebe antropoloških proizvoda. Realizam je kritikovan kao holističko/kontekstualističko nastojanje da se s jedne pozicije opiše, razume ili predstavi celina etnografske stvarnosti; kao holistička strategija koja onemogućava kulturnu kritiku i koja stvara privid da je antropolog u povlašćenom položaju da datu stvarnost razume i opiše (obično pod velom autoriteta „tamo ste, jer sam ja bio tamo“, i koji, inače dinamičnu etnografsku stvarnost, zarobljava u nepokretni etnografski prezent homogene i deterministički predstavljene kulture, i to pritom jedan deo tog prezenta koji se proglašava za opšti, onakav kakav je viđen očima antropologa X, a kako ga možda ne bi video antropolog Y, a kamoli pripadnik proučavane zajednice) (v. Milenković 2003, 34–37).

²³⁴ Ovom stanovištu bi se mogla pridodati i teza o nekumulativnom karakteru naučnog razvoja koju je iznad svih – svojim opisima nauke koju „presecaju“ revolucije tako da ostaje upitno da li je uopšte moguće govoriti o napretku – promovisao Kun, a koju je Laudan označio kao pseudoproblemsku „dogmu metodologije“ (Laudan 1976). Koliko god to možda moglo zvučati *iracionalno* iz perspektive svakodnevnog života, imajući u vidu „pesimističku metaindukciju“, antirealizam je na izvestan način zdraviji po samopouzdanje nauke. Iako to stanovište ne bi bilo tako lako objasniti onima koji nauku plaćaju da im kaže istinu o svetu ili da predvidi tok budućih događaja.

Sinđelić (2002, 276-282) postulira: (1) da su naučni iskazi (aproksimativno) istiniti na osnovu toga što su verni stvarnosti, pod čim se podrazumeva (a) da teorijom postulirani entiteti postoje približno tome kako teorijski su postulirani i (b) da stoje u približno takvim odnosima kao što je opisano teorijom; (2) da su hronološki skorije teorije istinitije od starijih teorija koje se odnose na isti domen iskustva; (3) da u nauci važi princip korespondencije, retencije ili konvergencije tj. da sukcesivne teorije čuvaju značenje termina ili granične slučajeve prethodnih; (4) da je moguće pronaći kriterijum kojim bi se odlučivo procenilo koja je od rivalskih teorija bliža istini; (5) da su naučne teorije istinite ili lažne u odnosu na stvarnost koja je nezavisna od uma; (6) da ne postoje nedostupni nivoi stvarnosti. Realizam je, na različite načine i sa različitim stepenom strasti, branjen protiv tvrdnji – poput Rortijevih čije su derivacije u antropologiji neretko čitane kao antinaučno stremljenje discipline (v. Milenković 2009) – da je najveći problem s realizmom taj „što on stavlja pomodan metafizički sjaj na *koristan* naučni proizvod“ (Rorti 2004, 151; kurziv moj). Jer, iz perspektive realista, realizam nije koristan proizvod već jedino sredstvo kadro da objasni uspeh nauke (u internalističkom registru): mora postojati stvarnost u odnosu na koju se naučne teorije mogu prikazati kao istinite ili lažne. Sve ostalo bi bio idealizam, koji, kad se prenese na teren antropologije koja, nastojeći da „razume“ bilo Druge, bilo sebe samu kao disciplinu, u eksplanans usisava „previše konteksta“ (Gellner 1970, 19–49) i – iz perspektive „branilaca nauke“ – zaključavajući nas u „pesimističko čitanje Kanta“, prerasta u kulturni solipsizam: kulturni relativizam pojedince zaključava u okvire nametnute kulturom, koja je i jedina ključaonica kroz koju se može zaviriti u spoljni svet i vratar koji tvrdoglavo čuva ključeve. Kako je primetio R. Ulin (Ulin 2007, 803) „kulturni relativizam spada u najpogrešnije shvaćene a pritom društveno najopterećenije koncepte u savremenoj antropologiji. Dok je većina američkih antropologa kulturni relativizam koristila kao pedagoško, i katkad političko, sredstvo za stavljanje pod sumnju zapadnih etnocentričnih stanovišta i kulturnih praksi i uvažavanje kulturne raznovrsnosti, etičari, političari i opšta javnost prečesto su usvajali stanovište o kulturnom relativizmu koji tobož dopušta da odvrtni običaji i prakse prođu nekažnjeno.“ R. Fajnberg (Feinberg 2007, 777) nastavlja da je „kulturni relativizam više od jednog veka bio jedan od najnegovanih antropoloških načela. Međutim, u poslednjih nekoliko decenija, stavljen je na metu različito pozicionirane, intenzivne kritike. Kritičari s religijske desnice krive moralni relativizam za navodni slom braka i porodičnih vrednosti, za osporavanje deset zapovesti i tolerisanje greha. Kritičari s leve žale se da kulturni relativizam antropolozima pruža izgovor da ne zauzmu stav u pogledu kolonijalnog ugnjetavanja i pitanja povezanih s ljudskim oslobođenjem, ili da služi

kao mehanizam distanciranja od informanata. Mnogi feministi koji rade na usvajanju internacionalne zabrane ženskog obrezivanja odbacuju kulturni relativizam kao izgovor za opravdanje nehumanog, mizoginog i, često fizički opasnog, ponašanja, dok protivnici navodno fanatičnih religijskih sekti osuđuju relativizam kao potporu svetski najopasnijih ideologija.“

Realisti (po pravilu racionalisti i metodološki monisti), boreći se protiv relativizma a prelamajući svoje tvrdnje kroz prizmu metodološke rasprave fokusirane na eksplanatorni kapacitet i naučni status antropologije, smatraju da je realizam jedini kadar da služi kao objektivna poluga za „racionalno“ i etički „pravedno“ društvo jer mora postojati nešto poput osnove komunikacije, ključaonice za koju svi imaju ključ, nešto poput neutralne, izvanparadigmatske tačke koja bi služila kao uporište interkulturnog razumevanja, sameravanja i vrednovanja (kulturno generisanih) konceptualnih shema ili etičkih okvira (u epistemološkom i metodološkom ali i u eksternalističkom registru). Ili, čak i u slučaju da ne postoji željeni objektivistički „pogled niotkud“ realisti, odbacujući radikalna čitanja epistemološkog relativizma, smatraju da – iako može postojati mnoštvo suprotstavljenih okvira, iz toga ne sledi da su svi okviri podjednako dobri. U tom smislu, realisti i racionalisti veruju da mora postojati kriterijum na osnovu kojeg bi bilo moguće objektivno proceniti koji je od alternativnih okvira bolji. Kako ćemo videti, kulturni relativizam kao sredstvo za postizanje objektivnosti u kontekstu otkrića i osnov naučnosti discipline nekako se zaturio usput, kao da „racionalno“, „dobro“ i „pravedno“ društvo nisu upravo ono što valja otkriti i objasniti empirijskim istraživanjem, a ne apriorno postulirati i braniti kao temelj eksplanansa ili temelj društvenog ustrojstva.

7.2. Šta je antirealizam?

Osnovne pretpostavke ili pravila nisu nešto poput sočiva koja iskrivljuju naše opažanje stvarnosti, [nisu nešto što nam omogućava da], kad bismo mogli da ih skinemo, vidimo svet onakav kakav stvarno jeste. One su više poput očiju bez kojih uopšte ne bismo mogli da vidimo svet. Budući da imaju različito strukturisane oči, muve, oktopodi i ljudi ne vide isto. Ali to ne znači da su objekti koje gledaju i sami drugačiji. Da bi neko video, mora imati oči ali ono što neko vidi zavisi i od toga šta neko gleda i od njegove optičke opreme. Isto tako, nije moguće misliti bez pravila mišljenja – od kojih mnoga variraju sa kulturnom tradicijom. Ono što neko misli ili govori o svetu – i istina i značenje njegove konceptualizacije sveta – zavisi i od sveta i od pravila mišljenja.

F. A. Hanson (Hanson 1979, 521)

U temelju antirealističkog odbacivanja realističkog stanovišta leži pitanje koje je jednostavno formulisao Fajerabend: „kako iskaz koji je rezultat idiosinkratičnih istorijskih promena može biti o istorijski nezavisnim činjenicama i zakonima?“ (Feyerabend 1989, 393). Iako je na ovom mestu nemoguće obuhvatiti sve koloseke antirealističkih argumenata, koncentrisaću se na ono što smatram relevantnim za privođenje osnovnog argumenta kraju u ovom poglavlju. Naime, antirealizam (ili bolje rečeno – arealizam) *ne tvrdi ni da stvarnost ne postoji a ni to da naučne teorije nemaju nikakvog dodira sa stvarnošću*. U temelju arealističkog stanovišta, smatraju relativisti u antropologiji (ili arealisti ili antiantirelativisti), ne leži ono za šta su relativisti optuživani od strane racionalistički orijentisanih antropologa, koji jednim te istim aršinom kritikuju manjkavosti epistemološkog relativizma (u metodološkom registru) i implikacije moralnog relativizma (u socio-političkom i etičkom registru). Dakle, ne leži ono za šta su neretko optuživani – za „neverovanje u postojanje fizičkog sveta, za verovanje da je pribadača isto tako dobra kao i poezija, za uverenje da je Hitler samo momak s neuobičajenim ukusom“ (Geertz 2007[1984], 60). Arealizam, kao opšta metafizička (ili naučna) pozicija, tvrdi da naučne teorije *nisu kopija* stvarnosti „onakve kakva ona jeste“, već da sadržaj te stvarnosti tvori ono što se nalazi na preseku stvarnosti i konceptualnog aparata kojim je stvarnost *posredovana*. Drugim rečima, antirealizam tvrdi da je noumentalni svet ili „svet po sebi“ nesaznatljiv, i da se kao takav pojavljuje isključivo posredstvom neke vrste referentnog okvira (bilo da ga zovemo referentnim okvirom, konceptuanom shemom, stajnom tačkom i sl., ili – kulturom) te da posmatrani svet predstavlja objektivizovane obrasce okvira kroz koji se svet posmatra. Ukratko, „tako je kako vam se čini“. Antirealisti, dakle, tvrde (Sinđelić 2002, 277–290; cf. Sinđelić 2010) da: (1) bez referentnog okvira koji uređuje, klasifikuje i segmentira stvarnost nije moguće opisati, razumeti i saznati bilo šta o

stvarnosti, te da se opisana stvarnost menja srazmerno promeni ovog okvira; (2) da je okvir aprioran, arbitraran, i da je njegovo delovanje u velikoj meri nesvesno u odnosu na saznavni subjekat; (3) struktura okvira je složena i podrazumeva prećutno znanje, paradigmatički generisano znanje, pa čak i delovanje fiziološkog aparata; (4) ono što se posmatra kao stvarno jeste rezultat preseka okvira i stvarnosti te nikad ne možemo razlučiti šta čemu priada tj. nikad ne možemo sa sigurnošću ustanoviti šta je ono što je „stvarno“ a šta je ono što se takvim pojavljuje zahvaljujući delovanju konceptualnog aparata; (5) ne postoji preferirani okvir budući da je iskustvo moguće organizovati na mnogo podjednako uspešnih načina; (6) okviri mogu biti nesamerljivi; (7) stoga, naučne teorije ne mogu biti istinite u smislu da su verne stvarnosti.

Relativizam ili antirealizam poriče da je naučna teorija istinit (ili istinolik) opis stvari, onakvih kakve one zaista jesu, već da se stvarnost može pojmiti isključivo putem neke vrste okvira koji „pakuje“ iskustvo na sebi svojstven način. Ovakva stanovišta su prirodan saveznik antropologije, koji, uparen s antropološkom kontekstualističkom metodologijom može ishoditi – zavisno od perspektive – eksplanatorno atrofiranom, naučno obogaljenom i društveno impotentnom i neodgovornom disciplinom, kako to tvrde oni koji se izdaju za „braniocce nauke“ (najsistematičnije Gelner-Džarvi-Spajro) ili, pak, može biti neiscrpn rudnik proučavanja discipline (najsistematičnije Gerc). Kako primećuje M. Milenković (2007, 34), ono što se označava kao „epistemološki horor“ jeste to što se „etnografska stvarnost i etnografski opis međusobno konstituišu. Frustrirajuće?! [...] Da bismo uopšte mogli da generišemo opise, mora da nam već bude poznato na šta će se ti opisi odnositi. A da bismo znali na šta se odnose, moramo već imati neku teorijsku prekonceptciju opisivanja. Dakle, pošto o etnografskoj stvarnosti ne možemo da znamo ukoliko je prvo ne opišemo, i pošto ne možemo da je opišemo ako ne znamo šta opisujemo, etnografska stvarnost ne postoji izvan ‘konstitutivne cirkularnosti’“. Kao, uostalom ni bilo koje druge činjenice. U cirkularnoj konstituisanosti teorija i činjenica nema ničeg ni posebno antropološkog a ni posebno nenaučnog. Cirkularna konstituisanost teorija i činjenica jeste stanovište koje jasno prepoznato u srednjoj generaciji američkih antropologa, i uvid za koji antropologiji nisu trebali ni Popper, ni Kuhn ni Fajrabend. Ugled opservacionizma je u antropologiji poljuljan od Boasa, u filozofiji nauke od Popera, a činjenice su izgubile svoju autonomiju. Sve činjenice, pa i etnografske činjenice, ili etnografska stvarnost (na njima utemeljena ili za njih konstitutivna). Isto tako, ono što su isticali Vitgenštajnom inspirisani filozofi koji su stajali u odbranu metodološkog pluralizma, a što je u antropološkoj pluralističkoj metodologiji postalo vidljivije usvajanjem jezika kao metodološkog modela – jeste to da je *interpretacija*

nužna i za „puki“ opis. Upravo stanovište da, kako bismo pojavu, proces, verovanje, fenomen, itd. objasnili, u prvom koraku analize nužno razumevanje, koje su „objašnjivači“ – usvajanjem jedne slike nauke – programski isključili kao nenaučnu strategiju. Međutim, kako je to primetio M. Milenković (*ibid.* 32–40) ono što relativisti – od strane „branilaca nauke“ proglašeni za antinaučnike – uglavnom propuštali da učine jeste mogućnost da „braniocce nauke“ poraze njihovim oružjem. Dakle, da ih poraze opštim mestom i antropologije i filozofije nauke koje ističe nesamerljivost teorija, neodređenost prevođenja, subdeterminaciju teorija činjenicama, te cirkularnu konstituisanost teorija i činjenica, i to onda kad su im šira multikulturalizacija slike nauke i napuštanje tradicionalnog problemski-aplikativnog pogleda na metod dopustili da reflektivnost tretiraju ne kao još jednu antinaučnu poštapalicu nego kao metodološki cilj ili sredstvo, i garant naučnosti antropologije.

Teorija je konceptualna shema...složeno teorijsko gledište obično je implicitno u nekim od najočiglednije nevinih 'činjenica'...U kojoj meri naslovi 'materijalna kultura', 'religijski život', 'ekonomski život' i slični predstavljaju kategorije nastale kao rezultat čiste induktivne analize sirovih podataka? U kojoj meri one odražavaju iskrivljavanje podataka u odnosu na njihov kontekst, formalizovano i tradicionalno komadanje činjenica posmatranjem? Možda se samo prvi korak naučnog istraživanja (čisto opisivanje konkretnih fenomena) može izvesti nezavisno od teorije. Pa čak se i ovaj stav može dovesti u pitanje, pošto čist opis nužno uključuje selekciju nekih iz mora podataka s kojima se sukobljava svest posmatrača...Dihotomija 'činjenice' i 'teorije' često je korisna; pri njoj upotrebi obično otprilike znamo na šta mislimo, pa tako i primaoci naših iskaza. Ali osim pogodnosti takve grube pragmatičke upotrebe, ova oštra distinkcija ni u kojem smislu nema neupitno filozofsko ili logičko opravdanje.

Klakon ([1939], prema Milenković [2007, 120–121])²³⁵

Ono zbog čega je relativizam sa antirealističkim prizvukom postao sve zastupljenija pozicija jesu opisi toga kako se stvarno odvija naučna aktivnost u stvarnoj naučnoj praksi – a ne udžbenički opisi toga kako bi ova praksa *trebalo* da izgleda – koji su stigli s Kunovom *Strukturom naučnih revolucija*. Kad je reč o nosećem pojmu nauke – naučnoj racionalnosti – u istoriji i filozofiji nauke, verovanje se neretko pomatralo kao racionalno ako su postojali snažni razlozi da se veruje u njegovu istinitost (cf. Sinđelić 2002, 156-173). Pomenuto stanovište nužno je posmatrati kao, za potrebe iznoženja razumevanja osnovnih teza, pojednostavljeno imajući u vidu to da u sebe usisava oprečno definisan odnos između nauke, racionalnosti, metoda i istine, kao i pitanje ciljeva nauke. U okviru, mahom napuštene, snažne teze o naučnoj racionalnosti, ciljem nauke se vidi istina, a naučna

²³⁵ Citat je svesno ponovljen.

zajednica se posmatra kao da poseduje adekvatno sredstvo za njeno generisanje – naučni metod. Uviđanjem manjkavosti opservacionizma i indukcije i napuštanjem pozitivističke teorije nauke – te postpozitivističkim uzimanjem u obzir implikacija nekumulativnog karaktera nauke čiji „napredak“ precesaju naučne revolucije, postavlja se pitanje da li je uopšte moguće govoriti o napretku ka cilju (ili pre bi trebalo, kunovski, govoriti o kretanju „od“ određene tačke). Dalje, imajući u vidu implikacije subdeterminacije i nesamerljivosti – snažna teza o naučnoj racionalnosti je ublažena. Na nivou cilja nauke, na mesto istine su stale istinolikost, prediktivna moć, sposobnost rešavanja problema, unifikacija, itd. Međutim, postavlja se pitanje koji su razlozi „dovoljno snažni“ za neko verovanje, pa i za verovanje u plodnost i eksplanatorni kapacitet naučnih teorija, kao i koju tačku ili kriterijum postaviti tako da se u odnosu na nju ta snaga odmerava – da li će to biti stvarnost po sebi (korespondencijalna teorija istine) ili (promenljivi) konsenzus naučne ili društvene zajednice (konsenzusna teorija istine)? Ono što je zabrinulo Kunove kritičare jeste to što izbor između rivalskih teorija ne može biti rešen isključivo putem dokaza, već putem (subjektivnih) faktora koji se ne mogu formalizovati budući da se argumenti u prilog jednoj teoriji često svode na ubeđivanje drugih pripadnika naučne zajednice u svoja stanovišta, a „preobraćenje“ naučnika u rivalsku paradigmu funkcioniše kao nešto nalik religijskoj konverziji ili socijalizaciji u drugu kulturu. Stoga su mnogi Kunov pogled na nauku okarakterisali kao napad na racionalnost i objektivnost nauke, te je Kun u pogovoru SNR (1974[1962], 238–279) napisao da *postoje* kriterijumi za izbor između rivalskih teorija (predviđanja biti trebalo da budu tačna i kvantitativna, teorije moraju biti plodne i jednostavne, itd.). Međutim, ono što je njegove kritičare zabrinulo jeste to što (potencijalno različiti i nesamerljivi) kriterijumi naučne zajednice konstituišu najbolji kriterijum racionalnosti. Kunova tvrdnja jeste da jedna teorija, na primer, može biti tačnija ali manje dosledna i prihvatljiva od druge, te su *subjektivni, iracionalni i formalizaciji nepodložni* kriterijumi ti koji utiču na hijerarhiju vrednovanja kvaliteta jedne teorije, što u radikalnim derivacijama ove teze dovodi do nesamerljivosti (cf. Salmon 2005, 93–116). Ono što direktno pretil racionalnom izboru između rivalskih teorija jeste nesamerljivost budući da, na primer, u Poperovom programu – kako bismo mogli da se odlučimo za jednu od teorija – teorije *moraju biti samerljive*. Ono što je relevantno u kontekstu rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije jesu temelji opravdanosti i implikacije ideje da je „sva nauka etnonauka“ i pitanje da li konsezus naučne ili društvene zajednice jeste taj koji proizvodi čitav niz različitih (potencijalno nesamerljivih) teorija, zasnovanih na različitim (i potencijalno nesamerljivim) premisama, koje na različit (i potencijalno nesamerljiv) način

oblikuju karakter dokaza, te se postavlja pitanje jeste li ili nije moguće pronaći vankontekstualni arbitar koji bi mogao prosuditi između rivalskih (bilo antropoloških među sobom, bilo antropoloških i nativnih) teorija. Ova pitanja mogu biti neiscrpan predmet proučavanja ali mogu biti i društvena noćna mora onda kad se čita kao pitanje rešavanja društvenih sukoba ili pitanje uobličavanja „dobrog“ i „pravednog“ društva, koje se pak čita kroz prizmu metodološke rasprave. Pomenuta dilema i u filozofiji nauke i u antropologiji debatovana je s jedne strane kao interno raspravljana mogućnost iznalaženja paradigmatički nezavisnih kriterijuma, na primer, racionalnosti. Poput Kuna, Vinč (Winch 1970[1964]) je tvrdio da može biti da se pod racionalnim verovanjem može smatrati npr. konzistentno verovanje, međutim, da su kriterijumi konzistencije nešto što varira s kulturnom tradicijom i što stoga *ne* može biti apriorno pretpostavljeno, već mora biti otkriveno *empirijskim* istraživanjem. Pomenuta pitanja istovremeno su debatovana, dakle, interno (epistemički) ali i eksterno (socio-politički i etički), kao pitanje univerzalnih konceptualnih kategorija ili jedinstva ljudske vrste (v. npr. Hanson 1979; Geertz 2007[1984]).

Poper je racionalnosti oduzeo supstancu i, raskinuvši vezu između racionalnosti i istine, racionalnost izjednačio sa otvorenošću za kritičku diskusiju. Ovo stanovište, kršteno kao „racionalnost bez utemeljenja“, Poper je obeležio sintagmom „benigni dogmatizam“: snažni fundacionalizam je odbačen, a supstantivno uporište „benignog“ fundacionalizma smešteno je u konsensus naučne zajednice, koja, zahvaljujući otvorenosti za kritički dijalog, „osnovna verovanja“ može izmeniti.²³⁶ Poper je, dakle, „omekšao“ temelj na kom stoji

²³⁶ Eventualna problematičnost ovog stanovišta jeste jedno nosećih pitanja rasprave o racionalnosti. Ono što je bio predmet spora jeste to do koje mere su „osnovna“ verovanja osnovna i neopovrgljiva, a do koje mere ih je moguće osvetliti, objasniti, razumeti, prevesti ili modifikovati, te *kako* je to moguće učiniti. Ovo je i jedna od linija spora između različitih pristupa koji na različit način vide kulturni kontinuitet i kulturnu promenu, kao deo šireg i večnog antropološkog pitanja: kako sačiniti koherentan eksplanatorni okvir koji bi bio dovoljno čvrst da objasni kulturni kontinuitet i dovoljno elastičan da objasni kulturnu promenu? Ovo pitanje se, u različitim odorama, pojavljuje u raspravi o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije: (1) da li u društvenim naukama postoje opšti zakoni (ili su oni toliko trivijalni da nisu vredni pomena), da li su nam oni potrebni i da li su uopšte eksplanatorni – pitanje koje se mahom postavlja (brani ili opovrgava) u odnosu na određenu predstavu prirodnih nauka i model naučnosti u kojem se deduktivno-kauzalni model objašnjenja pojavljuje (ili kritikuje) kao percipirani zalag naučnosti (ili kao pretnja od isključivanja onih sadržaja koji su društvenoj nauci zanimljivi i relevantni) – a ključno je za razumevanje spora između metodološkog monizma (objašnjenje i naučni status zasnovani na kauzalnom objašnjenju) i metodološkog pluralizma (nužnost sprovođenja interpretativnog/semantičkog razumevanja usled ontološke razlike u predmetu proučavanja koja zahteva nužnost pluralističkog metodološkog programa); (2) da li postoje zakoni društva ili univerzalne kategorije razuma, racionalnosti ili neke druge univerzalne kategorije koje bi služile kao osnov kauzalnog objašnjenja – pitanje koje se postavlja u raspravi između metodološkog holizma i metodološkog individualizma, što je pitanje koje antropologija takođe nasleđuje iz *Methodenstreit-a*; (3) različite kritike uperene protiv holističkog, homogenog i determinišućeg koncepta kulture, usled (a) kritike „značenjskog realizma“, što je u temelju spor između holizma i individualizma ali i spor između realizma i antirealizma; (b) na tragu hempelovskog modela objašnjenja, kritike upućene neosvetljavanju kauzalnih mehanizama putem kojih kultura „determiniše“ pojedince; (c) bilo interno bilo eksterno motivisane kritike koje dovode u pitanje koncept kulture kao homogene celine, a na temelju toga što se postuliranjem

naučna građevina. Iako je razlabavio vezu između istine i stvarnosti, ipak je, međutim, zadržao realističko uzemljenje u stvarnosti, usvojivši načelo istinolikosti kao regulatorni ideal svake nauke koja teži da opiše ili objasni stvarnost, dok je kao racionalan video svaki iskaz koji je otvoren za kritiku i empirijsko opovrgavanje. Sadržaj nauke je ono što konsenzus naučne zajednice određuje da on jeste a nauka bi trebalo da napreduje putem neprestanog sučeljavanja pretpostavki i opovrgavanja, a koje bi trebalo da se odvija u otvorenom, kritičkom dijalogu članova naučne zajednice (koji bi trebalo da žive u otvorenom društvu). Međutim, ono što je izazvalo polemike u filozofskoj zajednici koje od uspona eksternalističke filozofije nauke traju do danas – a što se više no jasno odslikalo na razmatranje eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije – jeste Kunova ideja o tome *kako* se konsenzus naučne zajednice postiže. Iako je Popperov konvencionalizam držao da je naučna zajednica ta koja na izvestan način „konstruiše“ istinu, on je ipak sačuvao tle stvarnosti u odnosu na čije „opiranje“ se može ustanoviti da li je naučna teorija manje ili više lažna. Kritikujući osnovne stubove opservacionizma Popper je, dakle, bio spreman da sledi Kantovu ideju da „um ne izvodi svoje zakone iz prirode“, prestajući, međutim, da sledi njegov idealizam u pokušaju da sačuva usidrenje naučnih teorija u stvarnosti: priroda se opire a u odnosu na ovo „opiranje“ moguće je ustanoviti da li su teorije istinite ili lažne. Kun je, na prvom mestu, suzio prostor kritičkom dijalogu i osujetio ono što je Popper smatrao osnovom nauke: racionalnost, shvaćenu kao otvorenost za kritičku diskusiju. Uronjenost, svake, pa i naučne aktivnosti u društveni kontekst bilo je nužno uzeti u obzir u razmatranje, pa čak i od strane onih „koji su – kao Imre Lakatos i drugi saradnici Karla Popera – i dalje želeli da održe živim ideal bezvremenog i univerzalnog ‘racionalnog organona’ svekolike istinske nauke“ (Toulmin 1977, 152). Ono što je počelo da se posmatra kao šaklljivo pitanje jeste upravo pitanje (najšire shvaćenog društvenog) *konteksta*, u istom smislu u kojem ga antropološka metodologija debatuje decenijama. Ono što je uzdrimalo filozofsku javnost – i neke motivisalo da proglase Kunovo viđenje nauke kao „psihologiju rulje [...] u kojoj nestaje kriterijum napretka nauke [...]“ budući da njegov opis naučne prakse slepljuje kontekst otkrića i kontekst opravdanja u amorfnu masu a istinu svodi na ubeđivanje, težište nauke premeštajući u „domen politike i socijalne psihologije otkrića, čime se savremenim religijskim manijacima nehotično daje politički kredibilitet“ (Lakatos 1970, 31; 91–93) – jeste način na koji koji je Kun video paradigme i dinamiku njihove smene. Naime, Kun je video smenu paradigmi kao neki vid

homogene i determinišuće kulture zanemaruje pojedinačni doprinos kulturnoj promeni, otpor pojedinaca, što se na taj način gubi iz vida neravnomerna distribucija moći/znanja unutar kulture ili globalne zajednice, itd.

ubeđivanja, zasnovan na različitim kriterijumima, a koji je nepodložan formalizaciji. Kako je to sumirao Fajerabend (Feyerabend 1987, 80; kurziv moj) „kritičari ideje da se naučne rasprave rešavaju objektivno *ne poriču da postoje* ‘sredstva za odlučivanje’ među različitim teorijama. Naprotiv, oni ukazuju na to da *postoje mnoga* takva sredstva; da ona predlažu različite izbore; da se stvoreni sukob često rešava igrom moći koju podržavaju popularni ukusi, a ne argumentom; i da se argument u svakom slučaju prihvata ne samo ako je validan nego i ako je *smislen*, tj. *u skladu sa pretpostavkama i ukusima koji nisu podložni argumentu*“. Da postoje mnoga sredstva za odlučivanje među različitim (domorodačkim) teorijama, da svaka ima svoje argumente, ustanovljene na različitim (kulturnim, metafizičkim) premisama, itd. jeste nešto što je opšte mesto kontekstualističke antropologije, bilo da je reč o Boasu, Malinovskom, Evans-Pričardu ili Gercu. Ono za šta se oni interesuju nije, međutim, to, koja je od ovih teorija „u pravu“ ili koja „vernije korespondira stvarnosti“. Kun je proglasio smrt transistorijskim pravilima za racionalnu naučnu proceduru, što je ujedno iskopalo raku svakoj metodologiji koja nastoji da pruži formalizovani, vankontekstualni i atemporalni metodološki algoritam racionalne naučne procedure (a što je tradicionalno nastojanje svake metodologije). Ono što je kritičare Kuna najviše negativno uzbudilo, a eksterno motivisane autore pozitivno uzbudilo,²³⁷ jeste to što je Kun nehوتيčno širom otvorio vrata različitim vidovima relativizma: ako postoje drugačije fundamentalne premise različitih društveno-istorijskih zajednica koje, svaka na svoj način generišu sopstvene kriterijume racionalnosti,²³⁸ onda, pri proučavanju drugih kultura, ne smemo iz vida izgubiti to da ti kriterijumi: (a) mogu biti paradigmatiski/kulturno generisani i, u pogledu konkretnog istraživanja, etnocentrično postavljeni – što je strah svake antropološke metodologije koja,

²³⁷ Kako primećuje Galison (2008, 114), „U poznom Hladnom ratu [misli se na metaforično shvaćen Hladni rat koji se vodi između internalista i eksternalista], ‘čistu nauku’ [...] neki su branili kao ideal, neki su je napadali kao nemoguću, dok su drugi zapljuskivali svet elegičnom svetlošću: nauka je nekad bila čista ali to više nije [...]. Oni koji su želeli da denunciraju nauku, razdragano su pozdravili ideju njene ugrađenosti u vreme i prostor – nauka nije ništa do odraz specifičnog položaja. Oni koji su želeli da kažu da je nauka bila svetačka – ali da je izgubila tu svoju čistotu – pozdravili su kontekstualizaciju kao dokaz moralne izopačenosti fizike, hemije, biologije i njenih srodnika“

²³⁸ Nezavisno od toga da li se razmatra priroda racionalnosti ili nečeg drugog, ovo je stanovište koje je nasleđeno iz vremena pokušaja zasnivanja društvenih nauka i leži u osnovi: neokantovskog metodološkog pluralizma, Diltajevog metodološkog pluralizma i Šmolerovog metodološkog holizma. To je isto stanovište koje je u filozofiji jezika dovelo do kritike hempelovskog modela objašnjenja od strane neovitgenštanovski orijentisanih autora i njihovog zalaganja za metodološki pluralizam, i isto stanovište koje leži u epistemološkom i metodološkom programu Sapir-Vorfove hipoteze, etnonauke, strukturalne i interpretativne antropologije (iako, u izvesnoj meri i u funkcionalističkom programu v. npr. Leach 1957, 119–137). Spor se s jedne strane vrti se oko pitanja da li je racionalnost (ili nešto drugo) moguće apriorno pretpostaviti i koristiti kao eksplanans ili ju je potrebno otkriti empirijskim istraživanjem i koristiti kao eksplanandum, dok se kao naličje prethodnog pitanja vrti oko problema primata deduktivno-kauzalnog objašnjenja (koje se oslanja na apriorne opšte pravilnosti koje služe kao osnov eksplanansa) i primata interpretativnog razumevanja (u okviru holističkog, empirijskog istraživačkog programa u kojem kultura funkcioniše kao idiosinkratični eksplanans).

od survavanja ugleda evolucionizma i uspona boasovske antropologije, raspravlja o objektivnosti antropologije, predlažući emske, kontekstualističko-relativističke ili interpretativne i pluralističke strategije u cilju adekvatnog opisivanja, predstavljanja, razumevanja ili objašnjenja tuđih verovanja i praksi (što je problem koji pripada tradicionalnom, internom domenu metodologije);²³⁹ ili (b) pak kriterijumi mogu biti interesno postavljeni – što je tvrdnja kako rane sociologije saznanja, počev od ranog dvadesetovekovnog Manhajmovog „demaskiranja“,²⁴⁰ tako i, od sedamdesetih sve aktuelnije, postokolonijalne teorije, feminističke teorije, poststrukturalizma, dekonstrukcije, politički imputiranih naučnih studija nauke, itd. kojima se postulira da različite apriorističke, racionalističke strategije mogu dovesti do „epistemocida“ (Scholte 1984), skrivajući i perpetuirajući različite oblike moći, subordinacije, itd. (što je tvrdnja koja istovremeno pripada neraskidivo povezanom epistemološkom i socio-političkom i etičkom domenu). Ono što je, dakle, počelo da se posmatra i kao naučno i kao etičko-politički škakljivo pitanje jeste pitanje odnosa između racionalnosti i istine: da li ćemo istinu tražiti u nekoj verziji korespondencijalne teorije istine (nešto je istinito u odnosu na svet, nezavisno od stajne tačke posmatranja, bilo da se pod njom podrazumeva društvena, istorijska,

²³⁹ Ono što dovodi do problema vernog „opisivanja“ i „predstavljanja jeste, pod uticajem tradicionalnih problema iz sfere metodologije pomešanih s političkim pitanjima predstavljanja, u postmodernizmu najeksplicitnije i sistematičnije elaborirano dovodenje u sumnju „modernog, naučnog karaktera discipline, čiji je osnovni cilj bio da, pošto jednim tekstom, kao rezultatom istraživanja, predstavi stvarnost drugačiju od ‘naše’, analizira i objasni racionalnost kulturnih, socijalnih, ekonomskih, političkih, srodničkih ili religijskih uverenja, postupanja i tema, u ‘drugačijim kulturama’ ili ‘našoj’“ (Milenković 2007, 116).

²⁴⁰ Na primer, „preokret načina mišljenja koji ne teži tome da pobija, negira ili dovodi u sumnju izvesne ideje, već da ih pre svega dezintegriše, i to na takav način da se u isto vreme dezintegriše i ceo pogled na svet jednog društvenog sloja. Na ovom mestu mora se napraviti fenomenološka distinkcija između ‘poricanja istinitosti’ neke ideje i ‘utvrđivanja funkcije’ koju ona vrši. Kada poričem istinitost neke ideje, ja još uvek pretpostavljam da je ona ‘teza’ i stajem na iste teorijske osnove...pomoću kojih je ta teza konstituisana. Kada dovodim neku ideju u sumnju, ja još

uvek mislim u istom kategorijalnom okviru unutar koga ova ideja postoji. Ali kada čak ni ne postavljam pitanje...da li je ono što se tom idejom tvrdi istinito, već je umesto toga razmatram pomoću ekstra-teorijskih funkcija kojima se ona služi, tada, i samo tada, ja postizem ‘demaskiranje’ koje u stvari *ne predstavlja ni teorijsko opovrgavanje ni destrukciju praktične efikasnosti tih ideja* (Mannheim, 1959[1925], 140; kurziv moj). Ono što će „braniocima nauke“ zasmetati jeste epistemološki ekvivalent, i pre svega društvene implikacije ideje da se poricanje istinitosti neke tvrdnje može sprovoditi samo u njoj stvojsvenom okviru (a ne nekom, pretpostavljeno, univerzalnom), da demaskiranje nije ni teorijsko opovrgavanje a ni destrukcija, već da stanovište mora biti ekstrateorijsko. Isto je smatrao i Vinč onda kad je zahuktao debatu o racionalnosti tvrdnjom da su istina i stvarnost svojstvo konteksta, te da je nemoguće iz pozicije jednih konceptualnih kategorija ili „oblika života“ suditi o istinitosti drugog. Što je stanovište koje je direktno nasledeno od Vitgenštajna i koje će se žutro kritikovati u filozofiji, i koje će „branioci nauke“ (pre svega zbog implikacija moralnog relativizma) kritikovati kao nenaučnu i društveno neodgovornu antropologiju. Verujem da ideja slična Manhajmovoj i Vinčovoj leži u temelju ranog boasovskog kulturnog relativizma kao alata za normiranje istraživanja i postizanje objektivnosti (shvaćene kao distanciranost, izmeštenost i nepristrasnost): da bismo bili objektivni (tj. kako bismo izbegli subjektivnost koja nastaje projektovanjem sadržaja sopstvenih okvira na sadržaj nepoznatog empirijskog materijala), nužno je služiti se ekstrateorijskom stajnom tačkom. Iako svi znamo da je to nemoguće, to ne znači da bi trebalo da prestanemo da pokušavamo da, uz pomoć otvorenog, kritičkog dijaloga i autorefleksivnog sagledavanja sopstvenih teorija, težimo što objektivnijem istraživanju.

ideološka, lična, itd. tačka koja bi neutralno ili objektivno mogla odmeriti koja je teorija istinitija) ili kontekstualističke ili konsenzusne istine (istina kao konsenzus naučne ili bilo koje druge društvene/kulturne zajednice), te da li će objektivnost biti shvaćena kao korespondencija ili kao konsenzus (cf. Rorty 1991[1979], 321–330).

Ako realizam i idealizam (ili antirealizam), kao metafizičke pozicije, nisu dokazivi niti opovrgljivi s obzirom na to oruđem jednog možemo kritikovati oruđe za kritiku drugog,²⁴¹ onda se kriterijumi za odabir realizma ili antirealizma moraju tražiti u nečem što nema veze sa racionalnom argumentacijom. Čak i ako se uvaži stanovište da svaka kultura konstruiše stvarnost na sebi svojstven način, i dalje je moguće zadržati se na tradicionalnoj i relativno bezbednoj trasi antropološkog relativizma: na primer, kao što je to slučaj onda kad antropolozi proučavaju etnoeksplicacije i verovanja u npr. veštice za koje zapadna ontologija tvrdi da pripadaju domenu fikcije.²⁴² Što je stav koji je izneo Evans-Pritchard, tvrdeći da veštice, onako kako ih Azande poimaju, ne postoje (Evans-Pritchard 1976[1937], 18). Međutim, stvari se osetno komplikuju onda kad se deskriptivni relativizam, kao metodološko sredstvo ili tehnika za postizanje samerljivosti kultura u kontekstu otkrića, izjednači sa epistemološkim relativizmom u kontekstu opravdanja, a stvarnost ostane vakuumirana u paradigmatički ili kulturno generisan i idiosinkratični kontekst „otkrićopravdanja“. Ako naučnih zajednica, koje se posmatraju kao jedna od mogućih kulturnih zajednica može biti nebrojeno mnogo, onda mogućnosti za konstrukciju ima onoliko koliko ima i kultura – svake sa svojim autoreferencijalnim sistemom verovanja, pravila i načina opravdanja tih pravila i verovanja – kao što je to tvrdio Piter Vinč, napadajući Evans-Pritchardovu izjavu da „veštice ne postoje“ (Winch, 1970[1964], 78-112). Dakle, autorefleksivnim sagledavanjem naučne kulture kao jedne od mogućih kultura, pitanje „stvarnosti“²⁴³, na primer veštica, i kriterijuma za opravdanje i uzemljenje datog verovanja, prebacuje se sa tradicionalnog predmeta proučavanja na teren opravdanja i uzemljenja same antropološke metodologije. Verujem da se pitanje primata realizma ili antirealizma u antropologiji i pitanje šta je „stvarno“ može posmatrati kao sasvim

²⁴¹ Pomenuta tvrdnja nas vraća na to da su realizam i antirealizam *metafizička* stanovišta, i na Tulminovo zapažanje o tome da, kako u društvenim, tako i u prirodnim naukama naučna analiza ili objašnjenje mogu otpočeti tek s određene, prethodno usvojene stajne tačke – koja diktira istraživački opseg i eksplanatorna pitanja – nezavisno od toga da li je data tačka prihvatljiva. U kontekstu antropologije, ovo stanovište nas vraća na rano Sapirovo zapažanje da je „koncept kulture, onakav kakvim barataju kulturni antropolozi, nužno neka vrsta statističke fikcije...Nije koncept kulture taj koji pomalo zavodi na pogrešan trag, već je to metafizički lokus za koji se kultura obično vezuje“ (prema Briggs 2002, 481).

²⁴² Za tvrdnju da „implicitno insistiranje na tome da veza između informanta i antropologa mora biti oblikovana parametrima zapadnog diskursa“, što rezultuje „odbijanjem da se veruje“, a koje se čita kao „hegemonijski čin“ v. Ewing (1994).

²⁴³ Ako smo, naravno, uopšte skloni postavljanju pitanja date vrste.

irelevantno, sledeći dobro oprobano Mertonovu formulu da nas, kao društvene naučnike, zapravo i *ne* zanima da li neki ritual *stvano* priziva kišu, budući da je to posao za metereologa (v. Merton 1998, 160-167). Dakle, cilj antropologije ne vidim kao otkrivanje Istine, već kao proučavanje toga ko, kad i zašto veruje da je nešto istinito (ili zašto veruje u nešto za šta antropolog smatra da je neistinito). Pitanja ovog tipa postaju relevantna onda kad se antropologija shvati kao globalno prosvetiteljstvo (cf. Let 2001) ili onda kad antropološki uvidi izlaze iz sfere znanja o različitim kulturama ili ljudskoj različitosti i kad pokušaju da se, kao „objektivni“, iskoriste u svrhe krojenja praktične društvene politike i onda kad znanje prestaje da bude sebi cilj i postaje znanje čiji se kvalitet i težina odmeravaju u odnosu na praktičnu primenu i korisnost. Čini se da se pitanja „stvarnosti“ i „istine“ postavljaju uglavnom kao vrsta alarma koji oglašava opasnost od idealizma i relativizma, od potencijalne nesamerljivosti koje oni sobom nose, kao i od eventualnih posledica anarhije društvenih vrednosti, kao briga koja nekako uvek pronađe svoj put u (nominalno) metodološke rasprave. Moje stanovište čini uverenje da dodatni problem u kontekstu rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije leži u tome što se on javlja u nebrojeno mnogo različitih, međusobno svezanih odela koji često završavaju u metafizici, dok se implikacije zauzimanja jednog ili drugog stanovišta čitaju kao da imaju direktne – empirijski opažljive, društveno relevantne i, u ljudskom smislu egzistencijalne – posledice. Što je i jedna od osnovnih pretpostavki ovog rada – da se eksplanatorni kapacitet može iskoristiti kao tačka provere toga da li je teorijske (ili metafizičke) strukture uopšte moguće razdvojiti od metodoloških struktura, te da li je teorijsko-metodološke strukture moguće razdvojiti od socio-političkih i etičkih okvira. Ono što se raspravlja kao pitanje najtešnje povezano s naučnim statusom i eksplanatornim kapacitetom discipline – jeste metafizičko, socio-političko i etičko pitanje koje se raspravlja kao metodološko pitanje.

I, gde nestade stvarnost? Stopila se s konceptualnom shemom. Gde je fundacionalizam? Podvukao se pod dno konceptualne sheme. Kako je to tvrdio I. Hacking, proporcionalno broju povećanja sistema predstavljanja svojstvenih konceptualnoj shemi, postajemo skeptici i stvaramo ideju razlike između privida i stvarnosti. Kako zaključuje Hacking, „Realizam i antirealizam nisu moguće doktrine dok nema kriterijuma procenu toga da li su unutrašnje konstitucije stvari onakve kakvim ih predstavljamo“ (Hacking 1983, 142). Pritom, „nove teorije su nova predstavljanja. One predstavljaju na različite načine pa imamo nove vidove stvarnosti [...] Čim predstave počnu da se takmiče, moramo se zapitati šta je stvarno. Antirealizam nema nikakvog smisla onda kad na raspolaganju stoji samo jedna predstava“ (*ibid.* 132). Kako zaključuju komentatori istorije antropološke

metodologije kad su raspavljali sličnost između antropoloških i Kunovih stanovišta, „Čini se da se mogućnost da se pretpostavke koje leže iza *našeg* fenomenalnog sveta ‘vide’, umesto što se ‘kroz njih gleda’, pojavljuje samo tokom ili nakon sretanja sa tuđim razumevanjem“ (Tresch 2001, 312). U ekstremnom čitanju Kuna, ne postoji kriterijum pomoću kog bi bilo moguće odlučiti koja predstava stvarnosti jeste ujedno i ona stvarnosti najvernija. Predstave biraju društveni pritisci (Hacking 1983, 132). Dakle, radikalna čitanja Kuna dovode do poimanja racionalnosti kao zatvorene, autoreferencijalne i potpuno paradigmatički generisane, što istovremeno sobom nosi potencijal nesamerljivosti i antirealizma, budući da, u „različitim svetovima“ u kojima mogu živeti naučnici, jedan te isti objekat može biti patka ili zec. U slučaju antropologije, pod metodološko-epistemološko-metafizičkom lupom našli su se svetovi u kojima žive etnograf i, na primer, Hopi informanti, budući da je „činjenica da je ‘realni svet’ u velikoj meri nesvesno izgrađen na jezičkim običajima određene grupe...Mi vidimo i čujemo i na drugi način doživljavamo onako kako to činimo u ogromnoj meri baš zato što jezički običaji društva stvaraju predispozicije za izvesne interpretacije“ (prema Vorf 1979[1956]).²⁴⁴ Iako je ovo stanovište antropologiji poznato bar od Herskovića i Sapira, u filozofiju nauke glasnije stiže zahvaljujući eksternalistički orijentisanoj filozofiji nauke koja naučnike sve više posmatra kao pripadnike različitih kultura (cf. Sinđelić 2010), dok se u antropologiju kao bumerang vraća od sedamdesetih godina XX veka kad, spojem internih i eksternih faktora, kada objašnjenje i razumevanje (ili njihova legitimnost/validost, ili „istina“ koju generišu) počinju da se čitaju kao pisanje ili opisivanje Drugog onakvog „kakav jeste“ ili kad se problematizuje pitanje „mimizisa“ „tuđe stvarnosti“ (v. Milenković 2007, 67–127). Poperov realizam je izbledeo, a njegov konvencionalizam je dodatno konvencionalizovan. Utoliko, ne čudi da je, na primer, P. Rabinov smatrao da je „Rorti radikalizovao Tomasa

²⁴⁴ Pritom, „Mnoge primitivne zajednice koje još nisu dostigle pismenost ali koje su daleko od toga da idu ispod nivoa racionalnosti, mogu da pokažu funkcionisanje ljudskog uma na višem i kompleksnijem nivou nego među civilizovanim ljudima. Neće biti da je civilizacija sinonim za racionalnost. Ova primitivna plemena možda prosto nisu imala filozofe jer njihovo postojanje može da zavisi od ekonomskog prosperiteta. Ili možda suviše racionalnosti može da izneveri svoju svrhu ili da pobudi neki snažan kompenzatorski princip. Ovo su sve u suštini antropološka pitanja kojima bi se na ispravniji način moglo prići putem povezivanja etnologije i psihološke lingvistike [...] Ono što treba jasno da uvide antropolozi, koji možda uveliko gledaju na lingvistiku samo kao na visoko specijalizovanu i dosadno stručnu mišlju rupu u nekom zabačenom uglu antropološke radionice jeste to da je lingvistika u suštini potraga za ZNAČENJEM. Spoljnom posmatraču može se učiniti da je ona odveć zaokupljena beleženjem cepidlačkih razlika u glasovima, izvodenjem fonetske gimnastike i pisanjem zapetljanih gramatika koje čitaju samo gramatičari. Ali prosta istina je to da je njen prvi zadatak da osvetli gust mrak koji obavija jezik, a time i veliki deo mišljenja, kulture i pogleda na svet date zajednice [...] Istraživač kulture treba da neguje idealnu sliku lingvistike kao heurističkog pristupa problemima psihologije koje je možda do sad izbegavao – kao mikroskopa koji će mu, kad se valjano naoštri, pokazati PRAVE OBLIKE sila koje su do tog momenta bile za njega samo nedokučiva praznina nevidljive i bestelesne misli“ Vorf 1979[1956]).

Kuna, prikazujući našu opsesiju epistemologijom, kao slučajno, ali nadasve sterilno, (s)kretanje zapadne kulture. 'Želja za teorijom saznanja jeste želja za ograničenjima – želja za pronalaženjem sigurnog 'temelja' za koji se neko može držati, za okvirima izvan kojih niko ne može zalutati, za objektima koji se nameću sami, za predstavama kojima se nije moguće protiviti'" (Rabinow 1996, 28).²⁴⁵ Što je bila polazna osnova Rabinovljevog shvatanja da svem znanju i svim sistemima svih ideja na svim mestima u svakoj istorijskoj tački nedostaje temelj (*ibid.* 136). Što je, istini za volju, u osnovi ista misao koja je gonila Popera da ustanovi racionalnost „bez utemeljenja“, s tim da je u Rortijevoj i Rabinovljevoj derivaciji ove ideje (bar na deklarativnom nivou), „stvarnost“ dodatno skliznula u konsenzus, odaljivši se još jedan stepenik dalje od „stvarnosti“. Međutim, čini mi se da se još jednom iznova nameće pitanje – šta su ciljevi discipline? Da li antropologija treba da *prončava* (potencijalno na drugačijim „čvrstim temeljima“ ustrojen) konsenzus ili da ga (u odnosu na ono što smatra „čvrstim temeljem“) *nameće*, na taj način potencijalno blokirajući razumevanje toga šta je uopšte konsezus, zašto njemu težimo ili ne težimo, ko to čini i kojim sredstvima, a u odnosu na koje ciljeve?

Kun je, prilikom osvetljavanja mehanizama socijalizacije naučnika u „disciplinarne matrice“ ili „metafizičke paradigme“, verovao da „mi postuliramo postojanje podsticaja kako bismo objasnili naša opažanja sveta, a postuliramo ih da bismo izbegli pojedinačni i grupni solipsizam“ (Kun 1974[1962], 260). Međutim, ono što će zabrinuti kako Kunove kritičare, tako i one koji u antropologiji kritikuju „neoidealističke“, „vitgenštajnovske“, „semiotičke“ i sl. pristupe, jesu (navodno) antinaučne i društveno desktruktivne (v. npr. Wilson 2004; cf. Aunger 1999) implikacije potencijalnog antirealizma: solipsizam, koji je Kun isprva i nastojao da izbegne. Kunove kritičare, podjednako koliko i kritičare navodnih antinaučnih stremljenja u antropologiji, zabrinula je upravo pretnja od „pesimističnog čitanja Kanta“ tj. cementiranja svake (naučne) kulture u sopstvene okvire. „Istinitosna vrednost iskaza interpretativiste ili fikcionaliste uvek mora biti sumnjiva upravo zbog njegovih tvrdnji o prirodi objektivne stvarnosti [...] Njihov program pre rastače razumevanje umesto što ga proširuje. Poricanjem mogućnosti zajedničkog znanja, čini opskurnim umesto što pojašnjava. Ohrabruje cvetanje etnocentrizma umesto što ga ograničava i stoga je regresivan“ (Appell 1989, 197-198). Stvarnost na koje se odnose ili koje pretenduju da opišu, razumeju ili objasne kulturno prozvedeni parametri je svačija i ničija. Jednostavno govoreći, koliko je kulturâ, toliko je i naukâ, koliko je nauka toliko je

²⁴⁵ O interdisciplinarnim afinitetima postmoderne antropologije, v. više u Milenković (2009).

njima svojstvenih tipova objašnjenja (cf. Nuckolls 1993), toliko i antropologijâ i toliko antropologijâ antropologijâ, što je stanovište koje će se naći na meti neumorne kritike racionalistički orijentisanih autora koji su se zalagali za jedinstvo nauke tj. za metodološki monizam i koji su, kao „revolucionarni aktivisti“ nastojali da odbrane „optimistično-kantovsku“ ideju da postoji jedna nauka sveta (koja je univerzalna, koja se oslanja na nešto „stvarno“ ili na temelju „stvarnog“ opravdava itd.), a boreći se protiv navodno antinaučno, kontraprosvetiteljski orijentisanih autora koji, iz racionalističke perspektive, krnje čast, trombolje eksplanatorni kapacitet i ugrožavaju društvenu relevantnost i odgovornost discipline.

7.3. Pokušaj bega iz hronosinklastičkog infundibuluma²⁴⁶

Kulturni relativizam nije nimalo nova doktrina. Antropolozi su nam propovedali kulturni relativizam od kad je antropologa [...] Kad nam neki antropolog propoveda kulturni relativizam, on uglavnom navodi prakse i verovanja egzotičnih naroda koje su nam isprva delovale iracionalno ili odbojno ili jedno i drugo, težeći da pokaže da oni u stvari podržavaju blagostanje ili društvenu koheziju. Ukratko, on prikazuje (u meri u kojoj je njegov primer razuman) da ono što se u našem društvu smatra pogrešnim ili iracionalnim, može zapravo biti razumno i ispravno u svetlu različitih prirodnih i društvenih okolnosti.

Naravno, antropolozi često izvlače pogrešan zaključak iz sopstvenih primera (a neki od ovih primera mnogo su manje jasni nego što to antropolog misli). Antropolog će veoma često reći „sve je relativno“, smatrajući da ne postoji stvarna činjenica u odnosu na koju se odmerava to šta je uopšte ispravno ili pogrešno [...] Motiv je vrlo često politički; da nas uvere da prestanemo da uništavamo primitivne kulture, napadajući naše uverenje o superiornoj racionalnosti i moralnosti. Nažalost, argument ove vrste je vrlo konfuzan. Antropološki primeri (onda kad su dobri) prikazuju da dobro i loše, na primer, jesu relativni u odnosu na okolnosti, a ne prikazuju da uopšte ne postoji dobro i loše, čak i u određenim okolnostima. Njegov argument protiv kulturnog imperijalizma se svodi na sledeće: druge kulture nisu objektivno gore od naše (jer, prema njegovom mišljenju, ne postoji nešto poput objektivno boljeg ili lošijeg); stoga, oni su podjednako dobri kao i naši; stoga, prestanimo da ih uništavamo.

H. Patnam (Putnam 1981, 161)

Ono što je u ovom radu bilo relevantno rasvetliti jesu pitanja koja figuriraju kao jedna od centralnih pitanja rasprave o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije. U pitanju je čitav niz tesno isprepletanih pitanja: (1) u odnosu na koju sliku nauke se teži normiranju antropološke metodologije; (2) na koji način antropolozi

²⁴⁶ Hronosinklastički infundibulum (eng. chrono-synclastic infundibulum) jeste fenomen iz naučnofantastičnog romana Kurta Vonegata *The Sirens of Titan* (1959). Na putu između Marsa i Zemlje se može upasti u hronosinklastički infundibulum, tj. ona mesta gde se sve različite vrste istine spajaju i čije bi detaljnije objašnjenje uvredilo stručnjaka, a zbunilo laika. Budući da je svemir nepojmljivo veliki, moguće ga je posmatrati na nebrojeno mnogo načina, ali je svaki ispravan jer ljudi širom kosmosa ne mogu da komuniciraju jedni s drugima, a samim tim ni da uđu u razumnu raspravu. U tom smislu, to je mesto u kojem koegzistiraju različiti načini da se bude u pravu.

konceptualizuju kulturu (da li se ona posmatra kao eksplanans ili eksplanandum, tj. kao cilj ili kao sredstvo istraživanja; da li se relativizam postavlja kao rešenje problema ili kao problem koji treba rešiti, itd.); (3) pitanje kako se poima odnos između pojedinačnog i opšteg i na koji način je moguće postići objektivnost istraživanja (da li objašnjavati putem pretpostavljenih zakona ili putem lokalnog, semantičkog razumevanja; kako konceptualizovati odnos između objektivnosti i subjektivnosti; etskog i emskog, itd.); te (4) pitanje istine, racionalnosti i stvarnosti etnografskih rezultata i mesta kulturnog relativizma kao preporučenog metodološkog sredstva u kontekstu otkrića, a u svetlu (a) rasprave o problematičnom statusu istinitosti i stvarnosti koje počinje sve intenzivnije da se raspravlja u kontekstu rasprave o „stvarnosti“ koje nastoje da opišu ili objasne kognitivna, strukturalna i interpretativna antropologija i rasprave oko njihovog naučnog statusa, te potonjeg – u velikoj meri eksterno motivisanog – problema pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih; (b) opisa stvarne naučne prakse koji stiže iz postpozitivističke filozofije nauke i (c) krupnih promena u geopolitičkoj strukturi sveta od druge polovine XX veka i multikulturalizacije (slike) nauke. Sinergija ovih internih i eksternih faktora dovodi do (odbrane i kritike) ideje da je „sva nauka etnonauka“, čime su nužno postavljena pitanja karaktera naučnih tehnika u kontekstu otkrića (*kako* razumeti tuđa verovanja i prakse?) i metoda u kontekstu opravdanja (kako proveriti validnost etnografskih rezultata?),²⁴⁷ te implikacija koja (eventualno) slede iz relativističkog (i antirealističkog?) slepljivanja konteksta otkrića i konteksta opravdanja. Kad metodološki monista M. Spajro nastoji da ukaže na posledice epistemološkog relativizma, on pokušava da razjasni to da tekuća intelektualna kontroverza u antropologiji proizilazi iz „brkanja kulturnog relativizma sa kulturnom varijabilnošću“ te da korene vuče iz nelegitimnog „poistovećivanja deskriptivnog, normativnog i konceptualnog relativizma“ (Spiro 1986, 259). Ovakva stanovišta podjednako su prisutna u opštoj metodologiji društveno-humanističkih nauka i filozofiji nauke, budući da, na ovakve i slične prigovore, metodološki pluralista/anarhista P. Fajerabend odgovara da kritičari relativizma brkaju kulturni relativizam sa antinaučnim napadom na nauku: „*ne postoji sukob između naučne prakse i kulturnog pluralizma*. Sukob nastaje samo onda kad rezultati, koji se mogu posmatrati kao lokalni i preliminarni, i metodi koji mogu biti interpretirani kao pravila palca a da se time pritom ne načine nenaučnim, ostanu zamrznuti i bivaju pretvoreni u meru svega ostalog – to jest, *kad se dobra nauka načini lošom*“

²⁴⁷ Što nije pitanje koje muči isključivo antropologiju već pitanje dinosaurus koje je, mahom prikazujući se kroz distinkciju objašnjenje/razumevanje, otvoreno u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, do danas ostajući lišeno konsenzusa (v. npr. Apel 1984; cf. Von Wright 1975[1971]).

(Feyerabend 1987, 38; kurziv moj). Fajerabend prigovara upravo ono što su tokom istorije teorijsko-metodoloških sporova u društveno-humanističkim naukama pluralisti prigovarali monistima – dobra (društveno-humanistička) nauka postaje loša nauka onda kad se apriorne pretpostavke proglase za opšte i tako učine neempirijskim (i, istini za volju, neopovrgljivim isto koliko i „nenaučne“ interpretacije). On prigovara kritičarima relativizma isto ono što su pluralisti u antropologiji prigovarali monistima u antropologiji: kulturni pluralizam treba opisati, proučavati i razumeti (cf. Geertz 1984). To da li nešto treba da se proglasi „merom svih stvari“ je, iz perspektive antropološke metodologije, sasvim irelevantno: „Mi uglavnom ne tragamo za ultimativnom istinom nego nastojimo da razumemo svetove koje nastanjuju ljudska bića, koja mogu imati kulture potpuno drugačije od naše. Kulturni relativizam, pre svega onda kad se sprovodi terensko istraživanje, jeste neophodno sredstvo. Ako se nadamo da ćemo razumevanju zašto se ljudi ponašaju kako se ponašaju, moramo shvatiti kako veruju da je svet ustrojen. Sa svojim informantima se ne moramo složiti, niti se moramo uzdržavati od suda o njihovoj moralnosti. Ali *u svojstvu (društvenih)* naučnika, naš posao nije da donosimo takve sudove; naprotiv, posao nam je da pokušamo da razumemo njihovo razumevanje. U tom smislu, antropolozima kulturni relativizam podrazumeva vid objektivnosti, u pokušaju da što bolje objektivno razumemo tuđu subjektivnost“ (Feinberg 2007, 782).

Kada metodološki monisti Džarvi i Spajro napadaju ideju koja (navodno) sledi iz kulturnog relativizma, ideju da je „sva nauka etnonauka“ ili „*etnologika* ili *sociologika*“ (Spiro 1986, 261), oni kritikuju (navodnu) posledicu relativističkih stanovišta sa kojih se tvrdi da ne postoji jedinstvena i jedna nauka sveta već postoje „jevrejska fizika, azandska fizika ili kineska fizika“ (Jarvie 1984, 747-748). S jedne strane, Džarvi ističe da nas relativizam „ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti razoružarava, dehumanizuje i ostavlja nesposobnim da ulazimo u komunikativnu interakciju; tj. onesposobljava nas da kritikujemo kroskulturno, krossubkulturno, krosindividualno; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostora za kritiku. Drugim rečima, *iza relativizma vreba nihilizam*“ (Jarvie 1983, 45). S druge strane, metodološki pluralista Gerc, odgovara da relativizam – koji živi od imaginacije njegovih kritičara – ne vodi posledicama koje mu se pripisuju. „Moralne i intelektualne posledice, za koje se obično pretpostavlja da proističu iz relativizma – subjektivizam, nihilizam, nekoherentnost, makijavelizam, etički idiotizam, estetsko slepilo i tako dalje – zapravo, ne proističu iz njega, tako da su obećane nagrade za izbavljenje iz

njegovih kandži, uglavnom vezane sa pasterizovano znanje, zapravo iluzorne“ (Gerc 2007[1984], 58).²⁴⁸

U čemu je stvar? Ono što kritičarima relativizma najviše smeta jeste izjednačavanje kulturnog relativizma u kontekstu otkrića sa metodom u kontekstu opravdanja, na tragu „pesimističnog čitanja Kanta“ i ideje da je sva nauka etnonauka, svaka sa svojim autoreferencijalnim tj. cirkularnim sistemom verovanja i kriterijuma/pravila opravdanja tih verovanja. Upravo ovo stanovište jeste i srž debate o racionalnosti. Indikativno je, u svetlu osnovnih pretpostavki disertacije, to da jedan filozofski problem – kakav se nalazi pod lupom debati o racionalnosti – u antropologiji dobija posebno izražen oblik. Ono što komplikuje raspravu jeste to što je filozofski problem u samoj filozofiji (nauke i jezika) predmet nerešenog spora, dok ga antropologija nesvesno usvaja, posmatrajući ga kao inherentan sopstvenoj disciplini i čitajući ga kroz prizmu spora o svom eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu. Kad se filozofskim čvorovima pridodaju i eksterni pritisci – čitani mahom kao pisanje, opisivanje, konstruisanje ili izmišljanje „stvarnosti“ generisane etnografskim monografijama a pod teretom, u glavama antropologa, nikad spranog kolonijalnog greha – ne čudi da spor o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije nije rešiv jednostavnim potezom četkice nekog metodološkog algoritma.

Kritičarima relativizma, dakle, smetaju: (1) relativističke tendencije koje racionalisti percipiraju kao antinaučno stremljenje discipline, a koje (navodno) dovode do atrofiranosti antropološkog eksplanatornog aparata (u metodološkom registru) i (2) nedopustive socio-političke i etičke posledice relativizma (u socio-političkom i etičkom domenu). Kada Džarvi, Gelner i Spajro – koji se predstavljaju kao „branioci nauke“ i poslednji stub na liniji odbrane od pošasti koje relativizam za sobom nehotično vucara – oni kritikuju ideju da je

²⁴⁸ Iako relativista navodno nastoji da porekne sve standarde kao „objektivne“, odbacujući stanovište da postoji ijedan univerzalni princip koji je svima zajednički, ipak, on kaže da svi pojedinci *jesu* pod istom obavezom: da rade ono što se slaže s tradicijom datog društva. Utoliko, relativizam u ovom smislu se može posmatrati i kao kontekstualno osetljivi objektivizam (Knorrp 1998), što je pozicija koja je epistemološki ekvivalentna ničeovskom perspektivizmu. Slično je tvrdio i Fajerabend: „Relativista koji zaslužuje svoje ime, neće se uzdržavati od tvrdnji o prirodi stvarnosti, istine i znanja, umesto toga se držeći specifičnosti. On može, što često i radi, uopštiti svoje uvide, ali ne smatrajući da tad ima principe koji su po svojoj *prirodi* korisni, prihvatljivi, i što je najvažnije, koji su važeći za sve. Raspravljajući sa objektivistima, on, naravno, može korisiti objektivističke metode i pretpostavke; međutim, njihova svrha neće biti ustanovljivanje opštevažećih istina (o pojedinačnostima i opštostima) nego sramoćenje protivnika – on samo pokušava da porazi objektivistu njegovim sopstvenim oružjem. Relativistički argumenti su uvek *ad hominem*; njihova lepota krije se u tome što ih ti *homines*, zarad intelektualnog poštenja, moraju razmotriti i, ako su dobri (u njihovom smislu), prihvatiti kao ‘objektivno valjane’“ (Feyerabend 1987, 78; kurziv moj). Ovo je upravo bila strategija boasovskog „ironičnog scijentizma“ u kom je antropologija ispunjavala svoju funkciju kulturne kritike zasnovane na realizmu (cf. Milenković 2013). Utoliko, Fajerabend je smatrao da su i „objektivizam i relativizam himere [...] Antropološki relativizam je rezultat rigorozno objektivnog metoda kojim se nastoje izbeći dvosmislenosti i kontradikcije“ (*ibid.* vi-vii).

„sva nauka etnonauka“, koristeći se arsenalom kritike upućenom kontraprosvetiteljskom nasleđu. Naime, koristeći se kritikom konceptualnog/epistemološkog relativizma – smatrajući da on vodi nemogućnosti interkulturalnog razumevanja i učenja na greškama i nesagledivim posledicama koje to stanovište može otvoriti, čime se problemi koji pripadaju sferi metodoloških rasprava (npr. razumevanje Drugih i provera validnosti datog razumevanja) stapaju s problemima koji pripadaju eksternom domenu.²⁴⁹ Dakle, oni veruju da je s vodom iz korita bačeno i dete i da je revolucija pojela svoju decu. Relativizam je ustanovljen kao plemenita doktrina koja (uspostavljena kao reakcija na navodno dogmatični objektivizam i antirelativizam zapadne kulture, v. npr. Buchowski 1994) nastoji da obezbedi poštovanje tuđih kultura, verovanja, ideja, praksi, itd. tj. na ovaj način određen relativizam vidi se kao lek protiv dogmatizma, zatvorenosti uma, provincijalizma, etnocentrizma, itd.. Međutim, postavlja se pitanje gde povući granicu (cf. Lukes 1974)? „Kao što tolerantno društvo ne može tolerisati ubicu, tako ni tolerantni antropolog ne može tolerisati društvo koje obezglavljuje i jede antropologe (Jarvie 1983, 53).²⁵⁰ Dakle, relativizam, smatraju racionalisti, svojom preopsežnom tolerancijom i liberalnim idejama, u eksplanans upijajući „previše konteksta“, može biti kontraindikovan (cf. Gellner 1970), hrleći tako u zagrljaj solipsizmu, koji, pak, uzrokuje nemoralnost, parališući mogućnost razumevanja uzroka neprihvatljivih društvenih pojava ili oblika ponašanja, te njihovu objektivnu kritiku. Racionaliste, dakle, sekira kontraindikovanost relativizma, koji – od kulturnog relativizma boasovske antropologije koji u kontekstu otkrića služi kao (naučno) sredstvo postizanja samerljivosti kultura – postaje pokriće kojim se, u kontekstu opravdanja, iz perspektive

²⁴⁹ O nepodudaranju deskriptivnog, kognitivnog i moralnog relativizma, v. Milenković (2010, 29-52).

²⁵⁰ Ovaj problem takođe daleko od toga da se može posmatrati kao nov ili kao problem koji stiže kao posledica „nenaučnih“ pristupa koji cvetaju navodno pre svega od Gercove antinaučne antropologije. Tako, na primer, 1944. godine, Klakon je pisao „Koncept kulture, kao i bilo koja drugi korpus znanja, može biti zloupotrebljen i krivo interpretiran. Neki se pribojavaju da će princip kulturne relativnosti oslabiti moralnost. ‘Ako Bugabuga to rade, zašto ne možemo i mi? Ionako je sve relativno’. Ali ovo je upravo ono što kulturna relativnost *ne* znači. Princip kulturne relativnosti ne znači da, pošto članovima nekog divljeg plemena dozvoljeno da se ponašaju na određeni način, ta činjenica svim zajednicama pruža intelektualno pokriće za takvo ponašanje. Naprotiv, kulturna relativnost znači da se o prikladnosti bilo kog pozitivnog ili negativnog običaja mora suditi u svetlu toga kako se ove navike slažu sa ostalim navikama grupe.“ (Kluchkon 1949). Ovakav pristup zajednički je boasovskoj antropologiji, pa tako, na primer, i R. Louvi tvrdi da „Moderna naučna procedura podrazumeva uzdržavanje od *svih* subjektivnih izjava. Antropolog kao pojedinac ne može a da ne reaguje na strane pojave u skladu sa sopstvenim nacionalnim ili individualnim normama. Kao naučnik, međutim, on isključivo beleži kanibalizam ili čedomorstvo i, ako je to moguće, ove običaje objašnjava“ (prema Feinberg 2007, 782-783). Boasovce je, naravno, moguće teretiti za nedoslednost. Na primer, „oni su smatrali da su moralni standardi istorijski uslovljeni, isto kao što su to i izgled grnčarije ili narodne priče – kao sva kulturna obeležja, vrednosti se razlikuju od društva do društva i stoga nije opravdano da donosimo interkulturalne sudove. Ali, s druge strane, boasovci su radili upravo ono što su tvrdili da ne treba raditi, a to je da sprovođenje univerzalnih moralnih standarda. To je bio standard tolerancije kojim se nalaže da ne treba da sudimo o kulturnoj različitosti; trebalo bi da dozvolimo ljudima da žive onako kako odaberu.“ (Hatch 1997, 376).

„revolucionarnih kantovaca“, brani (antinaučna) ideja nesamerljivosti kultura i (moralno nedopustiva) nemogućnost interkulturalnog razumevanja ili kritike u društvenoj sferi.²⁵¹ Relativizam, prema njihovom mišljenju, stoga vodi u solipsizam, nihilizam, netolerantnost, neliberalnost, dogmatizam ili neorasizam sa katastrofalnim socio-političkim i etičkim posledicama. Stoga ne čudi da je jedan filozof, živo razmatrajući (s pozitivnim predznakom) kulturni relativizam, rekao „kulturni relativizam [...] nije o konceptima (iako mnoge njegove moderne verzije jesu konceptualne verzije) nego o ljudskim odnosima. On razmatra probleme koji nastaju kad se drugačije kulture, ili kad se pojedinci s drugačijim navikama i ukusima, nađu u sukobu“ (Feyerabend 1987, 84).

(1) Jedna linija kritike relativizma oslanja se na *logičko-epistemološku strategiju* koja je već dobro oprobana u opštoj metodologiji, filozofiji nauke i u analitičkoj filozofiji (Dixon 1977; Davidson 1974; Putnam 1981; Njutn Smit 2002):²⁵² relativizam je samopobijajuć i služi kao kontraprimer samom sebi. Reći da je istina kulturno relativan pojam ne samo da je univerzalni sud koji pobija parcijalnost kao osnovno uporište relativizma, već je u pitanju i istina relativna u odnosu na kontekst koji datu istinu proizvodi. Reći da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni, dakle, jeste stanovište koje negira kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz kojih dato objašnjenje crpi svoju snagu. U tom smislu, „ako je kontekstualizam istinit, onda ne možemo biti u stanju da sudimo o istini kontekstualizma jer je sve relativno u odnosu na kontekst“ (Jarvie 1967, 228). Stoga, ako tvrdimo – kako to racionalisti smatraju da relativisti tvrde – da kulturno poreklo nauke podriva autoritet naučne analize, zašto ne bismo tvrdili i da, na primer, kulturno poreklo interpretativne antropologije ne podriva *njen* autoritet (Lett 1991, 315-316; cf. Nutini 1971; Spiro 1996)?

(2) *Metodološka* linija kritike relativizma uporište nalazi u određenoj *slici nauke* u odnosu na koju racionalisti smatraju da bi antropologiju – kako bi ona zadržala svoj naučni status koji relativisti prete da ugroze – trebalo normirati, kao i u odnosu na stanovište o tome da li je *kultura* teorijski posmatrana kao eksplanandum ili kao eksplanans. Postoje tendencije da se, „pre svega zbog toga što tekuća struja mišljenja teče nasuprot naučnim pristupima“, realizam posmatra kao zalog naučnosti, kao onaj koji nudi „definiciju kulture koja je operacionalno i konceptualno jasnija od kulture shvaćene kao zajedničko znanje ili

²⁵¹ Na primer, „Od tridesetih je naglasak stavljen na kulturne celine. Kulturni relativizam je trebalo da iskupi etnocentrizam ali su njegove centralne sile kulturu načinile nečim iz čega bekstvo nije moguće“ (Knorpp 1998).

²⁵² Sve tvrdnje, koje sam pokušala da formalizujem po tačkama, zapravo jesu veštačko odvajanje problema u analitičke svrhe, budući da sve čine klupko tesno isprepletenih tvrdnji.

norma“. Realizam je branjen u odnosu na sliku nauke u kojoj se kauzalno objašnjenje posmatra kao jedino validno objašnjenje: „Realizam se interesuje za to kako se kultura uči, i kako se, jednom naučena, prenosi među pojedincima [...] Budući da [u nenaučnim pristupima] dobijamo nekompletne informacije o *uzrocima i posledicama*, ovi polu-iskazi su skladni s nizom interpretacija umesto sa jednim, precizno određenim referentnom“ (Aunger 1999, 98-99; kurziv moj). Kada Spajro kritikuje relativizam, on tvrdi da emske strategije, koje cvetaju od šezdesetih godina, postuliraju da su „kulture nesamerljive i da je sva nauka etnonauka [vodeći] pogrešnom stanovištu o naučnom objašnjenju. Objašnjenja su zasnovana na opštim teorijama, *kauzalnim zakonima*. Kulturni pluralizam sprečava ustanovljavanje klasa i tipova bez činjenja štete ‘partikularnosti’ svake kulture“, te „epistemološki relativizam ugrožava validnost *naučnih*, to jest, univerzalističko-eksplanatornih teorija kulturne različitosti“ (Spiro 1986, 263-265; cf. Spiro 1996). Spajro i Onger, dakle, pod validnim naučnim objašnjenjem posmatraju objašnjenje koje se temelji na Hempelovom hipotetičko-deduktivnom modelu objašnjenja, čija je sama validnost upitna i funkcioniše i sama kao spor oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa discipline (ali i širih društveno-humanističkih nauka). Na temelju ovog tipa objašnjenja, Spajro istim udarcem nastoji da delegitimiše validnost na drugačijim slikama nauke izgrađenih objašnjenja. Spajro tvrdi da „naučne generalizacije tvrde da gde god i kad god se neka pojava ili događaj dešavaju, njihovo pojavljivanje sledi sistematičan – to jest, *predvidljiv* – odnos s nekim drugim objektom ili pojavom (*ibid.* 270; kurziv moj). O tome koliko se predviđanja mogu (ili, pak – ne mogu) posmatrati kao objašnjenja ili temelj za ustanovljavanje validnosti objašnjenja. Iako ne sledeći u potpunosti Spajrov naturalizam, Džarvi je – po običaju sledeći Popera i njegovo stanovište da je jedino legitimno objašnjenje u bilo kojoj nauci deduktivno-kauzalnog tipa – slično tvrdio onda kad je smatrao da je „objašnjenje u antropologiji deduktivnog karaktera, koliko god taj karakter mogao biti skriven, „da je iskaz objašnjen ako i samo ako može biti validno dedukovan iz skupa drugih iskaza“ (Jarvie 1967, 235), te da su „antropolozi naučnici koji predlažu testiranju podložne pretpostavke koje bi trebalo da reše antropološke probleme“ a „da jedna od funkcija terenskog rada jeste empirijska kritika datih pretpostavki“ (*ibid.* 239). U skladu s deduktivnim modelom objašnjenja, Džarvi je tvrdio da kultura ne može služiti kao eksplanans, onako kako bi to želeli metodološki pluralisti – ili relativisti i simbolički antropolozi koji u Džarvijevim očima često figuriraju kao sinonim za nenauku (npr. Jarvie 1976) – verujući da je kultura „terminološki artefakt koji ništa ne objašnjava“. Stoga, i antropolozi koji koriste kulturu kao eksplanans abdiciraju od ozbiljnog intelektualnog

pitanja koje je doprinelo rađanju njihove discipline – objašnjenja kulturnih razlika (Jarvie 2000, 541, 546). Ova linija kritike relativizma, preslikava se i na ostale tvrdnje autora, koji – sledeći deduktivni model objašnjenja – smatraju da se idealističke naučne tradicije svode na neeksplanatorno, trivijalno i intelektualno neodgovorno beleženje „neobičnih običaja egzotičnih naroda“ (Spiro 1986, 276; cf. Jarvie 2007, 578). One „potcenjuju značaj uzročnosti u društvenoj nauci i predlažu neadekvatan koncept provere interpretacija“ (Martin 1993, 275, 269–270). Racionalisti smatraju da se relativističkim pristupima (pod koje neretko grupno podvode idealiste, fenomenologe, semiotičare, simboliste, hermeneutičare, interpretativiste, dekonstrukcionista, postmoderniste i sl.) proizvode nizovi jednakovrednih stvarnosti (Gellner 1992), pri čemu im nedostaju mehanizmi koji bi razdvojili nauku od neupotrebljivih informacija, nauku od nenauke, dobre teorije od loših, a objektivnu stvarnost od subjektivnih konstrukcija (Bunge 1985; cf. Gellner 1992) te da je posledica (društveno neodgovorna i intelektualno banalna) antropologija koja ništa ne „objašnjava“ nego antropologija koja može eventualno, vešto ili trapavo (bez potencijala generisanja veštije interpretacije), „čitati u kontekstu“ (v. Little 1991, 68-91). Ovako ustrojenoj antropologiji nedostaju ključni elementi za koje se, iz perspektive antropologa koji slede deduktivno-kauzalnu sliku nauke, tvrdi da čine srž nauke: nedostaje joj prediktivna moć, ponovljivost, intersubjektivno proverljiva naučna građa koja bi doprinela kumulativno shvaćenom znanju i generisala opšte zakone (v. Shankman 1984).

Međutim, kako je o tome reči bilo u poglavljima II i III, upravo slika nauke na kojoj racionalisti i metodološki monisti zasnivaju svoju kritiku jeste ono što metodološki pluralisti i relativisti nastoje da dovedu u pitanje, smatrajući da je deduktivno-kauzalno objašnjenje ili nemoguće ili destruktivno primeniti na društvene nauke budući da ontološka osobenost predmeta proučavanja društvenih nauka zahteva metodološki pluralizam, što antropologiju iznova gura nazad u sporove koji su pokrenuti u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka.²⁵³

(3) Treća linija kritike relativizma odnosi se na *empirijsko-epistemološku* tvrdnju, koja se zapravo može posmatrati kao derivat tvrdnje (1), takođe već oprobane u filozofiji nauke

²⁵³ O tome zašto racionalisti i metodološki pluralisti posmatraju kulturu i kulturnu različitost kao eksplanandum – smatrajući da tvrdnja da je nešto kulturno relativno u sebi ne sadrži ni najmanje eksplanatorne snage – dok relativisti i metodološki pluralisti posmatraju kulturu kao eksplanans čije objašnjenje nastanka nije ni moguće a ni potrebno pružiti – a što figurira kao jedan od nosećih sporova u sporu oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije – bilo je reči u poglavljima posvećenim idealima naučnosti. Upravo ovo nerešeno pitanje jeste pitanje koje antropologija, kako je o tome reči bilo u poglavlju koje je raspravljalo eksplanatorni primat holizma ili individualizma, nasleđuje kako iz ranog pokušaja zasnivanja *Geisteswissenschaft* tradicije, tako i iz *Methodenstreit*-a.

i filozofiji jezika. Svodi se na dobro oprobani argument protiv nesamerljivosti, koji rehabilituje Popera protiv Kuna i Fajerabenda²⁵⁴ – kako bi se uopšte i mogle porediti, teorije moraju biti samerljive:²⁵⁵ (a) ukoliko bi relativističke epistemološke pretpostavke bile tačne, nikad *ne bi bilo moguće razumeti* verovanja osim verovanja sopstvene zajednice, pa tako ni antropologija kao nauka ne bi bila moguća – osim kao etnologija u kontinentalnom shvatanju discipline koja se temelji na ideji o epistemičkoj povlašćenosti, te u kojoj je jedini validni oblik spoznaje samospoznaja (cf. Kuper 1994); (b) *kultura ne može* služiti kao *eksplanans* budući da – uz razloge pomenute u tački (2) – dodatni razlog leži u činjenici da kulture nisu ono što antropolozi pogrešno teorijski zamišljaju: kulture nisu homogene, skladne, determinišuće celine. Što je s jedne strane empirijska kritika, a s druge metafizičko-teorijsko-metodološka, budući da se druga vrsta kritike oslanja na ideju da razlozi nisu uzroci (što je opet spor koji postoji od akademske institucionalizacije društvenih nauka i svojstven je opštoj filozofiji i metodologiji društveno-humanističkih nauka, i do danas figurira kao predmet spora, onda kad se u opštoj metodologiji debatuje status kauzalnih i teleoloških objašnjenja). Ova vrsta kritike ukazuje na to da se interpretativno objašnjenje ili objašnjenje putem razumevanja ni ne može posmatrati kao naučno objašnjenje budući da mu nedostaje element eksplanatornosti pod kojom se – u skladu s hipotetičko-deduktivnim modelom koji razumevanje redukuje na empatiju – podrazumeva moć kauzalnog objašnjenja.

(a) Kad je kritikovana Sapir-Vorfova hipoteza, tvrdilo se da nije moguće dosledno verovati u potpunu lingvističku relativnost, istovremeno tvrdeći da je etnograf uspeo da razume Hopi pogled na vreme, o kojem čitamo u naučnoj monografiji. Na primer, kritikujući Kuna i Vorfa, američki filozof D. Dejvidson (Davidson 1973/1974, 6) je tvrdio da „Vorff [...] koristi engleski jezik kako bi preneo sadržaj Hopi rečenica. Kun sjajno prikazuje to kako su stvari stajale pre revolucije, koristeći – šta drugo? – naš postrevolucionarni idiom. [...] Osnovna metafora konceptualnog relativizma, ona o različitim tačkama gledišta, čini se da otkriva temeljni paradoks.“ Liniju kritike da je nemoguće je imati i jare i pare nastavili su i antropolozi: nemoguće je tvrditi da su kulture nesamerljive a da antropolog može razumeti šta pripadnici druge kulture misle ili rade. Kao

²⁵⁴ Fajerabendov uticaj (koji se percipira kao destruktivan) u antropologiji eksplicitno navodi na primer Spajro, onda kad – po običaju – relativističke pristupe izjednačava sa idealizmom i epistemološkim relativizmom, epistemološki relativizam sa postmodernizmom a posmodernizam sa nenaukom (Spiro 1996, 771).

²⁵⁵ Kao da teorije same nisu konstrukti, i kao da se teorije (antropološke i folklorne) grade da bi bile sameravane i samerljive tj. kao da razlozi njihove (ne)samerljivosti i tačke u kojima se ne slažu nisu cilj istraživanja.

što je to izjavio Gelner, a što su na drugim mestima tvrdili, na primer, Spajro ili Sperber²⁵⁶ – „zanimljiva činjenica o svetu u kojem zapravo živimo jeste ta da se nijedan antropolog, koliko sam upoznat, nije vratio sa terena sa sledećom izjavom: *njihovi* koncepti *toliko* su strani da je nemoguće opisati njihova mesta stanovanja, srodnički sistem i rituali!“ (prema Spiro 1986, 268). Koliko god da se tvrdi da na ljudsku percepciju i razumevanje stvarnosti duboko i sveobuhvatno utiču teorije, konceptualne sheme, paradigme ili kulture, to je u potpunosti različita tvrdnja od tvrdnje da ne postoje objekti, objašnjenje ili razumevanje koji su nezavisni od teorije. Isto tako, koliko god da uticaj teorije na ono što se računa kao konzistentno može biti sveobuhvatan, to je tvrdnja iz koje ne sledi da su validnost, ili koji god kriterijum koji se uzima u razmatranje, relativni u odnosu na teoriju ili kulturu. Na primer, američki filozof H. Putnam (Putnam 1981, 122) je, kritikujući Vitgenštajna, tvrdio da „relativista, na kraju, ne može da napravi razliku između *biti u pravu* i *misлити da je u pravu*; a to, na kraju krajeva, znači da ne postoji razlika između *tvrdnje* ili *mišljenja*, s jedne strane i *pravljenja buke* (ili *proizvodnje mentalnih slika*), s druge strane. Ali to znači (prema ovom stanovištu) da ja nisam *mislilac* nego *puka* životinja. Držati se takvog stanovišta ravno je mentalnom samoubistvu.“ Isto tako, kao što je moguće (i sasvim izvesno) da nauka, na Popperovom tragu, uvek *jeste* zaronjena u istorijski promeljiv sadržaj raznih metafizičkih močvara, ono što je uvek i svuda čini naučnom, jeste *univerzalna* racionalnost (u formi otvorenosti za kritički dijalog). Dakle, logički je sasvim moguće da nauka istovremeno bude *i* proizvod određene kulturne tradicije *i* sredstvo sticanja objektivnog transkulturnog znanja (Lett 1991, 315-316).²⁵⁷ Gotovo bez izuzetka sledeći Popera, ovo je stanovište koje usvaja Džarvi. Džarvi smatra da su neki antropolozi zadovoljni napuštanjem pretenzija na nauku, odbacujući etnocentrizam kao parohijalni – čitaj: nenaučni, i usvajajući relativizam kao univerzalan – čitaj: naučan. Međutim, unutrašnja nekoherentnost relativizma, nastavlja Džarvi, može stvoriti krizu vere, navodeći neke da, kako bi se izbegao etnocentrizam, misle da je nužno žrtvovati i samu ideju mogućnosti pristupanja nekom društvu na naučan način – pritom uglavnom omalovažavajući nauku kao takvu, umesto nauke nudeći istoriju

²⁵⁶ Sperber, metodološki monista čiji je pristup osvetljen u poglavlju o kognitivnoj antropologiji, pitao se (u skladu sa već oprobanom strategijom kritike): „Ako pripadnici drugih kultura žive u različitim svetovima spoznaje i ako je stvar koju možemo podrazumevati ta da su ti svetovi složeniji nego svetovi mačaka [onda, pošto ne možemo intuitivno znati šta mačke mogu osetiti ili misliti] kako ih ikada možemo spoznati? Da li bi trebalo, uz Rodnija Nidama, da zaključimo da „je usamljena razumljiva činjenica o ljudskom iskustvu ta da je ono nerazumljivo?“ (prema Spiro 1986, 268).

²⁵⁷ Iz ove perspektive je podjednako moguće da se, iako postoje drugačija, kulturno relativna pravila mišljenja, racionalnost uvek i svuda temelji na pravilima aristotelovske logike: u bilo kom sistemu, važe principi protivrečnosti, identiteta i isključenja trećeg, tj. formalna pravila logike koja su nužna kako se bilo koji sistem mišljenja mogao uopšte odrediti kao racionalni i kao *sistem* (v. Lukes 1967, 261; Lukes 1973, 238; cf. Hanson 1979).

(imajući na umu Evans Pritcharda) ili literarnu vežbu (imajući na umu Gerca, Liča, M. Daglas, itd.). Polarizovanje debate na kulturni relativizam i etnocentrizam, po Džarvijevom mišljenju stvara pseudoproblem budući da on smatra da postoji srednji put, a to je samokritika ili racionalno mišljenje. Ideje nisu ispravne jer su usvojene kulturom niti su netačne jer ih je kultura odbacila: postoji mogućnost da se razdvoji istina od onoga šta neko misli ili veruje da je istina. (Jarvie 2007, 575, 578, 581). Problem je što su upravo ta „druga sredstva“ – tj. opseg mogućnosti samokritike i kriterijumi racionalnog mišljenja – ono što jeste predmet spora.

Pomenuta stanovišta iznova nas vraćaju natrag u nerešenu debatu o racionalnosti, a oslanjaju se na još nerešenije pitanje pokrenuto u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka: ono što jedni smatraju logički koherentnim i dovoljno čvrstim da se kvalifikuje za ulazak u domen eksplanansa jeste ono što druga strana nastoji da preispita kao eksplanandum. Oni koji se oslanjaju na navodne univerzalije kako bi potcrtali njihovu univerzalnost (ili kako bi iz nje izvukli zaključak o „ispravnosti“), mogu se teretiti za naturalističku grešku. „Čak i da postoje istiniti standardi koji su svuda prihvaćeni, iz toga ne sledi da su ti standardi ispravni“ (Feinberg 2007, 784). U filozofiji je na sličan način Fajerabend svojevremeno tvrdio – smatrajući da zapadnu (dakle, ne i univerzalnu) misao karakteriše nekoherentnost: „Svet, onakav kakvim ga opisuju naučnici i antropolozi, sastoji od (društvenih i fizičkih) oblasti sa specifičnim zakonima i koncepcijama stvarnosti. U društvenom domenu, imamo prilično malo stabilnih društava koja su uspela da prežive u sopstvenom okruženju i koja su pokazala visok stepen adaptivnih moći. U fizičkom svetu, imamo različite tačke gledišta, validne u različitim oblastima, ali izvan njih neprimenljive. Neki od ovih pogleda su opštiji – to su različita filozofska i zdravorazumska stanovišta koja utiču na konstrukciju ‘stvarnosti’. Pokušaj da se osnaži univerzalna istina (ili univerzalni način pronalaska istine) vodio je u katastrofu u društvenom domenu ili u prazni formalizam, koji su ukombinovani sa nikad ispunjenim obećanjima u prirodnim naukama“ (Feyerabend 1987, 61). Što je, dakle, kritika koja dolazi s druge strane političkog spektra, koja – u odnosu na drugačiju, falibilističku i pluralističku sliku nauke – uzima drugačije fokusiran eksplanans za polaznu osnovu i koja je ekvivalentna, na primer, Evans-Pritchardovom ili Gercovom stanovištu da je generalizacije nemoguće i destruktivno primeniti u antropologiji jer je etnografske nalaze veoma teško uklopiti u neku vrstu „opšte teorije kulture“, niti je iz tako apriorno postuliranih uopštavanja moguće dedukovati objašnjenje budući da će ono biti empirijski prazno, na šta je upozoravao još Malinovski (prema Strathern 1987, 252). Na primer, „teorijske formulacije lete toliko nisko iznad

interpretacija kojima upravljaju da izvan njih nemaju mnogo smisla. To je tako ne zato što nisu opšte (jer da nisu opšte, ne bi bile teorijske) nego zato što, iskazane izvan svoje primene, jesu ili opšta mesta ili su prazne“ (Geertz 1973, 25).²⁵⁸

(b) Objašnjenje u okviru kog se kultura vidi kao eksplanans, iz perspektive realista i racionalista, međutim, ne samo da je *nelegitimno*, već je taj eksplanans *nepostojeći*. Nelegitimno je jer deduktivno-kauzalni model objašnjenja odbacuje mogućnost postuliranja kulture kao eksplanansa, tj. „neobjašnjelog objašnjavača“, budući da taj način nikad ne možemo saznati kako (ili „zašto?“) su nastale različite kulture. S druge strane, kulture nisu ono što antropolozi pogrešno teorijski zamišljaju: kulture nisu homogene, skladne, determinišuće celine. Kultura postoji kao heuristička alatka u imaginaciji etnografa²⁵⁹ (što je tvrdnja protiv svih oblika holizma koji, iz ove perspektive posve nelegitimno, postuliraju kulturu kao eksplanans).²⁶⁰ Dakle, kultura ne postoji kao „stvarna“. Bilo da je razlog migoljenja njene „stvarnosti“ (a) empirijski: „primitivne“, izolovane kulture postaju sve ređa pojava (npr. Jarvie 1975, 255);²⁶¹ bilo da je razlog (b) teorijsko-empirijski: ne postoje i nisu nikad ni

²⁵⁸ Slično je na umu imao i Vinč kad je smatrao da društveni odnosi postoje samo kroz ideje koje postoje u određenom društvu a da se istorija (na Kolvingudovom tragu) može posmatrati kao kontinuirani proces razvoja ideja. Budući da je ideje veoma teško generalizovati, ono što društveni naučnici rade jeste razumevanje datih ideja u svetlu njihovih osnovnih pretpostavki i u kontekstu njihovog nastanka i funkcionisanja (Winch 1970, 14–15).

²⁵⁹ Što, naravno, takođe nije novo stanovište. Ova pozicija je u temelju neokantovska i u društvene nauke glasnije stiže pre svega preko Vebera. To je isto stanovište kog se držao i Poper boreći se *protiv* holističkih objašnjenja. To je isto ono stanovište koje će zahuktati raspravu o naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu antropologije onda kad se, nakon usvajanja jezika kao metodološkog modela i uspona neovitgenštajnovske antropologije, povelu rasprava o „istinitosti“ i „stvarnosti“ etnografskih rezultata. Indikativno je da je ovaj problem prepoznat u srednjoj generaciji antropologa ali mu nije pridavan nikakav značaj u pogledu naučnog statusa antropologije. Naime, Evans-Pričard (koji nije ni tvrdio da je antropologija nauka – što ne znači da je ona manje empirijska i manje sistematična (v. Evans-Pričard 1983, 61-62) smatrao je da „socijalni antropolog uočava u primitivnom društvu ono što nijedan domorodac ne može da mu objasni, i nijedan laik, koliko god poznaje datu kulturu, ne može da sagleda – njegovu osnovnu strukturu. Ta struktura je nevidljiva. Ona je skup apstrakcija od kojih je svaka, mada, istina, izvedena analizom iz posmatranog ponašanja, ipak maštovita sinteza samog antropologa“ (*ibid.*, 56-57). Ono što se, od šezdesetih javlja kao problem jeste etnonaučna ideja na čijem se temelju počelo smatrati da model nekako treba da *korespondira* sa „stvarnošću“. Ono što je isplivalo kao najveći problem u kontekstu objektivnosti i naučnosti antropologije jeste to što tu „stvarnost“ nije bilo tako lako ni pronaći, a ni utvrditi ili dokazati njeno postojanje, niti je bilo moguće razlučiti gde prestaje „stvarnost“ a gde počinje simulakrum etnografa. Međutim, kako sam nastojala da prikazem u poglavlju koje razmatra primat metodološkog individualizma ili holizma, Poperov program koji, u skladu s metodološkim monizmom, nastoji sve nauke da normira u skladu s jednim modelom naučnosti, između ostalog, pati od sličnih manjkavosti kad se primeni u praksi.

²⁶⁰ Što nas iznova vraća u raspravu o eksplanatornom primatu holizma ili individualizma. S jedne strane, ovo je kvalitativno ista vrsta kritike koja je upućena teleologiji i tautologiji funkcionalističkih objašnjenja. S druge strane, ono što dodatno komplikuje ovu raspravu jeste to što – kako je bilo reči u prethodnim poglavljima – poperovskom pokušaju zasnivanja društvenih nauka na metodološkom individualizmu može uputiti kvalitativno ista vrsta primedbi kao i Levi-Strosovom strukturalizmu i etnonauci, onda kad se u kontekstu rasprave o naučnom statusu antropologije raspravlja o „stvarnosti“ koje opisuju, objašnjavaju ili na koje se oslanjaju etnonaučna i strukturalna analiza. Da li je u pitanju „stvarnost“ koja postoji nezavisno od istraživača ili „stvarnost“ koja postoji samo kao heuristička i eksplanatorna alatka u umu etnografa?

²⁶¹ Za stanovište o tome da se ono što se menja pogrešno posmatra kao nešto što nije stvarno i o tome da je u „nizu konfundiranja – kritike s relativizacijom, realizma opisa s realizmom objašnjenja, pa potom realizma s

postojale homogene, zatvorene i skladne kulturne celine, onakve kakvim ih antropolozi teorijski zamišljaju; bilo da je razlog (c) epistemološki, metodološki i ontološki: nemoguće dosegnuti „stvarnost“ u umovima svojih proučavanih (npr. Burling 1964); nemoguće je opipati „stvarnost“ na koju upućuje ili se oslanja strukturalna analiza (npr. Thomas 1976; cf. Caws 1973; Hanson 1976; Caws 1976; 1977; 1977a; Rossi 1977) kao što je nemoguće simbolima pripisati kauzalnu moć jer oni nisu „stvarni“ (Spiro 1996; cf. Roth 2003).²⁶² Utoliko, homogene, čvrsto integrisane kulture, u odnosu na koje relativizujemo ono što je predmet proučavanja ili kulture koje nam mogu poslužiti kao eksplanans – jednostavno *ne postoje* (Jarvie 2000a; McLachlan and Scott 1985).²⁶³ Uporište za opravdanje „stvarnosti“ eksplanansa u ovim sporovima, dakle, stalno se iznova izvrće u pokušajima kritike suparničke pozicije i opravdanja sopstvene.

(4) *Jer* kad kad bi bilo onako kako tvrde „pesimistično orijentisani kantovci“ – relativisti koji zagovaraju metodološki pluralizam, koji, umesto „objašnjenja“ nude (navodno) logički kontradiktornu, teorijski i empirijski manjkavu, neeksplanatornu i neopovrgljivu (u internom registru) i društveno neodgovornu kontekstualnu interpretaciju iz čije se perspektive kultura posmatra kao eksplanans, gde se kulture vide kao nesamerljive jer izvan kontekstualni most ne postoji – takvo stanovište odvelo bi nas u kandže *solipsizma* (u eksternom registru). „Branioci nauke“ tvrde da relativisti koji odbacuju transcendentne izjave, zauzimaju transcendentnu evaluativnu poziciju – bilo koje „apsolutističko“ razrešenje konflikta mišljenja i vrednosti je pogrešno. Međutim, racionalisti smatraju da postoji razlika između odbijanja da se evaluiira (Boasov kompromis) i ideje da razlike negiraju mogućnost evaluacije kao takve (cf. Spiro 1986). Deskriptivni relativizam *ne* vodi automatski normativnom i epistemološkom relativizmu: tvrdnje o moralnosti i istini variraju diljem

relativizmom, a relativizma s kritikom naučnog statusa antropologije – kumulativno kreirana predstava koja je antropologiju umalo samodiskvalifikovala iz akademskog i javnog domena, učinivši da samopoimanje uključi i podrivanje sopstvenog autoriteta, redukovano isključivo na proizvod kolonijalnih (ili etnocentričnih, u evropskim okvirima), dakle izvan-naučnih ciljeva. U kontekstu u kojem su realizam i esencijalizam konfundirani kao neoscijentistička kritika relativizma, u sociokulturnoj antropologiji se formirao antirealistički pogled na kulturni relativizam“, v. Milenković (2013).

²⁶² Što je stanovište koje se javlja i u sporu oko eksplanatornog primata metodološkog holizma i individualizma, a spetljano je s čitavim nizom metafizičkih, ontoloških, teorijskih, epistemoloških, metodoloških, socio-političkih i etičkih stanovišta. Međutim, zauzimanje stava prema tome da li je moguće (i kako) dosegnuti stvarnost u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji, te kakav će se status pripisati simbolima ili kulturi, odlučivo će uticati na odgovor na pitanje da li je antropologija nauka i koliko je zdrava i plodna njena eksplanatorna moć. Isto tako, u potpoglavlju posvećenom novoj kognitivnoj antropologiji, bilo je reči o tome kako se kultura mora ontološki supstancijalizovati kako bi služila kao temelj eksplanansa budući da se smatralo da ona mora postojati na nekom ontološki opipljivom, „stvarnom“ mestu kako bi se našla u eksplanansu, te budući da se verovalo da značenja moraju biti smeštena *negde* da bi ista značila.

²⁶³ Na primer, Gelner (2000, 87) tvrdi da „Ne možemo ljudima preporučiti da se u Rimu ponašaju kao Rimljani budući da Rim nije više omeđen stalnim ili jednoznačnim granicama“.

socijalnih, kulturnih i istorijskih granica, ali iz toga ne sledi da su istina i moralnost funkcija tih faktora. Istina-za-nas i istina-za-vas jednostavno ne znači Istinu (Jarvie 2007, 564).²⁶⁴ S druge strane, kulturni relativisti/kontekstualisti tvrdili su da je „Antropolog itekako svestan postojanja brojnih sistema pravila, i kad istražuje bilo koji sistem, on ta pravila koristi na ‘kad bi’ osnovi, ne potvrđujući validnost ovih pravila izvan analize, na sopstveni život [...] u ovom opisu ne postoji ništa što bi sugerisalo da bi, pošto date iskaze potvrđujemo kao tačne u datom diskursu, stoga trebalo da ih prihvatimo kao tačne u *sopstvenom* životu i verovanju“ (Hanson 1979, 524; 527). Međutim, postavlja se pitanje da li svet može biti dovoljno rašomonolik da bude na različite načine istinolik, tj. da li može da apsorbuje ovoliko istinâ; kao i pitanje *šta se događa kad se različite istine sukobe ne samo u domenu epistemologije, već i u domenu „društvenih istina“* (a koje bi intelektualno i društveno odgovorna nauka iz perspektive „branilaca nauke“ trebalo da proizvodi)? Postavlja se pitanje kako istinu spasti, od kad ju je Kun podvukao pod dno paradigme, od kad ju je Popper proglasio za istinolikost kao regulatorni ideal koji se možemo nadati da ćemo eventualno dostići ali to nikad nećemo biti u stanju da znamo, od kad neovitgenštajnovska jezička filozofija nalazi sve veći odjek u antropologiji i od kad je – u konjunktivi dijaloga filozofije nauke, antropologije i antropologije antropologije – sva nauka postala „etnonauka“?

(5) Tako što ćemo se, (mahom implicitno) smatraju racionalisti – kako bismo svet posle kantovskog obrta i svega što je u međuvremenu ispisano kako u udžbeniku istorije epistemologije tako i u udžbeniku iz društvene istorije i u udžbeniku iz antropologije – *vratiti nekakvoj stvarnosti*. I to tako što ćemo, boreći se protiv „pesimističkih kantovaca“, prurušiti u „revolucionarne kantovce“, dok smo sve vreme zapravo „optimistični kantovci“ čiji je „optimizam“ zapravo ništa do prurušeni isti taj pesimizam protiv kojeg se deklarativno ustaje.

Oni koji prihvataju (metafizički/naučni) realizam, poput Popera, smatraju da iskazi moraju imati nekakvo uzemljenje u stvarnosti, a da nauka napreduje zahvaljujući tome što naučnici predlažu hipoteze koje priroda opovrgava. Popper se protivio idealizmu i pesimističkom kantovskom stanovištu o tome da živimo zarobljeni u tamnici svojih konceptualnih okvira – konceptualni okviri mogu biti kritički sagledani, revidirani i promenjeni, i upravo ta otvorenost za kritički dijalog jeste linija koja nauku razlikuje od nenauke (koja može činiti polugu održanja različitih zatvorenih, totalitarnih sistema), i što,

²⁶⁴ Naravno da „istina za nekog“ ne znači Istinu. Čudi da, kao verni poperovac, Džarvi propušta da uvidi to da je njegov učitelj mislio da (privremena) „istina naučne zajednice“ (istinolikost) ne znači Istinu, da Istinu nikad ne možemo saznati (ili ne možemo znati da smo je saznali) te da je naučna istina znatno slabiji termin nego Istina.

prema Poperovom mišljenju, čini uporište za utemeljenje naučne racionalnosti – a ujedno i temelj pravednog, otvorenog demokratskog društva).²⁶⁵ Međutim, prisetimo se onoga što je priznao i sam Poper. Realizam i antirealizam su metafizičke pozicije,²⁶⁶ te je moguće navesti čitav niz argumenata i kontraargumenata – zasnovanih na različitim osnovama i postavljenim s drugačijim ciljevima – i u prilog jednom i u prilog drugom. Antirealista ne tvrdi da je teorija istinita u odnosu na svet nezavisno od nas jer je realistička teorija istine upravo ono što antirealista dovodi u pitanje, te antirealista može reći da je antirealistička koncepcija istine (istina je relativna u odnosu na teoriju) jedina moguća koncepcija istine. Antirealista će stoga tvrditi da je realistička koncepcija istine samopobijajuća jer ako realista tvrdi da je nešto istina, on to može tvrditi samo u odnosu na neku teoriju. Ovaj put bira Piter Vinč onda kad, sledeći poznog Vitgenštajna, kritikuje Evans-Pričarda. Vinč je eksplicitno smatrao da „Evans-Pričard želi da bude u mogućnosti da kaže da kriterijumi koji se koriste u nauci jesu istinita veza između naših ideja i nezavisne stvarnosti [...] [Međutim,] stvarnost nije ta koja jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što nije stvarno [i ono što je istinito i lažno, koherentno i nekoherentno], takvim se pokazuje // smislu koji ima u jeziku. I distinkcija između stvarnog i nestvarnog i koncept slaganja sa stvarnošću sami pripadaju našem jeziku“ (Winch 1970[1964], 82, 91-93).²⁶⁷ S druge strane, realista može reći da je realistička teorija istine (nešto je istinito u odnosu na svet nezavisno od nas) jedina moguća teorija istine i da antirealista, kako bi dokazao istinitost antirealističke teorije istine mora pretpostaviti realizam. Tako je svojevremeno eksplicitno

²⁶⁵ O tome kako je Poper nastojao da utemelji metodološki individualizam kao metodološki postulat svih društvenih nauka (iako ne bez kontradikcija) – a koja se direktno odražava na eksplanatorni kapacitet i naučni status antropologije – bilo je reči u poglavlju koje se bavi raspravom između eksplanatornog primata metodološkog holizma i metodološkog individualizma, te će biti reči u poglavlju koje se bavi raspravom o racionalnosti – a koje su obe politički imputirane i imaju političke posledice. Dok je Poper holizam posmatrao kao „relikt drevnog sujeverja“ koji ima destruktivne implikacije u političkom domenu, u savremenom antropološkom vokabularu ovo sujeverje može biti zamenjeno, na primer, „neorasizmom“. Kako je to istakao Stoking (Stocking 1982, 176), buneći se protiv antirealističkih implikacija relativizma: „Razmotrimo, konačno, reči istaknutog antifašističkog političkog filozofa prethodne generacije. Braneći metafizički realizam od politički inspirisanih kritika metafizičkih idealista, Hana Arendt je tvrdila da je realizam nužni preduslov politike jer politika živi zahvaljujući ljudskom kapacitetu da se suoči sa ‘faktičkim istinama koje nisu dobrodošle’. Stoga, iako naglašavajući da ljudska subjektivnost postavlja primetna ograničenja mogućnosti sprovođenja društvenih nauka, [subjektivnost] ‘ne sme služiti kao opravdanje za zamaglivanje linije između činjenice, mišljenja i interpretacije, niti kao izgovor za to da naučnici mogu manipulirati činjenicama po svom nahođenju‘. Na sličan način je i M. Milenković (2003, 249-311; 2003a; 2007c) predlagao stratešku rehabilitaciju realizma na nivou javnog imidža discipline.

²⁶⁶ Poper je realizam obeležavao kao „metafizički“ a ne kao „naučni“ realizam, upravo zato što je smatrao da ovu poziciju nije moguće ni dokazati a ni opovrgnuti (v. Popper 1985[1970], 223-224).

²⁶⁷ Istini za volju, Vinč nije mislio da su kulture ili „oblici života“ nesamerljivi jer bismo se „tako strovalili pravo u ekstremni protagorovski relativizam, sa svim paradoksima koji on uključuje“, te je postulirao grupu „porodičnih sličnosti“ poput rođenja, smrti i prokrestinacije za koje je verovao da mogu poslužiti kao dovoljno čvrst most komunikacije između različitih kultura (*ibid.* 81). Međutim, postavlja se pitanje da li je na ovaj način zaista i uspeo da se izvuče iz „protagorovskog relativizma“ (npr. Jarvie 2007; cf. Gellner 2003[1973], 58-60).

tvrdio i Stiven Luks (Lukes 1970) sve dok se – nakon antropološke mini-debate o racionalnosti na liniji Salins-Obejeskere – nije (gotovo neprimetno, u fusnoti) predomislio (cf. Lukes 2000):²⁶⁸ „Postojanje zajedničke *stvarnosti* nužni je uslov razumevanja jezika grupe S [...] Sledi da ako S ima jezik, mora barem posedovati kriterijume istine (shvaćene kao korespondencije sa stvarnošću) i logike koje svi delimo i koji jednostavno *jesu* kriterijumi racionalnosti (1970, 209-300; cf. MacIntyre 1970)“. Isto je, ali implicitno, tvrdio i Gelner, kad je na tragu metodoloških monista smatrao da kultura ne može služiti kao eksplanans, budući da relativizam nije rešenje nego problem koji treba rešiti: „Vinčova greška leži u tome što čini nasilje nad stvarnošću, umesto da nastoji da svoj model ispravi u odnosu na stvarnost“ (Gellner 2003[1973], 68). Dakle, iz Gelnerove perspektive, ono što bi Vinč trebalo uradi jeste da koriguje svoj model u odnosu na stvarnost koju je isprva i doveo u pitanje (?!). Drugim rečima, Gelner sledi ideju da je realistička teorija istine jedina validna teorija istine i da antirealista, kako bi dokazao istinitost antirealističke teorije istine mora pretpostaviti realizam. Međutim, upravo ta *stvarnost* (u slučaju Gelnera) i kriterijumi racionalnosti koji prosto *jesu* (u slučaju Luksa)²⁶⁹ jesu ono što racionalisti i realisti podrazumevaju, a ono što antirealisti/relativisti nastoje da dovedu u pitanje i što i čini suštinu spora. „Oblik u kom se racionalnost ispoljava u datoj kulturi ne može se objasniti *isključivo* koherencijom s pravilima u odnosu na koja se delanje u datom društvu sprovodi. Jer dolazimo do tačke u kojoj nismo čak ni u situaciji da odredimo šta jeste a šta nije koherentno u kontekstu datih pravila [...] Nema sumnje da je uviđanje ove činjenice navelo Evans-Pričarda da se, razdvajajući ‘mistične’ od ‘naučnih’ pojmova, pozove na preostalu ‘korespondenciju sa stvarnošću’ [...] Ali oblik koncepcije stvarnosti mora biti *pretpostavljen* pre nego što možemo pripisati ikakav smisao iskazu ‘ono što nauka otkriva da je slučaj’“ (Winch 1970[1964], 94; kurziv moj).²⁷⁰

U raspravi o racionalnosti, Holis, inače filozof, tvrdio je da „izvesno preklapanje u konceptima i opažajima jesu nužni uslov uspešnog prevođenja. *Sine qua non* jeste most istinitosnih iskaza o zajedničkoj stvarnosti. Ali, očigledno je da se društva razlikuju u pogledu toga šta je stvarno i racionalno a problem koji filozof treba da reši jeste da ustanovi

²⁶⁸ Luks je isprva mislio da se racionalnost mora meriti *i* u odnosu na stvarnost *i* u odnosu na logička pravila, da bi se potom ograničio na pravila logike, a na uštrb stvarnosti. Sličan razvojni put od realiste do antirealiste (ili eufemistički nazvanog „internog realiste“) u filozofiji prošao je i Patnam.

²⁶⁹ To *jesu*, jeste noseći stub rasprave o racionalnosti budući da „kada govorimo o praksama kao o ‘sujverenim’, ‘iluzornim’ ‘iracionalnim’, sa sobom nosimo teret sopstvene kulture“ (Winch 1970[1964], 84).

²⁷⁰ Slično je (u kontekstu vrednosti) tvrdio i Fajerabend. Na primer, „odvajanje činjenica, vrednosti i racionalnosti, naravno, čista je podvala. Činjenice su konstituisane procedurama koje sadrže vrednosti, vrednosti se menjaju pod uticajem činjenica i principa mišljenja koji pretpostavljaju nekakvo ustrojstvo sveta (zakon ne-kontradikcije je apsurdan u apsurdnom svetu)“ (Feyerabend 1987, 25).

gde leže nužna ograničenja ovih razlika“ (Hollis 1970, 216). Ono što vidim kao osnovni problem onda kad se, u kontekstu svih pitanja koja su postavljena u debati o racionalnosti, debatuje eksplanatorni kapacitet i naučni status *antropologije*, jeste to što *ni filozofi a ni antropolozi* nisu uspeli da se slože oko toga „gde leže nužna ograničenja ovih razlika“. Dakle, oni ne mogu da se dogovore da li će (i u kom stepenu) biti pesimistički, optimistički ili revolucionarno orijentisani kantovci i da li će to šakljivo „gde“ smestiti u apriorne kategorije razuma (ili biologiju ili bilo šta drugo što se u datom trenutku može smatrati čvrstim, „stvarnim“ ili univerzalnim ili univerzalno racionalnim) ili će ih smestiti u (idiosinkratične) kulturne celine (ili „duhovne forme“, konceptualne sheme ili paradigme ili „jezičke igre“, „oblike života“, itd.). Što nas vraća na ne baš sasvim novi spor između prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva (cf. Berlin 2001[1973]): da li ćemo se igrati „mini-Kanta“ (Feyerabend 1987, 38; 62; 81), „otuđenih hegelizovanih intelektualaca“ (Jarvie 1985, 176), ili onih koji (pogrešno) „naturalizuju Hegela“ (Putnam 1981, 160). Ono što pomenutom opredeljenju na ramena stavlja breme jeste to što odgovor na pitanje da li ćemo se igrati pesimističkih, optimističkih ili revolucionarnih kantovaca, da li ćemo se igrati Kanta ili Hegela, jeste problem koji svoju inspiraciju crpi iz *stvarnih* događaja u životu, kao i to što dato opredeljenje ima *stvarne* društvene implikacije.²⁷¹ Međutim, ono što je tvrdnja kulturnog relativizma jeste da metodologija jedne nauke neće moći da odluči u prilog toga da li ćemo se igrati Kanta ili Hegela. Tvrdnja kulturnog relativizma jeste da prvo treba razumeti Kanta ili Hegela da bismo znali uopšte da li, i čega želimo da se igramo i zašto.

²⁷¹ Utoliko, čak i ako postoje oni koji u naučnim ratovima bruje o tome kako je konstruktivizam metodološki naivan, naučno destruktivan i društveno neodgovoran, čini se da je iz prethodnog primera posve jasno to da konstruktivizam nije ni antirealizam, niti je arealizam, niti je antinauka. Konstruktivizam (u epistemološkom registru) osvetljava (promenljive) mehanizme konstrukcije „stvarnog“ baš zato što ti mehanizmi proizvode vrlo *stvarne* posledice (u društvenom registru). Utoliko, epistemološki i društveno je vrlo zanimljivo pitanje zašto se oni koji se najglasnije zalažu za realizam u nauci (bilo da se razlozi svode na epistemološke: na primer, „mora postojati nešto poput stvarnosti u odnosu na koji će naučni iskazi biti provereni“; bilo na logičke: „antirealizam je nekoherentan i ustanovljen na metafizičici“ (mada, istini za volju, isto koliko i realizam); bilo da se svode na epistemološko-metodološko-metafizičko-epistemološko-političko-etički koktel („samo pojedinci postoje i delaju“; „društveni zakoni ne postoje pa ni ne mogu imati kauzalnu moć i služiti kao eksplanans“; „vitgenštajnovska, idealistička, i sl. antropologija je intelektualno naivna jer ne pretenduje na korespondenciju sa stvarnošću i društveno je destruktivna jer ne govori „istinu“ o datoj „stvarnosti“, itd.) zanemaruju ovu komponentu konstruktivizma. Utoliko, moguće je sasvim mirne duše obrnuti vrednosni predznak naopačke: ako nije moguće odlučivo opredeliti se za realizam ili za antirealizam, onda je dovođenje u pitanje konstruktivističkih stanovišta s jedne strane epistemološki naivno, a s druge i društveno destruktivno.

7.4. Zaključak uz poglavlje

Relativistička strategija nas spasava od zamki etnocentrizma, ali cena je visoka. Sa relativističkog stanovišta je sasvim moguće zaključiti da je verovanje mormonskog misionara u Boga tačno, kao što je tačno i uverenje nekog drugog brišćana o Bogu kao slobodnom dubu, kao što je podjednako tačno i ateističko poricanje postojanja Boga. Ali da li je svet dovoljno veliki ili dovoljno neorganizovan da dozvoli ovaj niz istina? Očigledno da jedini način za prihvatanje relativizma i za istovremeno držanje ideje o uređenju, nekontradiktornom svetu, jeste zaključak da postoji nekoliko svetova, svaki sa svojom sastavom i svojim zakonima.

F. A. Hanson (1979, 516)

Mi, filozofi optuženi da nemamo dovoljno poštovanja prema objektivnoj istini – oni koje materijalistički metafizičari vole da nazivaju postmodernim relativistima – shvatamo objektivnost kao intersubjektivnost. [...] Odustati od ideje da postoji instrinzična priroda stvarnosti koju treba da otkrijemo bilo sveštenici bilo filozofi bilo naučnici, isto je što i razdružiti potrebu za izbjavljenjem traganja za univerzalnom saglasnošću. To je odustajanje od potrage za tačnim prikazom ljudske prirode, i samim tim od recepta za vođenje Života Koji Je Dobar Za Čoveka. Kad se jednom odustane od ovih traganja, nastupa proširivanje granica ljudske imaginacije, ne bi li ona preuzela ulogu koju je poslušnost božanskoj volji igrala u religijskoj kulturi i ulogu koju je otkrivanje „prave stvarnosti“ igralo u filozofskoj kulturi. Ali ova zamena ne predstavlja razlog da se odustane od traganja za jedinstvenim utopijskim oblikom političkog života – Dobrim Globalnim Društvom.

R. Rorty (2004, 152, 155)

(6) Zašto se, dakle, vratiti stvarnosti? Zašto se racionalisti i realisti pretvaraju da su „revolucionarni kantovci“, dok su zapravo „optimistični kantovci“ čiji je „optimizam“ ustanovljen na „pesimizmu“? Jer racionalisti i realisti smatraju da solipsizam (onaj isti solipsizam koji je Kun želeo da izbegne) vodi nesagledivim posledicama u pogledu javnog imidža discipline, njene društvene uloge (nemojmo zanemariti ni pitanje finansiranja), kao i spiranju društvene odgovornosti naučnika, te ugrožavanju opšteg morala.

Kako? Pitanje *kako* se vratiti stvarnosti, iznova nas vraća na tvrdnju da su realizam i antirealizam metafizičke pozicije. Popper se držao realizma iz epistemološko-pragmatičkih razloga, Kunovo nedefinisano stanovište čitano je mahom kroz antirealističku prizmu, Patnam se preobratio u antirealistu (v. Putnam 1981; cf. Berberović 2002), dok je Fajerabend bio agnostik ili antirealista (v. Preston 1997) koji (pored jasnog epistemološkog, i iz prilično jasno političko-ideoloških razloga, (v. Fajerabend 1985; cf. Jarvie 2001)²⁷² staje

²⁷² Kako je primetio Patnam, u idejama Fukoa i Fajerabenda „ima nečeg *političkog*: i jedan i drugi povezuju institucionalizovane savremene kriterijume racionalnost s kapitalizmom i eksploatacijom“ (Putnam 1981, 159). Jedna od osnovnih pretpostavki disertacije i jeste da u tom stanovištu uvek ima „nečeg političkog“, kao što ima i u stanovištima kritičara onih pozicija u kojima ima tog „nečeg političkog“. Jedna od temeljnih

u odbranu metodološkog pluralizma, tvrdeći da se „teorije ili tačke gledišta, koje rukovode procesima u svim [saznajnim] domenima, ili sukobljavaju ili prestaju da imaju smisla kad se uopšte, tj. onda kad se pretpostavi da su validni u svim okolnostima. Stoga, možemo ih shvatiti ili kao instrumente predviđanja koji ne dotiču pitanje šta je istinito ili stvarno, ili možemo reći da su oni definisani posebnim pitanjima, procedurama, principima. S druge strane, možemo tvrditi da jedna teorija odslikava osnovnu strukturu sveta, dok se druge bave sekundarnim fenomenima. U tom slučaju, spekulacija, a ne empirijsko istraživanje, postaje mera istine. Pluralizam opstaje, ali je izdignut u sferu metafizike“ (Feyerabend 1987, 61). Ovo stanovište, koje iznova pokreće sva pitanja obrađena u poglavljima koja se bave idealima naučnosti, postaje posebno relevantno u kontekstu antropologije²⁷³ koja profesionalno proučava drugačije metafizike ili kulturno generisane poglede na svet²⁷⁴ koji u sebe uključuju drugačije ontologije: „Zdravorazumska stanovišta [...] sadrže suptilno artikulisane ontologije koje uključuju duhove, snove, bitke, ideje, bogove, duge, bol, minerale, planete, životinje, svečanosti, pravdu, sudbinu, bolest, razvode, strah – i tako dalje. Svaki entitet se ponaša kompleksno i karakteristično, i, podvrgavajući se obrascu, neprestano prikazuje nove osobine i stoga ne može biti uhvaćen u formulu; on utiče i pod uticajem je drugih entiteta i procesa koji stvaraju bogati i drugačiji univerzum. *U takvom univerzumu, nije problem šta je ‘stvarno’ a šta nije: razmirice poput ovih se čak ni ne posmatraju kao istinska pitanja. Problem je šta se događa, u kojim odnosima, ko je, ili ko bi mogao biti, pogođen događajem, i kako. ‘Problem stvarnosti’ se pojavljuje kad se složeni sastojci ovakvog sveta podvedu pod apstraktne koncepte a potom evaluiraju, tj. na tom osnovu proglašavaju ‘stvarnim’ ili ‘nestvarnim’.* Oni nisu plodovi prečišćenog načina mišljenja; oni se pojavljuju kad se osetljive stvari poredi s grubim idejama

pretpostavki disertacije jeste da se „to političko“, s koje god strane političkog spektra dolazilo, uvek uspe da se umigolji u metodologiju, onda kad ona metodologija nije arhaično redukovana na logiku.

²⁷³ U istoriji antropoloških metodoloških rasprava, Feyerabendovo stanovište sasvim je blisko stanovištima onih koji smatraju da se, usled idosinkratičnosti predmeta proučavanja društvenih nauka, ne može govoriti o univerzalnom pa ni o „stvarnim“ zakonima u društvenim naukama (Evans-Pritchard, Gerc, što je, istini za volju, smatrao i Poper). Međutim, to ne bi trebalo da nas brine, jer, tvrde oni, univerzalizacije ili deduktivno-kauzalno objašnjenje ni ne treba da se postave kao cilj društvenih nauka jer se time iz istraživanja programski isključuje upravo ono što je društvenim naukama zanimljivo, a u šta se uvidi mogu dobiti semantičkim razumevanjem tj. drugačije ustrojenim metodološkim aparatom. Podjednako je moguće tvrditi i da je slika nauke prirodnih nauka u odnosu na koju društveni naučnici sameravaju svoju inferiornost zapravo himera: status, eksplanatornost i mogućnost iznalaženja i opravdanja zakona u prirodnim naukama takođe je pod znakom pitanja od napuštanja naturalističkog pogleda na nauku.

²⁷⁴ Metafizike postaju predmet spora o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije onda kad – pošto je Poper šipove nauke smestio u metafizičku močvaru, Kun zatvorio u paradigmatičke okvire, i pošto su različite neokantovske i neovitgenštajnovske pozicije u antropologiji dodatno „pokulturile“ ili „kulturnougramatičile“ metafiziku, a samim tim i verovanja koja se na njima zasnivaju i pravila koja su njome utemeljena i opravdana – nauka postaje „etnonauka“, epistemologija etnoepistemologija a nezavisna stvarnost nestane kao uporište. Te metafizike posebno postaju predmet spora onda kad se antropologija posmatra ne kao *proučavanje* ili osvetljavanje te metafizike nego kao metafizičko (ili etičko ili socio-političko) normiranje „dobrog“ i „pravednog“ društva.

i kad se pokaže da im nedostaje grubosti“ (*ibid.* 65; kurziv moj). Što je kvalitativno ista vrsta ideje koju je promovisao Kun i u svetlu koje je Hacking tvrdio da antirealizam nema nikakvog smisla onda kad na raspolaganju stoji samo jedna predstava stvarnosti (Hacking 1983, 132) budući da se umnožavanjem sistema predstavljanja postavlja pitanje na koji način ustanoviti odnos između grubih ideja i osetljivih stvari. To je upravo ono što je nagnalo Vinča (kao i njegove idejne pretke koji su se zalagali za metodološki pluralizam, a koje su monisti posmatrali kao antinaučnike koji ruše čast i krnje eksplanatornost nauke) da proučava Fajerabendove tihe i univerzalizaciji nepodložne anarhiste i ptice (v. dole). Ili pak da stavi naglasak na suptilno artikulisane ontologije koje ne mogu biti uhvaćene u formulu, kako su to hteli metodološki monisti onda kad su nastojali da, kao naučni, slede deduktivno-kauzalni model objašnjenja. Što nas još jednom iznova lansira u nikad napuštenu orbitu spora koji je, često se prikazujući kroz odveć krutu distinkciju (kako u filozofiji, tako i u antropologiji) objašnjenje vs. razumevanje (cf. npr. Apel 1984; Feest 2010), pokrenut u vreme akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka (dakle, ne samo antropologije). To je pitanje koje nas takođe vraća na nešto savremenije pitanje da li je važno ustanoviti šta je stvarno na nivou antropološke metodologije (npr. da li nešto mora biti „stvarno“ da bi služilo kao eksplanans ili uporište za proveru rezultata antropološke analize, kao i na osnovu kojih kriterijuma tu „stvarnost“ utemeljiti) ili da li je važno ustanoviti šta je „stvarno“ na nivou antropološkog predmeta proučavanja (na primer, da li zajednice, onakve kakvim su opisane u monografiji „stvarno“ postoje; da li srodničke strukture „stvarno“ postoje; da li simboli „stvarno“ postoje; itd.). Problem je što su ova dva pitanja isprepletena, kako u metodološkoj fici, tako i u socio-političkoj fici... Da li možda može biti da ono što je zaista važno nije pitanje šta je to „stvarno“, nego ko, kad i šta misli da je stvarno, i kako to utiče na život ljudi? Dakle, da li je moguće proučavati ne to, na primer, da li neki ritual „stvarno“ priziva kišu, nego ko u to veruje i kako se to *stvarno* odražava, na primer, na dinamiku integracije zajednice, pa i na *stvarni* život svakog njenog pojedinačnog člana. Ne proučavati da li „veštice stvarno postoje“, nego proučavati to koga, u skladu s kojim verovanjima, može pogoditi proročanstvo (na taj način dolazeći do uvida da zapadno shvaćena kauzalna struktura sveta može biti konzistentno dopunjena onim što se u zapadnom metafizičkom vokabularu čita kao sreća i sudbina, a što može služiti kao temelj društvene integracije) – te kako takva verovanja o „stvarnom“ ljudima čine smislenim njihov *stvarni* svet i kako to utiče *na stvarni* život ljudi? Ali da li lokalno specifične uvide ovog tipa možemo generalizovati ili pretpostaviti zakon iz kog bismo mogli dedukovati zadovoljavajuće objašnjenje, i ako ne možemo, da li to znači da naši iskazi nisu

naučni? Fajerabend zaključuje da „su grčki bogovi postojali i delali nezavisno od želja ljudi. Jednostavno su ‘bili tamo’. Danas se ovo posmatra kao greška. Iz perspektive modernih racionalista, grčki bogovi su neotuđiv deo grčke kulture, zamišljeni su, nikad nisu postojali. Otkud ovo poricanje? [...] Odgovor pretpostavlja ono što treba pokazati, naime, da su naučni zakoni stvarni dok bogovi to nisu. On takođe pristupačnost i uređenost čini kriterijumom stvarnosti. Ovo bi stidljive ptice i anarhiste svakako načinilo prilično nestvarnim. Ne postoji drugi izlaz: ili ćemo bogove i kvarkove videti kao jednako realne, ali vezane za različite okolnosti, ili ćemo sveukupno prestati da govorimo o ‘stvarnosti’ stvari i umesto toga početi da koristimo složenije uređivačke sheme“ (Feyerabend 1987, 88–89; cf. Feyerabend 1989).

Slični agnosticizam zastupao je i Evans-Pritchard, onda kad je eksplicitno tvrdio da se „ateista suočava sa istim problemom koji se postavlja i kad je reč o veštičarenju i da oseća potrebu da ga otpiše kao iluziju raznim psihološkim i sociološkim hipotezama.“ On je priznao „da je ovo veoma teško filozofsko pitanje, imajući u vidu to da je razumno zapitati se zašto bi, ako ne na temelju vere, neko prihvatio Boga a ne veštičarenje, pošto bi se moglo smatrati, kao što to mnogi antropolozi i čine, da u prilog jednom nema više dokaza nego u prilog drugom. Poenta je, pretpostavljam, u tome *što u našoj kulturi* (ne računajući prošlost i skepticizam) *jedno ima smisla dok drugo nema*. Postavljam pitanje na koje ni sam nemam zadovoljavajući odgovor. Uostalom, jeste bitno da li neko smatra da krava postoji ili je iluzija!” (Evans-Pritchard 1976[1937], 245-246; kurziv moj).²⁷⁵ Verovali ili ne, i Gellner je (iako podrazumevajući da krava nije iluzija i da to nikako ne može biti slučaj) smatrao da na ključna epistemološka i metafizička pitanja – koja čine srž rasprave između realizma i antirealizma kako u filozofiji, tako i u antropologiji u kojoj se ovi problemi debatuju kao jedno lice rasprave o naučnom statusu discipline – ne postoji jasan i nedvosmislen odgovor: „*Neki kriterijumi racionalnosti čine mi se sasvim nezavisnim od bilo koje društvene tradicije, ali nisam siguran kako bih ovo ustanovio [...] sumnjam da problem relativizma uopšte ima rešenje*. U tom smislu, on može podsećati na problem solipsizma, čija je on [relativizam] svakako jedna varijanta, i to ona u kojoj kulturne celine zamenjuju pojedinačna ostrva svesti“ (Gellner 2003[1973], 65; 67; kurziv moj).

Ako Gellner i sam sumnja u to da problem relativizma može imati rešenje i nije siguran kako može ustanoviti kontekstualno nezavisne kriterijume racionalnosti, i ako, kao

²⁷⁵ Iako je na drugom mestu (Evans-Pritchard 1983, 108; kurziv moj) tvrdio da „i mi vidimo u predmetima kolektivnu predstavu sadržanu u našoj kulturi, ali *pošto se ona poklapa s njegovim objektivnim osobinama*, naše opažanje je objektivno. Što je, naravno, ideja iza korespondencijalne teorije istine koju je Vinč napao i koja je razbuktala debatu o racionalnosti.

što smo videli, (izuzev metafizičkih, ili pragmatičkih) ne postoje jasni epistemološki razlozi koji bi mogli suditi u prilog realizmu ili antirealizmu, kako, naime, rešiti epistemološki, ontološki i metodološki (ali i socio-politički i etički) spor između realizma i antirealizma i spor koji se direktno odražava na percepciju eksplanatorne moći i naučnog statusa antropologije? Vrlo je jednostavno – sredstvima koja proizilaze i *izvannaučnog* registra. Dok je Fajerabend, s jedne političko-ideološko-etičke tačke tvrdio da „grube ideje mogu voditi ograničenom uspehu; što ohrabruje njihove zastupnike i osnažuje njihov način mišljenja (razmotrimo, na primer, entuzijizam za kvantifikacijom i prezir prema kvalitativnim razmatranjima među mnogim naučnicima): ontološka sofisticiranost je luksuz kad je na kocki preživljavanje plemena ili religijske grupe, ili reputacija dobro praćene profesije“ (Feyerabend 1987, 65), s druge strane političkog spektra, Spajro (Spiro 1996, 771–772) relativizam izjednačava sa idealizmom i epistemološkim relativizmom, epistemološki relativizam sa postmodernizmom a posmodernizam sa nenaukom, prvo redukujući relativizam/epistemološki relativizam/idealizam na nenauku, nenauku na postmodernizam, a postmodernizam na politiku: „Ako je sad nauka ideološki motivisano pričanje pričica čija je funkcija dominacija, onda ono što jednu naučnu priču čini boljom, nije, kako postmodernisti tvrde, to što je jedna tačna a druga pogrešna nego to što je jedna dobra a druga loša, pri čemu su ovi drugi kvaliteti ovde shvaćeni ne kao kognitivni nego kao moralni i politički iskazi.“ Međutim, iako je Gellner proglasio da u epistemološkom ili kognitivnom (internom) registru, relativizam nema rešenje, on ipak uspeva da ga pronađe. Gde? Na *istom* onom mestu na kom Spajro tvrdi da *antinaučno* orijentisani postmodernisti pronalaze svoje rešenje (Gellner 2003[1973], 67–69, 71–72; kurziv moj):

„Vinčova greška leži u tome što čini *nasilje nad stvarnošću*, umesto da nastoji svoj model da ispravi *u odnosu* na stvarnost [...] Ali ako neko pogleda svet, onakav kakav *jeste* – nešto od čega se Vinč uzdržava – vidimo da se pojavljuje rešenje [...] Ostaje jedna ključna stvar koju bi trebalo naglasiti: u svetu kakav poznajemo, kulture su ekstremno *nejednake* u pogledu kognitivne moći [...] Poreći ovu kognitivnu nejednakost jeste razmetanje, koje se u najboljem slučaju može održavati u istraživanju ali *ne* i u *stvarnom životu* [...] Niko, osim možda onih koji su je lišeni, *nema sumnju* u kognitivnu efikasnost ‘naučnog pogleda na svet’. Slično, *niko* stvarno *ne sumnja* u kognitivnu inferiornost prednaučnog pogleda na svet [...] Kognitivna i tehnička *superiornost jednog oblika života je toliko očigledna*, toliko zadovoljava ljudske potrebe i htenja – i na sreću ili nesreću, moć – da *jednostavno ne može biti preispitivana* [*sic!!!*] [...] Ona nas dovodi do *mogućnosti* [kurziv u originalu] – ne više od toga –

izvesnog materijalnog *oslobođenja*“ [...] Bilo koje simetrično rešenje problema relativizma – ono koje ignoriše ključnu asimetriju našeg stanja – jeste *pogrešno i loše*.“

Verujem da, u kontekstu Gelnerovog metodološko-epistemološkog argumenta protiv Vinča – i, u Gelnerovim očima, argumenta protiv čitave jedne (metafizičke, teorijske, epistemološke, metodološke) linije mišljenja u antropologiji, koja se kritikuje kao nenaučna i društveno destruktivna – u ovom kontekstu nije preterano reći da je vrlo lako Gelnerovo rešenje izvrnuti naopačke i reći da Gelnerovo rešenje, koliko god jednostavno i jasno možda može biti, može biti takvo da je *ispravnost* njegovog mišljenja jeste nešto što je teško unapred pretpostaviti jer se tačno i pogrešno ne zasnivaju na stvarnosti „po sebi“ (jer ju je, iz neokantovske, pesimističko-kantovske, perspektive nemoguće dosegnuti) ili da se zasniva na nečem univerzalnom ili „stvarnom“ (odakle bi se objašnjenje moglo dedukovati), već da svoj smisao i „stvarnost“ dobijaju u svetlu određenog sistema ideja. Što bi, zlobnici bi rekli, bila direktna potvrda Vinčove pozicije koju Gelner kritikuje. Dakle, Gelner je smatrao da suština Vinčove greške počiva u tome što Vinč čini nasilje nad stvarnoću umesto da (iz Gelnerove perspektive, kako bi to bilo „ispravno“) svoj model koriguje u odnosu na stvarnost. Međutim, postavlja se pitanje kako Gelner može tvrditi ovako nešto uprkos tome što je i sam priznao da problem relativizma može podsećati na problem solipsizma, pritom i sam govoreći da ne zna kako da ustanovi kontekstualno nezavisne kriterijume racionalnosti? Tako što u Gelnerovim očima pobijanje epistemološkog relativizma znači i automatsko dokazivanje (a) jednog metodološkog programa (u internom registru): deduktivno-kauzalno objašnjenje čija se legitimnost podrazumeva a delegitimnost protivničke brani na temelju ideje da „suviše konteksta/kulture“ (v. Gellner 1970) može biti kontraindikovano te tako kultura ne može služiti kao „stvarni“/legitimni eksplanans, kao što je to bilo reći u tački (3); i (b) kako ćemo videti, to istovremeno znači odbranu jednog načina života ili jednog sistema vrednosti (u eksternom registru).

Osnovna pretpostavka disertacije utemeljena je na mišljenju filozofa nauke (i antropologa onda kad razmatraju filozofska pitanja): sukob između realističke i antirealističke pozicije je metafizički spor ako pišemo nauku, tj. metodologiju nauke.²⁷⁶

²⁷⁶ Pritom, to ih nije sprečilo da usvoje jednu ili drugu poziciju iz ovih ili onih razloga: na primer, Popper priznaje nerešivost spora, što ga ne sprečava da iz epistemološko-praktičnih razloga usvoji realizam; Gelner priznaje da je spor nerešiv ili da on na njega nema odgovor, što ga ne sprečava da, kako ćemo videti, podrazumeva realističku poziciju, pritom, na osnovu implikacija suparničke pozicije opravdavajući sopstveno, implicirano polazište. Isto tako, kako je o tome bilo reći u poglavljima II, III i V, Džarvi primećuje da je „[...] metafizički problem individualizam-holizam, jedan je od najvažnijih problema u osnovi društvenih nauka [...] Ovi metafizički problemi važni su jer utiču na to šta se u društvenim naukama objašnjava i kako se objašnjava

Utoliko, temelj za odlučivo opredeljenje između jednog i drugog ne postoji. U tom smislu, na prvom mestu vidimo da Gelner (kao i Luks, s manjim ili većim predomišljanjem, kao i Spajro, kao i Džarvi, kao i razni drugi „branioci nauke“) smatra da (a) kultura ne može služiti kao eksplanans jer nije „stvarna“ i da (b) Vinč treba da koriguje svoj (idejni) model u odnosu na *stvarnost*. Dakle, iz Gelnerove perspektive, ono što bi Vinč trebalo uradi jeste da koriguje svoj model u odnosu na stvarnost koju je isprva doveo u pitanje (?!). Tj. u odnosu na stvarnost koju, na nivou cilja istraživanja, *tek* treba otkriti empirijskim istraživanjem a ne unapred je postulirati kao sigurnu, i u odnosu na čiju „sigurnost“ je moguće „korigovati“ sopstveni model. Gelner, dakle, sledi stanovište da je realistička teorija istine jedina validna teorija istine i da antirealista, kako bi dokazao istinitost antirealističke teorije istine mora pretpostaviti realizam. Međutim, upravo ta *stvarnost* (u slučaju Gelnera) i kriterijumi racionalnosti koji prosto *jesu* (u slučaju Luksa i drugih racionalista) jeste ono što racionalisti i realisti podrazumevaju, a ono što antirealisti/relativisti nastoje da dovedu u pitanje i što i čini suštinu spora. Ono što otpočetak čini najveći problem u ovom argumentu, jeste to što se razlozi za utemeljenje diskvalifikacije zasnivaju na metafizičkim argumentima budući da realizam i antirealizam, kako u antropologiji, tako i, (doduše, na nivou zapadne epistemološke predstave) u filozofiji svih nauka, nisu opovrgljivi ni dokazivi, te ih je moguće braniti metafizičkim (tj. nenaučnim argumentom, koji u sebe može upiti čitav niz nesvesnih ili impliciranih, kulturno generisanih, ideoloških, etičkih, političkih, ličnih, itd.) pretpostavki. Gelnerov sledeći argument jeste da sve što Vinč (i ostali „nenaučnici“) treba da uradi jeste da jednostavno prestane da se usteže od pogleda na „svet onakav kakav jeste“. I bi rešenje: sve zablude će se raspršiti pred Vinčovim očima. Da je Vinč mislio da može jednostavno da „pogleda svet onakav kakav jeste“, verujem da spora ne bi ni bilo, Kantovo mesto u udžbeniku iz istorije ideja bilo bi prazno, postpozitivistička filozofija nauke nikad ne bi postojala (ili bila dovoljno značajna da uopšte zasluži da bude meta kritike isto koliko ni kognitivna, strukturalna ili interpretativna antropologija), a antropolozi niti bi imali posla niti bi raspravljali o naučnom statusu svoje discipline. Kad skine svoje konceptualne naočare, Vinč će tada, tvrdi Gelner, ugledati ono što Gelner vidi kroz svoje naočare: da su „kulture ekstremno nejednake u pogledu kognitivne moći. Što je takođe

[...] Holisti posmatraju društvene celine i koriste ih kao eksplanans; individualisti smeštaju društvene celine u kategoriju eksplananduma. Ono što je objašnjenje za jedne, za druge je problem“ (Jarvie 1964, 69). Ne samo da je Džarvi koji pitanje eksplanatornog uporišta (tj. cilja) discipline označio kao metafizičko pitanje, već ga to nije sprečilo da odlučno zauzme jednu metafizičku stranu u odnosu na koju, u sinergiji sa slikom nauke koju zastupa, normira „cilj“ discipline. Ta metafizička strana je u pogledu toga šta je nauka i šta su njeni ciljevi u potpunosti suprotstavljena kontekstualističkim pristupima čiju će validnost Džarvi sistematski nastojati da delegitimiše.

jedan od predmeta spora – šta znači „jednakost“ kognitivnih moći i u odnosu na koje kriterijume se utvrđuje „nejednakost“ koja se ovde čita kao „superiornost“? Ono što čini još veći problem jeste to što odbrana metodološkog argumenta ili jedne slike nauke na temelju „superiornosti“ tehnologije antropologiju kao bumerang vraća u same njene početke: na Boasa i njegovo protivljenje evolucionizmu koji je, kao paradigma, bio ustanovljen na vrednosnom sudu i kao takav – bio nenaučan. Međutim, to je nešto u šta se, kako smatra Gelner, jednostavno ne sumnja. Time je skepticizam (onaj isti koji, prema Gelnerovom mišljenju, nema rešenje) blokiran, a njegovo potencijalno provirivanje je dodatno zapušeno logičkom greškom u kom puk ne sumnja da je to tako (osim možda onog dela puka koji se tako nalazi ugroženim pa želi da sumnja iz sopstvenog interesa). Čak i ako sumnja, ne bi trebalo tako da bude, imajući vidu prostu činjenicu: superiornost je *očigledna*. Međutim, ovakvo stanovište nas, zlobnici bi iznova rekli, vraća na Kunovu ideju da nije moguće odrediti koja je teorija bolja jer formalizacija kriterijuma za njihov izbor uvek uključuje (paradgmatski generisanu) objektivnost. Što nas iznova vraća na pitanje da li ćemo objektivnost tretirati kao korespondenciju ili kao konsenzus, što je i temelj spora. Ovo nas takođe, antropolozi od Boasa bi rekli, vraća na to da je sud o tome da je zapadna kultura merilo progressa ništa do vrednosni sud, te je stoga i evolucionizam (kao paradigma čije su osnovne pretpostavke utemeljene na vrednosnom sudu) – nenaučan. To su sve tvrdnje čiji se koren pronalazi u registru koji je eksteran u odnosu na metodologiju bilo koje nauke, pa i antropologije. Na nivou antropološke metodologije, u pogledu unutrašnjeg cilja – u čije je svrhe kulturni relativizam i korišćen kao sredstvo za normiranje istraživanja i postizanje objektivnosti (koja se tradicionalno posmatra kao cilj svake nauke) – pitanje da li je jedna kultura „superiorna“, ne samo da je sasvim irelevantno, već takva (vrednosna) pitanja dovode do onoga što pretilo da ugrozi antropološku metodologiju, antropologiju čineći nenaučnom – do subjektivnosti (što bi svakako, iz perspektive „branilaca nauke“, dovelo do antinaičnih stremljenja). Dalje, Gelner tvrdi da se očiglednost manifestuje u tome što „superiornost jedne kulture (zapadne) najbolje zadovoljava ljudske potrebe i htenja i – bilo to dobro ili loše – moć“. Ne dotičući se na ovom mestu Fukoom inspirisanih teorija, isključivo antropološko razmatranje socio-kulturne varijabilnosti „ljudskih potreba i htenja“ moglo bi da ispuni jednu podebelu enciklopediju. S druge strane, normativni odgovor na pitanje da li bi (i na osnovu čega) trebalo normirati ljudske potrebe i htenja,

jeste pitanje na koje nijedna *metodologija* nijedne nauke ne može da pruži zadovoljavajući odgovor.²⁷⁷

Dakle, ta superiornost zapadnog konceptualnog aparata, iz Gelnerove perspektive, *ne može biti preispitivana*. Zašto? Zato što se isključivo primenom tako ustrojene nauke može stići do jedinog ispravnog – iako asimetričnog – rešenja koje postavlja deskriptivni relativizam a komplikuju metafizičke razmirice, epistemološke nedoumice i društveno-etička pitanja – koja su, udružena, u antropologiji čitana kroz prizmu preispitivanja naučnog statusa discipline. To rešenje, iz Gelnerove perspektive, jeste materijalno oslobođenje. Tome se usporotiviti, *bilo bi pogrešno i loše*. Što je, zlobnici bi se ponovo oglasili, jedan posve izvannaučni cilj koji se, pritom, brani „pesimističkom kantovskom pozicijom“, a u odnosu na uporište koje ustanovljuje „optimističkokantovska pozicija“. A upravo je ova sfera izvannaučnog odgovorna za upornost mnogih metodoloških rasprava u antropologiji, što je osnovna hipoteza disertacije.

Nadam se da stanovišta koja su osvetljena u poglavlju pružaju dovoljno snažan argument u prilog osnovnoj pretpostavci disertacije: postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim, pri čemu je eksplanatorni potencijal moguće postaviti kao (jednu od niza arbitrarnih) tački provere toga da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte i moguće. Bilo da tu nerazdvojnost označavamo kao „dobru“ ili kao „lošu“. Stepen i implikacije ove kovergencije mogu biti otvoreni za dalju (na Popperovom tragu, otvorenu i kritičku) diskusiju, a verujem da će se ovaj tip diskusije (s različitim stepenom i implikacijama) uvek doticati pitanja toga šta je „Dobro Globalno Društvo“, te kako sačiniti recept za njegovo stvaranje i gde taj recept tražiti.

²⁷⁷ Da li bi trebalo ili ne bi trebalo da pruži normativni odgovor je sasvim drugo pitanje a u antropologiji se debatuje kao čitav spektar različitih rasprava o tome da li valja zastupati vrednosno neutralni pogled na nauku ili posmatrati nauku kao primenjenu disciplinu koja bi trebalo da interveniše u svet (pokušavajući da ga popravi, ispravi nepravde, stvori bolje društvo; da spreči genocid, etnocid, kliteridektomiju i sl.) v. npr. raspravu između R. Dandradea i N. Šeper-Hjuz (D’Andrade 1995; Scheper-Hughes 1995).

VIII Završna razmatranja

Zaključujući tekst ove disertacije, trebalo bi još jednom istaći da se u njoj, u meri u kojoj su vrednosna neutralnost i objektivnost mogući, težilo neutralnom predstavljanju stanovišta različitih autora, nezavisno od ličnog slaganja ili neslaganja s društvenim idealima za koje se zalažu, nezavisno od ličnog stanovišta o tome šta je nauka i nezavisno od pitanja da li antropologija „zaista jeste ili nije“, ili da li bi trebalo ili ne bi trebalo, da bude nauka. Dakle, nezavisno od korespondencije sa „stvarnim“ ili „pravim“ metodom, ili metodom kakav bi „stvarno“ valjalo da bude „pravi“ metod kako bi antropologija ostala ili postala nauka. Ovakvo sagledavanje antropološke metodologije omogućava razmatranje toga šta različiti metodolozi discipline ili antropolozi onda kad se bave metodološkim pitanjima, smatraju „pravim“ metodom, u kom kontekstu i zašto u to veruju, te kojim sredstvima brane svoje argumente ili uverenja. U disertaciji se stoga kao relevantno pitanje ne postavlja pitanje „da li veštice zaista postoje“ ili „šta je stvarno (antropološka) nauka/disciplina“ ili koji je „taj, pravi“ metod koji bi ona valjalo da sledi i primenjuje, već ko, na osnovu kojih kriterijuma, u kom kontekstu, u to veruje ili na osnovu čega to tvrdi; kakav smisao, značenja, funkcije, itd. takva verovanja imaju ili proizvode. Uverenja sam da je upravo ovakvo vrednosno distanciranje od predmeta sopstvenog proučavanja jedini trenutno raspoloživ način da se, u meri u kojoj je to moguće, dosegne naučna objektivnost koja se u radu shvata kao regulatorni ideal nauke. Otuda sledim stanovište da je nužno kontekstualistički/autorefleksivno sagledati opaženi kontekst (u ovom slučaju raspravu o naučnom statusu socio-kulturne antropologije) kako bi bilo moguće *razumeti* oko čega se rasprava uopšte i vodi. Pritom, verujem da bi „objašnjenje“, onakvo kakvim ga poimaju „objašnjivači“, rasprave ili u njoj iznesenih tvrdnji – koje bi ih, na primer, dedukovalo iz nekog opšteg zakona ili statističke korelacije, iz „nečeg što je stvarno tako“ ili čija bi se validnost odmeravala u odnosu na sposobnost analize da predviđa buduće rasprave – bilo ili nemoguće ili od sekundarnog značaja. Na primer, iako verujem da Gelner često nije u pravu, to ne znači da u nekom konkretnom slučaju nije u pravu. Niti to znači da, na osnovu neke opažene ili pretpostavljene pravilnosti, verujem da je Gerc i u nekom konkretnom slučaju u pravu. S druge strane, čak i ako iz nekog razloga želim da predvidim šta će Džarvi u nepročitanom tekstu koji držim pred sobom reći na temu, na primer, relativizma, verujem da je nužno prvo razumeti šta je u predašnjim tekstovima Džarvi napisao. Iako se svakako ne mogu uzdržati od toga da mislim da, na primer, Gelner često nije u pravu a da je Gerc često u pravu, cilj ove disertacije nije odbrana stanovišta koje bi odlučilo u prilog tome ko

je od njih dvojice u pravu ili čija je slika nauke „istinitija“, vernija stvarnosti, ona koja bolje opisuje naučnu praksu ili bolje, adekvatnije ili plodnije normira ciljeve discipline. Cilj počiva u tome da se razumeju konteksti koji Džarvija i Gerca navode da u nešto veruju i da nešto, na nekim osnovama i zarad ostvarenja nekog cilja, i tvrde. Dakle, zadatak disertacije je antropološki utoliko što se tradicionalno posmatra ko, u kom kontekstu, na osnovu čega i s kojim ciljem u nešto veruje ili nešto tvrdi, a taj neko su sami antropolozi. U tom smislu, ova metodološka disertacija preuzima osnovnu istraživačku strategiju antropologije nauke. Pritom sam težila stalnom sagledavanju toga zašto verujem ili mislim da su Gelner i Gerc u pravu ili nisu u pravu, pri čemu se mišljenje, u meri u kojoj je kapacitet za otvorenost autora moguća, tokom pisanja disertacije u određenom pogledu i menjalo. Držim da u tome nema ničeg nenaučnog – naprotiv. Napor je stoga uložen u to da se razume o čemu je u raspravi o naučnom statusu socio-kulturne antropologije uopšte i reč, ko u šta veruje i zašto, kojim argumentima brani svoje tvrdnje, i na kraju krajeva – čemu sve to. Da li su ovako proizvedeni iskazi puni predrasuda, da li su validni, da li disertacija donosi dobro ili loše razumevanje teme, da li su iskazi eksplanatorni, istiniti, lažni, proistekli iz nedovoljnog znanja, pitanje je o kome se može raspravljati u otvorenom, kritičkom dijalogu. S druge strane, da bi kritički dijalog bio plodniji – ili „otvoreniji“, „racionalniji“, „naučniji“ ili „refleksivniji“ – verujem da je nužno osvetliti stajne tačke s kojih se rasprava o naučnom statusu antropologije i preispituje. Drugim rečima, verujem da je nužno autorefleksivno sagledavanje opazajnog konteksta (konteksta dosadašnjih znanja i uverenja autora koji je takođe član jednog određenog društva u kom se, u određenoj tački prostora, vremena i života, piše disertacija), tj. da je nužno autorefleksivno sagledati teorije/stajne tačke kroz čiju se prizmu sagledava opaženi kontekst, a koje nužno utiču na određenje opaženog konteksta. Udžbenički govoreći, nužno je govoriti o „metodu“. Na ovom mestu, reč je o „metodu“ kojim se preispituje i razmatra „metod“.

Osnovna hipoteza disertacije jeste da postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim, a da je objašnjenje, odnosno eksplanatorni potencijal, tačka konvergencije koja se može iskoristiti za proveru toga da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte i moguće. Postavljanje ove hipoteze omogućeno je, s jedne strane, stanovištem da metod nije algoritam (Džarvi), te stanovištem da metod nije ništa do konvencija koja definiše pravila naučne igre (Poper). U tome da ne postoje „metodološke tablice sa Sinaja“ (Tulmin) nema ničeg ni posebno antropološkog, a ni posebno nenaučnog. „Postformalistička“, postpozitivistička ili eksternalistička filozofija nauke koja metod sagledava kao konvenciju

(ili raspravu/borbu za uspostavljanje te konvencije), sasvim prirodno odgovara antropološkom holističkim nastojanjima koja, preneti na teren antropologije antropologije i antropologije nauke, sagledavaju metod kao jedan u nizu socio-kulturno konvencionalizovanih i legitimizovanih pravila prema kojima se u određenom kontekstu „igra“ neka „naučna igra“ (ili oko čijih kriterijuma i kriterijuma/temelja opravdanja kriterijuma se vodi rasprava). Stoga sam sklona uverenju da ne postoji metod formalnog tipa koji bi se – nezavisno od šireg socio-kulturnog okvira u kom žive i misle pripadnici naučne zajednice – mogao jednostavno primeniti i koji bi nekoj disciplini apriorno jemčio da će njeni iskazi biti naučni(ji) ili eksplanatorni(ji). Budući da se ljudska interesovanja, količina i sadržaj znanja, vrednosti, itd. nalaze u procesu stalne transformacije, ono što se smatra relevantnim, vrednim, važnim, zanimljivim, itd., te ono što se smatra ciljem/predmetom/sredstvom istraživanja variraće shodno promeni konteksta. Budući da niti postoji niti može postojati „pogled niotkud“ ili „pogled Božjeg oka“ – tj. tačka izmeštena iz paradigme, kulture, istorijske epohe, verovanja, znanja, konceptualne sheme, metafizičkih uverenja, političkog, etičkog, ličnog itd. sadržaja – od samih začetaka discipline, ciljevi i sredstva discipline su promenljivi i međusobno se konstituišu. Kako primećuje M. Milenković (2010, 158-159) „teorijska a ne metodološka retencija je ono što je u stvari istorija antropološkog metoda. Istorija teorije je istorija metoda i to jeste, iz tradicionalne perspektive metodologije kao normativne, duboko frustrirajuće. Nema podrazumevanog metoda koje se može primeniti na bilo koji objekat u bilo kojem teorijskom sistemu, izmeštenog iz koherencije predmet-metod-teorija, kao interpretativnog alata koji ne bi bio problematičan zato što je kulturno-teorijski generisan nekim vremenom, pristupom, školom, itd.“ Upravo zbog toga što ne postoji „pogled niotkud“, antropologiji je potrebna antropologija antropologije. Metodološke strukture su nerazdvojne od teorijskih struktura, bilo da se pod teorijskim strukturama podrazumevaju metafizička uverenja, „prećutno znanje“, „paradigme“, „episteme“, „konceptualne sheme“, „jezičke igre“, „oblici života“, „kulture“ ili „kulturne gramatike“. Ako se poslužimo antropologijom nauke i antropologijom antropologije, i ako antropološku kulturu sagledamo kao kulturu koju je moguće proučavati mehanizmima same discipline, uočavamo da se antropolozi u svojim istraživanjima koriste čitavim nizom teorija. Te su teorije odgovorne za to da li se određeni entiteti uočavaju, za to kako se konceptualizuju, da li im je potrebno pružiti značaj i načiniti ih predmetom proučavanja discipline, za to kakvo će mesto u strukturi objašnjenja zauzeti, itd. Kako su se menjali konteksti u kojima su antropolozi mislili i radili, menjao se i predmet proučavanja. S jedne strane, predmet se menja zbog toga što se što se svet u kom

živimo menja iz dana u dan, a sa njim se menjaju i kulture koje antropolozi tradicionalno proučavaju. S druge strane, s promenama kulture, menjaju se i konteksti u kojima antropolog date kulture opaža, a menjaju se i ciljevi discipline. Opaženi kontekst (bili mi toga svesni ili ne i želeli ili ne želeli to pitanje da raspravljamo kao metodološko – u smislu objektivnosti ili kao socio-političko i etičko pitanje – u smislu, recimo, odnosa znanja i moći) nužno je prosejan kroz sito neke teorije koja određuje to kako će se opaženi kontekst poimati (na primer, kako će kultura biti konceptualizovana, gde će i zašto biti smešten eksplanatorni fokus, da li će kultura služiti kao eksplanans ili eksplandum, itd. i kakav će se tip objašnjenja biti legitimno/plodno primeniti). Stoga je očigledno da je kontekst istraživača uvek supstantivno oblikovan i omeđen nekom teorijom, direktno odgovoran za sadržaj i opseg opaženog konteksta. Otuda su opaženi i opažajni kontekst antropologiji nerazdvojni, zbog čega je u disciplini i ustanovljena reflektivnost, kao pokušaj što objektivnijeg sagledavanja onoga čime, i razloga zbog kojih, nešto sagledavamo na određeni način. Isto tako, teorije utiču na to šta se smatra ciljevima, a šta sredstvima istraživanja. Na konceptualizaciju predmeta proučavanja takođe utiče to koja se slika nauke usvaja kao validna, a sa njom, i kakav se tip objašnjenja posmatra kao validan/eksplanatoran. U disertaciji se nastojalo odbraniti stanovište da će se (nominalno) metodološka rasprava o naučnom statusu socio-kulturne antropologije, posmatrana kroz prizmu statusa objašnjenja, pre ili kasnije sučiti s nizom metafizičkih i epistemoloških čvorova (koje nije, kao takve, moguće rasplesti metodološkim sredstvima) ili s nizom socio-političkih i etičkih čvorova (koje takođe nije moguće rasplesti metodološkim sredstvima budući da su metodološka sredstva delom njima konstituisana i kroz njihove implikacije se prosuđuju). U gotovo nerazlučivoj mešavini internih i eksternih faktora, jedni ciljevi (generisani tekućim znanjima, potrebama, interesovanjima, itd. jedne naučne zajednice ili njenog dela koji živi u jednom kontekstu) konstituisaće jedna sredstva, drugi ciljevi konstituisaće druga sredstva. U zavisnosti od opažajnog konteksta (pojedince ili naučne zajednice), koji je uronjen u širi (socio-kulturni, politički, ideološki, etički, itd.) kontekst (ili metafiziku kulture), kultura (ili opaženi kontekst) se potpuno oprečno konceptualizuje. U odnosu na kontekstualno specifične ciljeve opažajnog konteksta, isto toliko specifično se konceptualizuje i opaženi kontekst, a samim tim se specifično konceptualizuje i validan tip objašnjenja. Stoga, sklona sam uverenju da metodološkog algoritma nema. Međutim, verujem da nemogućnost pronalaženja metodološkog algoritma ne treba da pobuđuje očaj ili vapaj za spokojnim algoritamskim vremenima niti da hrani strepnju zbog odsustva konsenzusa na nivou čitave antropološke naučne zajednice. Dok god o tome otvoreno, nedogmatski i kritički

razgovaramo „antropologija, koja od sebe same pravi etnografski problem, nudi praktični uvid u društveni svet koji proučava i kome pripada“ (Herzfeld 1987, x). Otud i potreba za disciplinarnom (auto)refleksivnošću: i zbog društvenog sveta koji antropologija proučava, i zbog toga što tom svetu, kao nauka ili kao disciplina, pripada i od njega se ne može odvojiti. U antropološkoj (auto)refleksivnosti stoga nema ničeg nenaučnog. Naprotiv. Kako je tvrdio Popper (Popper 1996[1963], 160), „Ono što zovemo *naučnom objektivnošću* nije ništa do činjenica da se nijedna naučna teorija ne prihvata dogmatski i da su sve teorije priveremene i uvek otvorene za oštru kritiku.“ U tom smislu, antropološka (auto)refleksivnost, kako bi se u što većoj meri postigla naučna objektivnost, omogućava sagledavanje i kritičku diskusiju o teorijama generisanim u opažajnom kontekstu koje diktiraju opseg i sadržaj opaženog konteksta, onemogućavajući pretvaranje teorija u nekritički prihvaćene dogme.

Dok su tradicionalni predmet antropološkog proučavanja bile folklorne teorije o tome šta su patka i zec, studije nauke kao kulture, socijalizacijom i kulturalizacijom epistemologije, predmet proučavanja proširile su na teren same naučne zajednice, koja je svoje teorije počela proučavati kao jednu od niza folklornih teorija o tome šta su patka i zec. Ako se „stvarni zečevi“, „patke onakve kakve one jesu“, „istina“, „stvarnost“, „racionalnost“, „univerzalnost“ itd. suze i smeste u kulturno generisane okvire, ako se zakoni i interkulture univerzalije ponište i zatvore u kulturne okvire – nestaje i natkontekstualna, izvankonceptualna, natparadigmatska (itd.) tačka koja bi mogla da podnese teret određivanja istinitog i neistinitog i istinitih i lažnih naučnih iskaza, racionalnog i iracionalnog, smislenog i apurnog, itd. Pomenuta situacija može se posmatrati kao *istraživačka* prednost i izobilje ako se shvati kao rudnik proučavanja antropologije, ali i kao *društvena* noćna mora ako se čita kao pitanje mogućnosti racionalnog, objektivnog (ili pravednog?) rešavanja društvenih sukoba ili odlučivajne u prilog neke od kulturno generisanih vrednosti. Kulturnopluralistička brojnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti neiscrpni izvor proučavanja antropologije, tj. predmet na koji će antropologija primeniti svoj (kako god konceptualizovan) metod, a koji će društveni svet obogatiti saznanjem o ljudskoj različitosti. S druge strane, brojnost i potencijalna nesamerljivost kulturnih okvira može biti noćna mora onda kad se donose političke i etičke odluke u društvenom životu, a koje se odnose na ljude koji konzumiraju iste te brojne i potencijalno nesamerljive okvire; kao i onda kad se antropologija koristi kao disciplina koja „objektivno“ treba da isporuči „istinu“ o receptu za rešenje tih sukoba u prilog neke od strana (ili kao disciplina od koje se očekuje da pruži odgovor koji bi zadovoljio sve strane, a

na osnovu „univerzalno stvarnog“ ili „istinitog“ ili „objektivnog“). Ono što je zabrinulo „braniocce nauke“ jeste poništavanje univerzalnosti kognitivnih vrednosti na čijem bi se čvrstom temelju bi moglo suditi o tome šta je „ispravno“, „pravedno“, „moralno“, itd. Kad proučavani postanemo mi sami (kao antropolozi i kao ljudi), pitanje *metodološkog* relativizma u kontekstu otkrića „branioci nauke“ neretko počinju čitati kao *pitanje uzemljenja i opravdanja antropološke metodologije, koje izu sebe skriva socio-političko i etičko* pitanje rešavanja društvenih sukoba ili normiranja kriterijuma/temelja na kom bi ovo rešenje valjalo tražiti. Ako bi se pretpostavilo/odbrnilo stanovište da su ovi kriterijumi univerzalni ili da počivaju na nekom „stvarnom“ temelju, „branioci nauke“ drže na da je zahvaljujući ovoj univerzalnosti moguće dedukovati objašnjenje koje je bez poteškoća i ostatka moguće primeniti na svaki pojedinačni slučaj. Međutim, onda kad se ta univerzalnost dovede u pitanje, nestaje i temelj za objašnjenje pojedinačnog slučaja. Utoliko se „branioci nauke“ nadaju da je antropologiju moguće učiniti eksplanatorno plodnom, „naučnom“ disciplinom, koja bi bila intelektualno i društveno odgovorna, nadajući se da je moguće fiksirati metod. Oni metod fiksiraju teorijom o tome šta je univerzalno ili stvarno i šta je „pravi“ metod. Cementiranjem teorije, cementira se i metod. Međutim, cementiranjem teorije, onemogućava se uvid u to zašto uopšte želimo neku teoriju da cementiramo. Pritom, cementiranje teorija i njihova imunizacija od kritičkog dijaloga jeste ono što sami „branioci nauke“ smatraju nenaučnom strategijom, u skladu s kriterijumima koji su sami postavili. Čini mi se, međutim, da se još jednom iznova nameće pitanje – šta su ciljevi discipline? Da li antropologija treba da *proučava* (potencijalno na drugačijim „čvrstim temeljima“ ustrojen) konsenzus ili da ga (u odnosu na ono što smatra „čvrstim temeljem“) *nameće*, čime potencijalno blokira razumevanje toga šta je uopšte konsezus, zašto njemu težimo ili ne težimo, ko to čini i kojim sredstvima, i u odnosu na koje ciljeve? S jedne strane, antropologija proučava kulturno generisane konsenzuse čiji se sadržaj ne mora odnositi na nešto što ima „ontološki objektivnu“ egzistenciju, niti ti konsenzusi moraju biti ustanovljeni na nečemu što „objektivno postoji“, kao što su, na primer, srodnički sistem ili ekonomski sistem (cf. Searle 2006). Srodnički i ekonomski sistem, posmatrani kao konsenzus određene zajednice o tome šta su uopšte ovi sistemi, kako su srodnički i ekonomski sistem ustrojeni i kako „rade“ u *stvarnom* životu, ne korespondiraju ni sa čim što postoji u „objektivnoj stvarnosti“, niti se u odnosu na tu stvarnost njihova „istinitost“ ikako može meriti. Pri proučavanju ovakvih sistema, antropologija pribegava svom disciplinarnom oruđu: kulturnom relativizmu koji služi tome da se antropolog distancira od rukovodećih pretpostavki (predrasuda, uverenja, ličnih ukusa, itd.) poteklih iz njegovog sopstvenog konteksta kako bi, u meri u kojoj je to

moguće, što objektivnije sagledao šta su srodnički i ekonomski sistem a koji mogu biti ustanovljeni na drugačijim osnovama od osnova na kom su ovi sistemi uspostavljeni u njegovom društvu, koji mogu biti drugačije omeđeni i podeljeni ili koji mogu ispunjavati drugačije funkcije. Kako bi, dakle, *razumeo* drugačije uspostavljen konsenzus neke zajednice o tome šta su njihov srodnički ili ekonomski sistem; ko ga nameće; čemu sve to služi, koji smisao ili besmisao, značenja, funkcije ili disfunkcije, itd. to može imati za članove društva, ili društvo u celini; možda kako bi *razumeo* i zašto nekom taj konsenzus ne odgovara, zašto ga neko smatra pravednim ili nepravednim, smislenim ili besmislenim, itd.; kako bi možda otkrio kako se ni ne koriste kategorije „smisla ili besmisla“ već neke kategorije na koje u svom društvu nije navikao; na kojim osnovama i kojim polugama neko ove sisteme može podrivati; itd. Ili kako bi možda otkrio da ono što vidi očima izoštranim dioptrijom sopstvenog društva, na kraju krajeva, jeste srodnički sistem koji ispunjava ulogu onoga što se u njegovom društvu određuje kao ekonomski sistem. Da ponovimo jednu ključnu misao: „Kulturni relativizam *nije zaključak* o podacima, nego *sredstvo za sakupljanje podataka i njihovu intrpretaciju*“ – rekao bi Fajnberg, komentarišući savremeni status relativizma (Feinberg 2007, 785; kurziv moj) – kako se govori kad je reč o kulturnom relativizmu kao *metodološkom* oruđu. Niko ne sprečava antropologa da u svojoj glavi, među prijateljima ili u javnom angažmanu – iako možda pod pretnjom političke nekorektnosti – misli i tvrdi da je taj sistem glup, nefunkcionalan, neefikasan, apsurdan, iracionalan, loš, diskriminatorski, itd.. Niko ne kaže ni da takav sistem treba da presadi u sopstveno društvo. Verujem da to nisu metodološka pitanja. Ono što je metodološko pitanje jeste to da kulturni relativizam isključivo nalaže da antropolog – kako bi bio što objektivniji – mora *prvo razumeti* šta su opšte ovi sistemi i kako oni funkcionišu. Međutim, šta se događa kad antropolog proučava fenomene koji, s druge strane, na nivou konsenzusa ili metafizičke predstave zapadne naučne tradicije, ne postoje – kao što su to, na primer, veštice? Tad je reč o sukobu dva konsenzusa, ili – rekli bi racionalisti – sukobu istinitog ili lažnog, stvarnosti i fikcije, racionalnog i iracionalog. Ako se na tragu ideje da je sva nauka etnonauka a sva epistemologija etnoepistemologija, stvarnost u potpunosti podvuče pod kulturno generisane konceptualne sheme, „branioci nauke“ ustaju protiv tvrdnji da postoji „jevrejska fizika, azandska fizika ili kineska fizika“ (Jarvie 1984, 747–748) – da ponovimo još jednu ključnu misao. Ako tvrdnje ovog tipa dovedemo do ekstrema (isto koliko i „branioci nauke“ relativizam često dovode do ekstrema), u najjeftinijim popularnim odbranama ove teze za najširu publiku, u odbranu nauke se iznose tvrdnje, na primer, da je Fajerabend „najveći neprijatelj nauke“ (prema Tsou 2003, 208), guru kontrakulturnih naučnika

zainteresovanih za istočnjačke religije i parapsihologiju, čija maglovita filozofija nauke nije u stanju da razgraniči dobru nauku od kosmologije Hopi Indijanaca (Gardner 1983, 207) ili da „Avioni sagrađeni po naučnim principima funkcionišu [...] Avioni sagrađeni po plemenskim i mitološkim specifikacijama [...] ne funkcionišu. Pokažite mi kulturnog relativistu na deset hiljada metara i ja ću vam pokazati licemera“.²⁷⁸ Ti „licemeri“, međutim, ne tvrde da avioni sagrađeni po plemenskim i mitološkim specifikacijama funkcionišu niti da treba graditi avione na temelju Hopi kosmologije. Oni tvrde da uopšte nije stvar u tome da li avioni funkcionišu i da li dodole prizivaju kišu. Stvar je razumevanja toga šta su, te šta i na osnovu čega tvrde kineska fizika, jevrejska fizika, azandska fizika, zapadna fizika ili Hopi kosmologija tj. ko, u kom kontekstu i zašto u to može verovati i čemu to sve može služiti a ne zašto neko nije u pravu u odnosu na neki unapred propisan standard ili zašto je to „loše“. Isto tako, pitanje zašto proučavamo jedan a ne drugi konsenzus, kako to činimo i čemu to sve to služi jeste pitanje od kog disciplina (a i društvo) samo mogu imati koristi.

Antropolozi se svakako nikad ne mogu odvojiti ili pretvarati da su odvojeni od društveno-političkih i etičkih pitanja, niti mogu biti potpuno vrednosno nezainteresovani naučnici. To, međutim, ne mogu ni fizičari. Ako se objektivnost, kao regulatorni ideal, shvati kao vrednosna nezainteresovanost, a potonja kao osnovno svojstvo nauke, njenom potencijalnom dosezanju u antropologiji služi reflektivnost. Verujem da antropolog ne treba prvenstveno da bude zainteresovan za krojenje društvenih, političkih i etičkih recepata, već za *razumevanje* toga šta, u kom kontekstu, i na osnovu kojih kriterijuma i čime opravdanih kriterijuma, neko misli da je nešto „stvarno“, „istinito“, „racionalno“, pa i „dobro“ ili „pravedno“. Uključujući i samog antropologa. Imunizacija teorija od kritičkog dijaloga, ovom razumevanju svakako ne ide u prilog. Iz razumevanja toga zašto neko misli da su neko verovanje ili neka praksa „stvarni“, „istiniti“, „racionalni“, „dobri“, „pravedni“, itd. ne sledi da ih treba i usvojiti u svom životu. To samo znači da smo ih (više ili manje uspešno) razumeli, a tek pošto smo ih razumeli, možemo početi da razmišljamo o tome da li ono što razumemo i želimo da prihvatimo u svom životu. Pritom se stalno kontekstualistički i autorefleksivno podsećajući da ono što smatramo da razumemo i verujemo da usvajamo možda neće imati ni iste funkcije, ni značenja, ni implikacije u okviru novog – našeg – konteksta. Kako bi se kontekstualističko sagledavanje i postiglo, nužan je, dakle, otvoren, kritički dijalog a ne cementiranje neke teorije koje prati nada da će se na taj način cementirati metod, a da će tako cementiran metod odgovoriti na pitanje šta

²⁷⁸ Opaska Ričarda Dokinsa u nameri da diskredituje kulturni relativizam kao još jednu „modernu salonsku filozofiju“ (prema Bloor 2008, 13).

je i kako moguće/potrebno istraživati, šta je „dobar“ metod, šta eksplanatorni iskaz, šta je naučno istraživanje, te šta je „dobro“ društvo.

Stanovišta iznesena u disertaciji zaista su bliska Kunovom opisu nauke koji predstavlja noćnu moru za bilo koju metodologiju koja ima formalne, atemporalne, natkontekstualne ambicije. Međutim, da se ovakvo stanovište, primenjeno na antropologiju, ne mora nužno čitati kao neuspeh metodološkog programa ili pretnja naučnom statusu discipline u praksi ili kao salonsko kritizerstvo teoriji, dozvolite mi da citiram američkog filozofa Tomasa Nejgela (Nagel 1971) čije su tvrdnje doprinele artikulaciji stanovišta iznesenih u disertaciji:

„Ne gajeći iluziju da je moguće pobeći od vrlo osobene i idiosinkratične pozicije, moguće ju je posmatrati kao *sub specie aeternitatis* – što je stanovište koje je u isti mah i otrežnjujuće i komično. Ključni korak unazad se ne sastoji u traženju još jednog opravdanja u lancu opravdanja i u nemogućnosti da ga dobijemo. [...] Koraćamo unazad i otkrivamo da čitav sistem opravdanja i kritike koji upravlja našim izborima i podržava naše racionalne tvrdnje počiva na odgovorima i navikama koje nikad ne preispitujemo, koje nikad umemo da odbranimo bez cirkularnosti i koje nastavljamo da sledimo čak i pošto su dovedeni u pitanje. [...] Vidimo sebe spolja i čitava kontingentnost i osobenost naših ciljeva i stremljenja postaje jasna. Ipak, kad usvojimo taj pogled i prepoznamo da je ono što radimo arbitrarno, to nas ne odvaja od života, i tu počiva naš apsurd: ne u činjenici da takav spoljni pogled može biti primenjen na nas, već u činjenici da ga sami možemo usvojiti, ne prestajući da budemo osobe čije su osnovne brige tako hladno osmotrene. [...] Opravdanja stižu do kraja kad smo se zadovoljili time da ih dovedemo do kraja. [...] Mi nikada, tokom tog preispitivanja, ne napuštamo uobičajene standarde kojima se rukovodi naš život. Mi ih samo posmatramo na delu i prepoznajemo da ih, ako bi bili dovedeni u pitanje, možemo opravdati samo u odnosu na sebe, zaludno. Mi ih se pridržavamo zbog načina na koji smo sačinjeni; ono što se čini važnim ili ozbiljnim ili cenjenim ne bi bilo takvo da smo drugačije sačinjeni. [...] Skepticizam počinje onda kad i sebe uključimo u svet o kome tvrdimo da nešto znamo. [...] Ne možemo odbaciti svoje uobičajene odgovore, a kad bismo i mogli, to bi nas ostavilo bez sredstava da zamislamo stvarnost bilo koje vrste. Isto je i u domenu prakse. Mi ne iskoraćujemo izvan sopstvenih života na neku novu stajnu tačku iz koje bi se videlo šta je stvarno, objektivno značajno. Mi nastavljamo da uzimamo svet zdravo za gotovo, uviđajući da su sve naše odluke i sigurnosti moguće samo zato što postoji mnogo toga što se

ne trudimo da isključimo. [...] Apsurd je jedna od najljudskijih stvari u nama: manifestacija najrazvijenijih i najzanimljivijih karakteristika. Kao i skepticizam u epistemologiji, moguć je samo zato što posedujemo neku vrstu uvida – sposobnost da sebe prevaziđemo u misli. [...] Kao i sposobnost za epistemološki skepticizam, on proističe iz sposobnosti da razumemo svoja ljudska ograničenja. To ne mora da bude predmet agonije, osim ako ga mi takvim ne učinimo.“

Naravno da se nešto (predmet proučavanja) mora proučavati na osnovu nečega (metod) što se smatra koliko-toliko sigurnim, kako se ne bi zaista završilo u epistemološkoj katatoniji ili kako ne bismo bolovali od hronične epistemološke hipohondrije. Međutim, verujem da postoji čitava provalija koja „koliko-toliko sigurno“ deli od hipohondrije ili parališućeg solipsizma. „Koliko-toliko“ znači da to „sigurno“ valja ponekad i kritički propitati jer – kako je antropologija i tokom čitave svoje karijere nastojala da demonstrira – ono se nama čini kao da je „sigurno“ ili „stvarno“ ili „uvek“ „tako“, može biti nešto što nam tako izgleda samo iz određene perspektive određenog konteksta (koji nužno uobličava i ciljeve koji povratno utiču na sredstva i koji zajedno, cirkularno, polažu sigurnosti od koje se i pošlo). Ako „sigurno“, „univerzalno“ i „tako“ proglasimo od prostora i vremena nezavisne kategorije, ne bismo mogli nikad ni uvideti da to možda baš i ne mora biti „sigurno“, „univerzalno“, „tako“. Možda tu leži naš apsurd, ali uviđanje datog apsurd a jeste ono što nas na kraju krajeva, i čini ljudima. I što verujem da nas čini dobrim antropolozima. Pritom, verujem da sposobnost za uviđanje sopstvenih ljudskih ograničenja i proširivanje saznanja o različitim načinima na koje se sa ljudskim ograničenjima izlazi na kraj niti mora proizvesti ne mora biti direktno primenljivo niti se značaj tog uviđanja mora meriti kroz negovu praktičnu „korisnost“ ili „upotrebljivost“. Kad znanje počne da se meri isključivo kroz njenu praktičnu upotrebu (koja je, pritom, promenljiva kategorija), upravo tad nam treba antropologija i antropologija antropologije. Propitivanje onoga čime propitujemo spada u domen istog vida refleksivnosti koju sprovodi savremena antropologija antropologije.²⁷⁹ Što je stanovište na čiji je značaj, uostalom, i

²⁷⁹ Kako primećuje M. Milenković (Milenković 2007, 55; 63–64), npr. jaki program edimburške škole i iz njih potekle studije nauke se sa implikacijama relativizma nose na antropologiji „prirodan“ način – radikalnom refleksivnošću koja zahteva da metod bude primenljiv i na onoga ko ga primenjuje. Zašto je potrebna antropologija antropologije? „Zato što, usled efekta zgušnjavanja i polarizacije paradigmi, kritičare postmoderne (i nešto ranije interpretativne, a još ranije kritičke) antropologije *percipiramo kao da su isti oni scijentisti protiv kojih su i sami svojevremeno ustali* [...] Iako je ‘prirodno’ da antropolozi refleksivno konstatuju da su opisi uvek/već cirkularno konstituisani; da su etnografije politički, institucionalno, disciplinarno, lično, teorijski zavisne reprezentacije; a da je naučni autoritet umrežen u promenljive odnose moći zasnivača, finansijera, istraživača, mentora, proučavanih, urednika, izdavača, čitalaca i onih koji ih primenjuju, antropolozi ne bi trebalo da isto ‘prirodno’ saznanje primene i na same ideje o cirkularnoj konstituisanosti

postpozitivistička filozofija nauke nastojala da skrene pažnju ukazujući na stagnaciju u nauci koja proističe iz slepog držanja za jednu teoriju ili paradigmatičke okvire. U tome nema ničeg nenaučnog – naprotiv. Niti to mora biti predmet agonije, osim ako ga takvim ne načinimo. Utoliko, možemo se prisjetiti Toulminove opaske da je „kritički nastrojen naučnik uvek spreman da ponovo propita sopstvene tehnike dok ih primenjuje (ovo je metodološka poenta koja leži iza Popperove [...] teze o večnoj opovrgljivosti naučnih istina)“ (Toulmin 1977, 157). To ne znači da ne treba da postoje metodološki kanoni niti da, ako do toga iz nekog razloga držimo, ne treba da pokušamo da ih formalizujemo. To samo znači da treba imati na umu da su metodološki kanoni u velikoj meri zavisni od prethodno usvojene teorije. Teorije o tome koja se slika nauke posmatra kao u praksi utemeljena i normativno validna i koja se kao takva sledi; protiv koje se ustaje; šta se smatra validnim ili plodnim eksplanatornim okvirom; šta je cilj istraživanja; gde je smešteno eksplanatorno uporište; kako je konstituisan predmet proučavanja; zašto nas sve to zanima, itd.. Ta prethodno usvojena teorija, stajna tačka, referentni okvir, konceptualna shema, itd. se menja u odnosu na (trebali reći – stalno promenljive?) istorijske, paradigmatičke, epistemičke, socijalne, političke, ideološke, etičke, lične tačke u kojima žive istraživači i njihove discipline. Ili discipline i njihovi istraživači.

opisa, kalibriranosti reprezentacija ili na politiku znanja. Jednom kada ‘uradimo domaći’, naša dosledno radikalno refleksivna antropologija trebalo bi da se zauvek zapita zašto da ih posmatra kao konačne odgovore na svoja večita pitanja i probleme?! [...] *Ako obrazovni proces ne koristi specifična sredstva niti ima cilj po sebi, već se neprekidno razvija u procesu u kojem se sredstva i ciljevi cirkularno konstituišu, onda neodvojivost obrazovne, društvene i političke misije antropologije od njene metodologije proizvodi efekat ‘anti-naučnosti’ [...]*“

Literatura

- Aberle, David F. 1987. Distinguished Lecture: What Kind of Science is Anthropology. *American Anthropologist* 89(3): 551–556.
- Agassi, Joseph. 1960. Methodological Individualism. *The British Journal of Sociology* 11(3): 244–270.
- 1972. I – Listening in the Luli. *Philosophy of the Social Sciences* 2: 319–332.
- et al. 1971. Grounds of Reason. *Philosophy* 46(175): 43–50.
- & I. C. Jarvie. 1967. The Problem of Rationality of Magic. *The British Journal of Sociology* 18: 55–74.
- 1971. Grounds of Reason. *Philosophy* 46(175): 43–50.
- 1973. Magic and Rationality Again. *The British Journal of Sociology* 24(2): 236–245.
- Amundson, Roy. 1982. Science, Ethnoscience and Ethnocentrism. *Philosophy of Science* 49(2): 236–50.
- Antović, Mihailo. 2007. Half A Century of Generative Linguistics – What Has the Paradigm Given to Social Science? *Facta Universitatis* 5(1): 31–46.
- Apel, Karl-Otto. 1984. *Understanding and Explanation*. Cambridge: The MIT Press.
- 1987. Dilthey's Distinction Between 'Explanation' and 'Understanding' and the Possibility of Its 'Mediation'. *Journal of the History of Philosophy* 25(1): 131–149.
- Arabatzis, Theodore. 2001. Can a Historian of Science be a Scientific Realist? *Proceedings of the Philosophy of Science Association* 68(3): 31–41.
- Audi, Robert (ed.) 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aunger, Robert. 1999. Against Idealism/Contra Consensus. *Current Anthropology* 40: 93–101.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Fred. 2008. Historicism and neo-Kantianism. *Studies in History and Philosophy of Science* 39: 554–564.
- Berberović, Jelena. 1972. *Znanje i istina*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- 1990. *Filozofija i svijet nauke*. Sarajevo.
- 2002. *Racionalnost i jezik. Ogledi iz savremene filozofije*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Berlin, Isaiah. 2001[1973]. The Counter-Enlightenment. In: Henry Hardy (ed.) *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1–24. Princeton: Princeton University Press.
- Bhaskar, Roy. 1998. *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London: Routledge.
- Bloch, Maurice. 1991. Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man* 26(2): 183–198.
- Bloor, David. 2008. Relativism at 30000 Feet. In: Massimo Mazzotti (ed.), *Knowledge as Social Order: Rethinking the Sociology of Barry Barnes*. Ashgate.
- Blount, B. G. 2011. History of Cognitive Anthropology. In: David B. Kronenfeld et al. (eds.) *A Companion to Cognitive Anthropology*, 11–30. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Boas, Franz. 1938. Introduction. In: Franz Boas (ed.) *General Anthropology*, 1–16. New York D.C.: Health.
- 1943. Recent Anthropology. *Science* 98: 311–314.
- Boas, Franc. 1982[1911]. *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta.
- Borofsky, Robert. 1997. Cook, Lono, Obeyeskere and Sahlins. *Current Anthropology* 38(2): 255–282.

- et al. 2001. When: A Conversation About Culture. *American Anthropologist* 103(2): 432–446.
- Bos, Jacques. Individuality and Interpretation in Nineteenth-Century German Historicism. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Versteben*, 207–221. New York: Springer.
- Bošković, Aleksandar. 2002. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija* XLIV(1): 41–55.
- 2006. *Mit, politika, ideologija*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- 2007. Od teorije kulture ka objašnjenju sveta. *Kultura* 118–119: 9–18.
- 2014. *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bourdieu, Pierre. 1991. The Peculiar History of Scientific Reason. *Sociological Forum* 6(1): 3–26.
- Bouwhuisen, Harry van Den et al. 1995. Recovering 'Culture'. *Cultural Dynamics* 7(2): 163–186.
- Briggs, Charles L. 2002. Linguistic Magical Bullets in the Making of a Modernist Anthropology. *American Anthropologist* 104(2): 481–498.
- Briskman, Larry. 1982. Karl Popper. By Anthony O'Hear. *The Philosophical Quarterly* 32(128): 285–287.
- Buchowski, Michal. 1994. Enchanted Scholar or Sober Man?: On Ernest Gellner's Rationalism. *Philosophy of Social Sciences* 24(3): 362–377.
- Bunge, Mario. 1985. Comment. In Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- 2000. Ten Modes of Individualism – None of Which Works – And Their Alternatives. *Philosophy of the Social Sciences* 30(3): 384–406.
- Burling, Robbins. 1964. Cognition and Componential Analysis: God's Thruth or Hocus' Pocus? *American Anthropologist* 66(1): 20–28.
- Carrithers, Michael. 1990. Is Anthropology Art or Science? *Current Anthropology* 31(3): 263–282.
- Carrol, Lewis. 1895. What the Tortoise Said to Achilles. *Mind* 4(14): 278–280.
- Caws, Peter. 1974. Operational, Respresentational and Explanatory Models. *American Anthropologist* 76(1): 916.
- 1976. The Ontology of Social Structure: A Reply to Hanson. *American Anthropologist* 78(2): 325–327.
- 1977. More on the Ontology of Social Structures: A Reply to Rossi. *American Anthropologist* 79(4): 325–327.
- Chomsky, Noam. 1995. Rationality/Science. *Z Papers Special Issue*.
- Colby, Benjamin N. et al. 1981. Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology. *American Ethnologist* 8(3): 422–450.
- Conklin, Harold C. 1955. Hanunóo Color Categories. *Southwestern Journal of Anthropology* 11(4): 339–344.
- 1962. Comment On Frake. Dostupno na: <http://anthro.ucsd.edu/~jhaviland/LanguageCulture/READINGS/FrakeEthStu dCogSyst.pdfm>
- Conkling, Robert. 1975. Expression and Generalization in Anthropology. *American Ethnologist* 2(2): 239–250.
- Cranpanzano, Vincent. 1992. *Hermes' Dilemma or Hamlet's Revenge: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cubeddu, Raimondo. 1993. *The Philosophy of the Austrian School*. London: Routledge.
- D'Andrade, Roy. 1995. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 399–408.
- 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.
- & M. Egan. 1974. The Colors of Emotion. *American Ethnologist* 1(1): 49–63.
- Daglas, Meri. 2001[1966]. *Čisto i opasno*. Beograd: XX vek.
- Davidson, Donald. 1973–74. On the Very Idea of Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5–20.
- 2004. *The Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- De Sousa, Filomena. Shaping Disciplinary Boundaries: Scientific Practice and Politics in the *Methodenstreit* Between the German Historical School and the Austrian School of Economics. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Verstehen*, 221–241. New York: Springer.
- Dilley, Roy. *The Problem of Context*. New York: Berghahn Books.
- Dixon, Keith. 1977. Is Cultural Relativism Self-Refuting? *The British Journal of Sociology* 28(1): 75–88.
- Dreger, Alice. 2010. No Science, Please. We're Anthropologists. *Psychology Today* (25.11.2010). Dostupno na: <http://chronicle.com/blogs/innovations/anthropology-association-rejecting-science/27936>
- Drej, Vilijem. 1987[1980]. R. G. Konlingvud i razumevanje radnji u istoriji. *Ideje: časopis za teoriju savremenog društva* XVII (1): 51–68. Beograd: Mladost.
- Empiricus, Sextus. 2000. *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Philosophy.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1950. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays*. London: Faber and Faber.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. *Socijalna antropologija*. Beograd: XX vek.
- Ewing, Katherine P. 1994. Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *Man* 96(3): 571–583.
- 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.
- Feyerabend, Paul. 1962. Explanation, Reduction and Empiricism. In: H. Feigl & G. Maxwell (ed.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III. University of Minnesota Press.
- 1985. Kako zaštititi društvo od nauke? In Neven Sesardić (ed.) *Filozofija nauke*, 350–364. Beograd: Nolit.
- 1987[1975]. *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- 1989. Realism and the Historicity of Knowledge. *The Journal of Philosophy* 86(8): 393–406.
- 1994[1984]. *Nauka kao umetnost*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fox, Robin. 1996. State of the Art/Science in Anthropology. In: Paul R. Gross, Norman Levitt & Martin W. Lewis (ed.) *The Flight from Science and Reason*, 327–346. New York: The New York Academy of Sciences.
- Frake, Charles. 1962. The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In: *Anthropology and Human Behavior*. Washington DC: Anthropological Society of Washington.

<http://anthro.ucsd.edu/~jhaviland/LanguageCulture/READINGS/FrakeEthStu dCogSyst.pdfm>

- 1964. Notes on Queries in Ethnography. *American Anthropologist* 66(3): 132–145.
- Franklin, Sarah. 1995. Science as Culture, Cultures of Science. *Annual Review of Anthropology* 24: 163–184.
- Frederick, Danny. 2013. Popper, Rationality, and the Possibility of Social Science. *Theoria* 76: 61–75.
- Galison, Peter. 2008. Ten Problems in History and Philosophy of Science. *Isis* 99(1): 111–124.
- Gardner, Martin, 1983. *Order and Surprise*, Prometheus Books.
- Gatteri, Stefano. 2009. *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations*. New York: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a Cultural System. In: M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1–46. New York: Praeger.
- 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1974. „From the Native's Point of View“: On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1): 26–45.
- 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86(8): 263–278.
- 1988. *Works and Lives*. Stanford University Press.
- 2002. An Inconsistent Profession: The Anthropological Life in Interesting Times. *The Annual Review of Anthropology* 31: 1–19.
- 2007[1984]. Kliford Gerc, Anti-antirelativizam. *Kultura* 118/119: 58–86.
- 2007a. „Ne stvaram sisteme“: Intervju s Klifordom Gercom: Arun Mihelsen. *Kultura* 118/199: 183–203.
- 2007b. Intervju s Klifordom Gercom: Ričard Hendler. *Kultura* 118/119: 154–182.
- Gellner, Ernest. 1968. *Words and Things*. London: Penguin.
- 1970. Concepts and Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 18–49. Oxford: Blackwell.
- 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- 2003[1973]. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge.
- Goldstein, Leon J. 1958. The Two Thesis of Methodological Individualism. *The British Journal of the Philosophy of the Social Science* 33(9): 1–11.
- Goodenough, Ward H. 1956. Componential Analysis and the Study of Meaning. *Language* 32(1): 195–216.
- 1957. Cultural Anthropology and Linguistics. In: P. Garvin (ed.) *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, 167–173. Washington: Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics.
- 1967. Componential Analysis. *Science* 156(3779): 1203–1209.
- 1969. Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis. In: Stephen A. Tyler (ed.) *Cognitive Anthropology*, 255–288. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- 2003. In Pursuit of Cultures. *Annual Review of Anthropology* 32:1–12.
- Gorunović, Gordana. 2011. *Antropologija Kliforda Gerca – kritike i polemike*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Greco, John. 2002. How to Read Moore. *The Philosophical Quarterly* 52(209): 544–563.
- Haack, Susan. 2003. *Defending Science – within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Prometheus Books.

- Hacking, Ian. 1982. In: Martin Hollis & Steven Lukes (ed.) *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995. The Looping Effects of Human Kinds. In: D. Sperber, D. Premack & A. Premack (ed.) *Causal Cognition. An Interdisciplinary Approach*, 351–383. Oxford: Oxford University Press.
- 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hajzenberg, Verner. 2009[1969]. *Fizika i metafizika*. Beograd: Gradac.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage.
- Haller, Markus. 2004. Mixing Economics and Ethics: Carl Menger vs Gustav von Schmoller. *Social Science Information* 43(5): 6–33.
- Handler, Richard. 2009. The Uses of Incommensurability in Anthropology. *New Literary History* 40(3): 627–647.
- Hanson, Allan F. 1979. Does God Have a Body? Truth, Reality and Cultural Relativism. *Man* 14(3): 515–529.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge.
- 1976. History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5: 329–350.
- Hatch, Elvin. 1997. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research: Universal Human Rights versus Cultural Relativity* 53(3): 371–381.
- Heider, Karl G. 1988. The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree. *American Anthropologist* 90(1): 73–81.
- Hempel, Carl G. 1942. The Function of General Laws in History. *Journal of Philosophy* 39(2): 35–48.
- & Paul Oppenheim. 1948. Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science* 15(2): 135–175.
- Hendström, P., R. Swedberg and L. Udehn. 1998. Popper's Situational Analysis and Contemporary Sociology. *Philosophy of the Social Sciences* 28(3): 339–364.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesse, Marry. 2001. Models and Analogies. In W. H. Newton Smith (ed.) *A Companion to the Philosophy of Science*, 299–308. Blackwell Publishers.
- Hirschfeld, Lawrence A. 2000. The Inside Story. *American Anthropologist* 102(3): 620–629.
- Hoking, Stiven. 2002. *Kratka povest vremena*. Beograd: Alnari.
- Hollis, Marin. 1970. The Limits of Irrationality. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 214–221. Oxford: Blackwell.
- & Steven Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Horton, Robin. 1967. African Traditional Thought and Western Science, Part I. From Tradition to Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 37(1): 50–71.
- 1967a. African Traditional Thought and Western Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 37(2): 155–187.
- Horton, W. R. G. 1963. The Boundaries of Explanation in Social Anthropology. *Man* 63: 8–11.
- <http://poroi.grad.uiowa.edu/sites/poroi.grad.uiowa.edu/files/anthropology%20debate3.pdf>
- Ingold, Tim (ed.) 1988. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Ivanović, Zorica. 2005. Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije. *Zbornik Etnografskog instituta SANU* 21: 123–140.

- Jacobs, Struan. 2003. Two sources of Michael Polanyi's prototypical notion of incommensurability: Evans-Pritchard on Azande witchcraft and St Augustine on conversion. *History of the Human Sciences* 16(2): 57–76.
- James, Susan. 1984. *The Content of Social Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- 1967. On Theories of Fieldwork and the Scientific Character of Social Anthropology. *Philosophy of Science* 34(3): 223–242.
- 1967. Explanation in Social Science. *The British Journal for the Philosophy of Social Science* 15(57): 62–72.
- 1975. Epistle to Anthropologists. *American Anthropologist* 77(2): 253–266.
- 1976. On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology. *Current Anthropology* 17(4): 687–701.
- 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44–60.
- 1983. The Problem of the Ethnographic Real. *Current Anthropology* 24(3): 313–325.
- 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. Comment. In Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- & S. Pralong (eds). 1999. *Popper's Open Society After Fifty Years: Continuing relevance of Karl Popper*. London: Routledge.
- 2000. Culture. The Anthropologist's Account. *Philosophy of Science* 67(3): 540–546.
- 2001. Science in a Democratic Republic. *Philosophy of Science* 68(4): 545–564.
- 2005. Relativism and Historicism. In: Paul Thagard et al. (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 553–591. Oxford: Elsevier.
- 2007. Relativism and Historicism. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord, *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 553–591. Oxford: Elsevier.
- & J. Zamora-Bonilla (eds.) 2011. *The SAGE Handbook of the Philosophy of the Social Sciences*. Singapore: SAGE Publications.
- Jensen, Casper Bruun. 2011. Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. *Common Knowledge* 17(1): 1–12.
- Kaplan, Abraham. 1984. Philosophy of Science in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 25–39.
- Kay, Paul. 1970. Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics. *Bulletin of the American Anthropological Association* 3: 19–31.
- & Willett Kempton. 1984. What is the Sapir-Whorf Hypothesis? *American Anthropologist* 86(1): 65–79.
- Keesing, Roger M. 1972. Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics. *Southwestern Journal of Anthropology* 28(4): 299–332.
- 1974. Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73–97.
- 1987. Anthropology as Interpretative Quest. *Current Anthropology* 28(2): 161–176.
- Kitcher, Philip. 1982. *Abusing Science*. The MIT Press.
- 2001. *Science, Truth and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, Peter D. 1999. Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons. *Nous* 33: 297–325.

- 2004. What „Is” Wrong With Foundationalism. *Philosophy and the Phenomenological Research* 68(1): 166–171.
- Kluckhohn, Clyde. 1949. *Mirror for mana: the relation of anthropology to modern life*. University of Arizona Press.
- Koertrge, 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.
- Kostić, Aleksandar. 2006. *Kognitivna psihologija*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1(1): 17–34.
- Kroeber, A. L. 1935. History and Science in Anthropology. *American Anthropologist* 37(4): 539–569.
- Kulenović, Nina. 2011. *Socijalna ontologija u filmu „Avatar“*. Beograd: Filozofski fakultet, e-Monografije.
- 2013 *Izmišljanje ufologije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 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.
- 2005. Ernest Gellner as Anthropologist. (predavanje održano na konferenciji *Ernest Gellner – Theoretician of Modernity* u Krakovu u oktobru 2005; dostupno na <http://www.lse.ac.uk/cpnss/events/abstracts/historyofposwarscience/gellner-krakowwps.pdf>)
- Lakatos, Imre. 1970. Falsification and the Methodology of the Research Programmes. In: Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, 91–93. Cambridge University Press.
- Laudan, Larry. 1976. Two Dogmas of Methodology. *Philosophy of Science* 43(4): 585–597.
- 1995. Damn the Consequences! *Proceedings of the American Philosophical Association* 69(2): 27–34.
- Leach, Edmund. 1957. In: Raymond Firth (ed.) *Man and Culture*, 119–139. Routledge: London.
- 1966. Virgin Birth. *Proceeding of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1966*: 39–49.
- Leach, Edmund. 1989. Writing Anthropology. *American Ethnologist* 16(1): 137–141.
- Lee, Dorothy. 1949. Being and value in a primitive culture. *Journal of Philosophy* 46: 401–415.
- Lende, Daniel. 2010. Anthropology after the ‘Science’ Controversy: We’re Moving Ahead. Dostupno na: <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2010/12/11/anthropology-after-the-science-controversy-were-moving-ahead/>
- Let, Džejms. 2001. Nauka, religija i antropologija. *Kultura* 101: 33–44.
- Lett, James. 1991. Interpretative Anthropology, Metaphysics and the Paranormal. *Journal of Anthropological* 47(3): 305–329.
- 1997. *Science, Reason and Anthropology: A Guide to Critical Thinking*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Levi-Bril, Lisjen. 1998[1922]. *Primitivni mentalitet*. Beograd: Plato.
- Lévi-Strauss, Claude. 1951. Language and the Analysis of Social Laws. *American Anthropologist* 53(2): 155–163.
- 1998. Science: Forever Incomplete. *Society* (Jan./Feb.) 35(2): 222–224.
- Lič, Edmund. 1972[1970]. *Klod Levi-Stros*. Beograd: XX vek.

- Linger, Daniel T. 1994. Has Culture Lost Its Minds? *Ethos* 22(2): 284–315.
- Little, Daniel. 1991. *Varieties of Social Explanation*. San Francisco: Westview Press.
- 2007. Levels of the Social. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 343–372. Amsterdam: Elsevier.
- Lowie, Robert. 1966[1917]. *Culture and Ethnology*. New York: Basic Books.
- Lucy, John A. 1997. Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology* 26: 291–312.
- Lukes, Steven. 1967. Some Problems about Rationality. *Archives européennes de sociologie* VIII(2): 247–264.
- 1970. Some Problems about Rationality. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 194–213. Oxford: Blackwell.
- 1974. Methodological Individualism Reconsidered. *The British Journal of Sociology* 19(2): 119–129.
- 1974. Relativism: Cognitive and Moral. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 165–190.
- 2000. Different Cultures Different Rationalities. *History of the Human Sciences* 13: 3–18.
- 2006. Searle and his Critics. *Anthropological Theory* 6(1): 5–11.
- MacIntyre, Alasdair. 1970. Is Understanding Religion Compatible with Believing? In Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 62–77. Oxford: Blackwell.
- Malinowski, Bronislaw. 1970[1944]. *Magija, nauka i religija*. Beograd: Prosveta.
- Manheim, Karl. 1959[1925]. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- Manicas, Peter. 2006. *A Realist Philosophy of Social Science. Explanation and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Markus, George. 1992. Changing Images of Science. *Thesis Eleven* 33(1): 1–46.
- Martin, Michael. 1993. Geertz and Interpretative Approach in Anthropology. *Synthese* 97(2): 269–286.
- McCarthy, Thomas. 1972. The Operation Called *Verstehen*: Towards a Redefinition of the Problem. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1972: 167–193.
- Merton, Robert. 1998. *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2003a. Antropologija kao multikulturalna propedeutika u Srbiji – „nacionalna nauka“, kulturna politika i društvena nadanja. U: Dragana Radojičić (ur.), *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, 133–148. Beograd: Etnografski institut SANU.
- 2006. Šta je (bila) antropološka refleksivnost? *Etnoantropološki problemi* 1(2): 157–185.
- 2007. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2007. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- 2007c. Paradoks postkulturene antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* (3): 121–143.
- 2008. Šta je (bila) antropološka „refleksivnost“? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 157–184.
- 2009a. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31–52.
- 2009b. Unutardisciplinirani afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih. *Etnoantropološki problemi* 4(3): 103–115.
- 2010. *Istorija postmoderne antropologije. Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Filozofski fakultet.
- 2013. O izvorima antirealističkog pogleda na relativizam u sociokulturnoj antropologiji. *Antropologija* 13(3): 27–47.

- Nagel, Thomas. 1971. The Absurd. *The Journal of Philosophy* 68(20): 716–727.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a ‘Native’ Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3): 671–686.
- Nejgel, Ernest. 1974[1961]. *Struktura nauke*. Beograd: Nolit.
- Newton Smith, W. (ed.) 2001. *A Companion to the Philosophy of Science*. Blackwell Publishers.
- Novaković, Staniša. 1984. *Hipoteze i saznanje*. Beograd: Nolit.
- 2002. *Odnos nauke i metafizičke u savremenoj analitičkog filozofiji*. Beograd: Institut za filozofiju Filozodskog fakulteta u Beogradu.
- Nuckolls, Charles W. 1993. The Anthropology of Explanation. *Anthropological Quarterly* 66(1): 1–21.
- Nutini, Hugo G. 1971. Ideological Basis of Lévi-Strauss Structuralism. *Man* 73(3): 537–544.
- Njutn Smit, Vilijem H. 2002[1981]. *Racionalnost nauke*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- O’Meara, Tim. 1989. Anthropology as Empirical Science. *American Anthropologist* 91(2): 354–369.
- 1990. Anthropology as Metaphysics: Reply to Shore. *American Anthropologist* 92(3): 751–753.
- 1997. Causation and the Struggle for a Theory of Culture. *Current Anthropology* 38(3): 399–418.
- Obeyesekere, Gananath. 1990. *The Work of Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Oknuki-Tierney, Emiko. 1981. Phases in Human Perception/Conception/Symbolization Processes: Cognitive Anthropology and Symbolic Classification. *American Ethnologist* 8(3): 451–467.
- Ortner, Sherry B. 1997. Introduction. *Representations Special Issue: The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, 59: 1–13.
- Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Paleček, Martin & Mark Risjord. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3–23.
- Palmer, Susan J. 2004. *Aliens Adored*. Rutgers University Press.
- Peregrine, Peter et al. 2012. What is Science in Anthropology? *American Anthropologist: Vital Topics Forum* 114(4): 593–597.
- Phillips, Denise. 2010. Epistemological Distinctions and Cultural Politics: Educational Reform and the *Naturwissenschaft/Geisteswissenschaft* Distinction in Nineteenth-Century Germany. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Versteheren*, 15–36. New York: Springer.
- Pizzorno, Alessandro. 2005. Rational Choice. In: Paul Thagard et al. (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 373–399. Oxford: Elsevier.
- Polanyi, Michael. 1952. Stability of Beliefs. *British Journal for the Philosophy of Science* 3(11): 217–232.
- 1958. *Personal Knowledge*. Routledge: London.
- Poper, Karl. 1982. Logika društvenih nauka. *Treći program* 52: 35–62.
- 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. 1950. Indeterminism in Quantum Physics. *British Journal of the Philosophy of Science* 2: 117–133.
- 1965. Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man (the Arthur Holy Compton Memorial Lecture Presented at

- Washington University, April 21, 1965). Dostupno na: <http://www.the-rathouse.com/2011/Clouds-and-Clocks.html>
- 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[1936]. 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. Notturmo (ed.) *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, 154–184. London: Routledge.
- 2002[1935]. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- 2002[1963]. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge Classics.
- Preson, John. 1997. Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science* 64: 421–431.
- Putnam, Hilary. 1975. *Philosophical Papers I: Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1975/76. What is „Realism“?. *Proceedings of the Aristotelian Society* 76: 177–194.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. 1951. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review* 60: 20–43.
- Quinn, Naomi. 2006. The Self. *Anthropological Theory* 6(3): 362–384.
- Rabinow, Paul. 1996. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Rapport, Nigel & Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*. London: Routledge.
- Redklif-Braun, A. R. 1982[1952]. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd: Prosveta.
- Renner, Egan. 1984. On Geertz's Interpretative Theoretical Paradigm. *Current Anthropology* 25(4): 538–542.
- Restrepo, Eduardo. 2001. Theoretical Avatars: Drafts on 'classical anthropologists'. Papers Unpublished. Dostupno na: <http://www.unc.edu/~restrepo/documentos/dossier-papers.pdf>
- Reyna, S. P. 1994. Literary Anthropology and the Case Against Science. *Man* 29(3): 555–581.
- Rickert, Heinrich. 1986[1902]. *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Risjord, Mark W. 1999. No Strings Attached: Functional and Intentional Action Explanation. *Philosophy of Science* 66: 299–313.
- 2000. The Politics of Explanation and the Origins of Ethnography. *Perspectives of Science* 8(1): 29–52.
- 2004. The Limits of Cognitive Theory in Anthropology. *Philosophical Explorations* 7(3): 281–297.
- 2005. Ethnography and Culture. In: Paul Thagard et al. (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 399–429. Oxford: Elsevier.
- 2005. Reasons, Causes and Action Explanation. *Philosophy of the Social Sciences* 35(3): 294–306.
- 2007. Ethnography and Culture. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 399–429. Amsterdam: Elsevier.
- Romney, Kimball A. 1989. Quantitative Models, Science and Cumulative Knowledge. *Journal of Quantitative Anthropology* 1(1): 153–223.
- et al. 1972. *Multidimensional Scaling: Theory and Applications in the Behavioral Sciences*. Seminar Press.
- & Carmella C. Moore. 1998. Toward a Theory of Culture as Shared Cognitive Structures. *Ebos* 26(3): 314–337.

- Rorti, Ričard. 1990[1979]. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- 1992[1982]. *Konsekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- 2004. Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture. *Treći program* (123/124): 139–160.
- Roscoe, Paul B. 1995. The Perils of ‘Positivism’ in Cultural Anthropology, *American Anthropologist* 97(3): 492–504.
- Rose, Daniel M. 1968. Culture and Cognition: Some Problems and a Suggestion. *Anthropological Quarterly* 41(1): 3–28.
- Rosenberg, Alexander. 2008. *Philosophy of Social Science*. Philadelphia: Westview Press.
- Rossi, Ino. 1977. Reply to Cohen. *American Anthropologist* 79(1): 114–115.
- Roth, Paul A. 1989. Ethnography Without Tears. *Current Anthropology* 30(5): 555–569.
- 2003. Beyond Understanding: The Career of the Concept of Understanding in the Human Sciences. In: S. P. Turner & P. A. Roth (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 311–333. Blackwell Publishing.
- 2005. Three Grades of Normative Involvement. Risjord, Stueber and Henderson on Norms and Explanation. *Philosophy of Social Sciences* 35(3): 339–352.
- 2007. Naturalism Without Fears. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 683–710. Amsterdam: Elsevier.
- Rouse, Joseph. 2007. Practice Theory. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 639–683. Oxford: Elsevier.
- Ruijter, A. de. 1989. Psychological versus structural validity of knowledge, the case of ethnoscience. In: Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies, Part I: Nusa Tenggara Timur 145, 107–124. Leiden.
- Sahlins, Marshall. 1995. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995. *How “Natives” Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1999. Two or Three Things that I Know About Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 399–421.
- 2002. *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Salmon, M. & W. Salmon. 1979. Alternative Models of Scientific Explanation. *American Anthropologist* 81: 61–74.
- Salmon, Marrilee et al. 1992. *Introduction to the Philosophy of Science*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Salmon, Wesley C. 1989. *Four Decades of Scientific Explanation*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- 1997. *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005. *Reality and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 409–440.
- Schilbrack, Kevin. 2009. Rationality, Relativism and Religion: A Reinterpretation of Peter Winch. *Sophia* 48: 399–412.
- Schmaus, Warren. 2005. Categories and Classification in the Social Sciences. In: Paul Thagard et al. (eds.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 429–459. Oxford: Elsevier.
- 2010. Understanding and Explanation in France: From Maine de Biran’s Méthode Psychologique to Durkheim’s Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Verstehen*, 101–121. New York: Springer.
- Scholte, Bob. 1971. Discontents in Anthropology. *Social Research* 38(4): 777–807.

- 1972. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. In: Dell Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, 430–457. New York: Pantheon.
- 1984. Reason and Culture: Universal and Particular Revisited. *American Anthropologist* 86(4): 960–965.
- 1985. Comment. In Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- Shankman, Paul. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3): 261–280.
- Searle, John. 2001. *Rationality in Action*. The MIT Press.
- 2006. Social Ontology: Some Basic Principles. *Anthropological Theory* 6(1): 12–29.
- Sheffy, Rakefet. 1989. Toward a Cognitive Anthropology. *Poetics Today* 10(4): 847–850.
- Shionoya, Yuichi. 1997. A Methodological Appraisal of Schmoller's Research Programm. In: Peter Koslowski (ed.) *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*, 57–80. Berlin: Springer-Verlag.
- Shore, Bradd. 1983. Paradox Regained: Freeman's *Margaret Mead and Samoa*. *American Anthropologist* 85(4): 935–944.
- 1996. *Culture in Mind: Cognition Culture and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- 1999. A Cognitive Theory of Meaning. *Anthropological Research* 55(1): 152–153.
- Sindelić, Svetozar. 1995. Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku. *Sociološki pregled* 29(3): 273–292.
- 2002. *Racionalnost nauke*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 2009. Od tradicionalne do savremene filozofije nauke. *Theoria* 52(2): 5–35.
- 2010. Kantovski obrt u savremenoj filozofiji nauke. *Theoria* 54(3): 5–36.
- 2011. Slom interteorijskog redukcionizma. *Theoria* 54(4): 31–49.
- Sivado, Akos. 2011. In Defence of Language-Interpretative Social Science: On the Critiques of Peter Winch's Conception of Understanding. *History of the Human Sciences* 24(5): 103–123.
- 2014. The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* (March 28): 1–17.
- Sládeček, Michal. 2010. Društvena nauka kao ideja: Vinč i Vitgenštajново nasleđe. *Filozofija i društvo* 3: 145–162.
- Smith, Roger. 2010. British Thought on the Relations Between Natural Sciences and the Humanities, c. 1870–1910. In: Uljana Feest (ed.) *Historical Perspective on Enklären and Verstehen*, 161–187. New York: Springer.
- Sosir, Ferndand de. 1977[1916]. *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture. A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- 1985. Anthropology and Psychology: Towards Epidemiology of Representations. *Man* 20(1): 73–89.
- Spiro, Melford. 1968. Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity. *Man* 3(2): 242–261.
- 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Current Anthropology* 1(3): 259–286.
- 1987. Collective representations and mental representation in religious symbol systems. In: B. Kilborne & L. Langness (eds.) *Culture and Human Nature*, 161–184. Chicago: University of Chicago Press.
- 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique. *Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Stocking, George. 1982. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.

- Strathern, Marilyn. 1987. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* 28(3): 251–281.
- Strauss, Claudia & Naomi Quinn. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. Introduction to Special Issue on The Missing Psychology in Cultural Anthropology's Keywords. *Anthropological Theory* 6: 267–279.
- Stuart, James D. 1986. Decartes' Proof of the External World. *History of the Philosophy Quarterly* 3(1): 19–28.
- Sturevant, William. C. 1964. Studies in Ethnoscience. *American Anthropologist* 66(3): 99–131.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1991. *Magic, science religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanney, Julia. 1998. Investigating Cultures: A Critique of Cognitive Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(4): 669–688.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, L. L. 1976. Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis. *American Ethnologist* 3(1): 147–173.
- Toulmin, Stephen. 1977. From Form to Function: Philosophy and History of Science in the 1950s and Now. *Daedalus* 106(3): 143–162.
- 1982. The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science. *Critical Inquiry* 9(1): 93–111.
- Tresch, John. 2001. On Going Native: Thomas Kuhn and Anthropological Method. *Philosophy of the Social Sciences* 31: 302–322.
- Tsou, Jonathan Y. 2003. Reconsidering Feyerabend's "Anarchism". *Perspectives on Science* 11(2): 208–235.
- Tulmin, Steven E. 2002[1972]. *Ljudski razum*. Nikšić: Jasen.
- Turner, Steven. 2003. Cause, the Persistence of Teleology and the Origins of the Philosophy of Social Science. In: S. P. Turner & P. A. Roth (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 21–41. Blackwell Publishing.
- 2010. Webs of Belief, Practices, and Concepts. *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* (3): 397–421.
- 2013. Where Explanation Ends: Understanding as the Place the Spade Turns in the Social Sciences. *Studies in History and Philosophy of Science* 44(3): 532–538.
- Tyler, Stephen A. 1969. Introduction. Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis. In: Stephen A. Tyler (ed.) *Cognitive Anthropology*, 1–25. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Udehn, Lars. 2001. *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*. London: Routledge.
- 2002. Changing Face of Methodological Individualism. *Annual Review of Sociology* 28: 479–507.
- Ulin, Robert C. 2007. Revisiting Cultural Relativism: Old Prospects for a New Cultural Critique. *Anthropological Quarterly* 80(3): 803–820.
- Van de Port, Mattjis. 1999. 'It Takes a Serb to Know a Serb': Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia. *Critique of Anthropology* 19(1): 7–30.
- Vitgenštajn, Ludvig. 1980[1953]. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Von Wright, G. H. 1975. *Objašnjenje i razumevanje*. Beograd: Nolit.
- Vorf, Bendžamin Li. 1979[1956]. *Jeziik, misao i stvarnost*. Beograd: XX vek.
- Wallace, Anthony F. C. 1962. Culture and Cognition. *Science* 135: 351–357.
- 1965. The Problem of Psychological Validity of Componential Analysis. *American Anthropologist* 67(5): 22–248.

- & John Atkins. 1960. The Meaning of Kinship Terms. *American Anthropologist* 62(1): 58–80.
- Watkins, J. W. N. 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.
- 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.
- Weintraub, Ruth. 1995. What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction? *Philosophical Quarterly* 45(181): 460–470.
- Westrum, Ron. 1978. Science and Social Intelligence about Anomalies: The Case of Meteorites. *Social Studies of Science* 8(4): 461–493.
- White, Leslie A. 1938. Science Is Sciencing. *Philosophy of Science* 5(4): 369–389.
- Whiterspoon, Gary. 1971. Navajo categories of objects at rest. *American Anthropologist* 73: 110–127.
- Wilson, Bryan. 1970. A Sociologist's Introduction. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- (ed.) 1970. *Rationality*. Blackwell.
- Wilson, Richard A. 2004. The Trouble with Truth: Anthropology's Epistemological Hypochondria. *Anthropology Today* 20(5): 14–17.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- 1970. The Idea of Social Science. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 1–17. Blackwell.
- 1970[1964]. Understanding a Primitive Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 78–112. Blackwell.
- Wood, Peter. 2010. Anthropology Association Rejecting Science? *The Chronicle of Higher Education* (29.11.2010). Dostupno na: <http://chronicle.com/blogs/innovations/anthropology-association-rejecting-science/27936>
- Yoshida, Kei. 2007. Defending Scientific Study of the Social: Against Clifford Geertz (and His Critics). *Philosophy of the Social Sciences* 37: 289–314.
- Young, James O. 1986. Relatively Speaking: The Coherence of Anti-Realist Relativism. *Canadian Journal of Philosophy* 16(3): 503–509.
- Zahle, Julie. 2003. The Individualism-Holism Debate on Intertheoretic Reduction and the Argument from Multiple Realization. *Philosophy of the Social Sciences* 33(1): 77–99.
- Zorić, Aleksandra (prir.). 2005. *Teorije indukcije u XX veku: brestomatija tekstova*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- 2006. Problem subdeterminacije. *Theoria* 49(4): 23–35
- Žikić, Bojan. 2008. Kako složiti babe, žabe i električne gitare: uvod u kognitivnu antropologiju. *Antropologija* 6: 117–139.
- 2009. Za šta su dobri žanrovi? – deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji. *Etnoantropološki problemi* 4(2): 219–240.

Biografija

Nina Kulenović je rođena u Beogradu 21.7.1986. gde je završila osnovnu i srednju školu. Studije etnologije i antropologije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu upisala je 2005. godine, a završila 2010. sa prosečnom ocenom 9,62 i ocenom 10 na diplomskom ispitu. Dobitnik je nagrade „Dušan Bandić“ za najbolji diplomski rad odbranjen na Odeljenju u školskoj 2009/2010. godini. Master studije na istom fakultetu upisala 2010. godine i završila 2011. godine, sa prosečnom ocenom 10 i ocenom 10 na konačnom ispitu. Tokom studija, bila je stipendista Fonda za mlade talente. Doktorske studije na Odeljenju za etnologiju i antropologiju upisala je 2011. godine.

Od 2011. godine zaposlena je u Institutu za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, najpre kao istraživač-pripravnik, a potom kao istraživač-saradnik. Bila je učesnik istraživačkog projekta *Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju* koje je podržalo Ministarstvo kulture RS. Trenutno je angažovana na projektu *Antropološko proučavanje Srbije: od kulturnog nasleđa do modernog društva* koje podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS. Kao saradnik u nastavi na Odeljenju za etnologiju i antropologiju, angažovana je na predmetima Metodologija etnologije i antropologije, Nacionalna etnologija/antropologija – Religija i Etnologija sveta – komparativna religija na osnovnim studijama i predmetu Opšta metodologija etnologije i antropologije na master studijama. Član je Komisije za informatiku Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Objavila je dve samostalne naučne monografije *Socijalna ontologija u filmu Avatar: Antropološka analiza* (Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju: *Etnoantropološki problemi: eMONOGRAFIJE*, 2011) i *Izmišljanje ufologije: konstrukcija nauke o vanzemalcima* (Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2013), niz samostalnih i koautorskih poglavlja u monografskim publikacijama i tekstova u časopisima *Etnoantropološki problemi* i *Antropologija*.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Бира Клементић

број уписа ЗЕМ-4

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

STATUS OBJASNJENJA U RASPRAVI O NAUKONOM
STATUSU SOCIOKULTURNE ANTROPOLOGIJE

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 15.9.2014.

Бира Клементић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Lilja KULENOVIĆ
Број уписа BE11-4
Студијски програм DOKTORSKE AKADEMISKE STUDIJE ETNOLOGIJE: ANTHROPOLOGIJE
Наслов рада STATUS OBJASNJENJA I RAZRAĐIVANJE STATUSA U SOCIOKULTURNE ANTHROPOLOGIJE
Ментор PROF. DR MILOŠ MILENKOVIĆ
Потписани Lilja KULENOVIĆ

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 15. 9. 2014.

Lilja KULENOVIĆ

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

STATUS OBJAVLJENJA I RAZPRAVA: O NAŠEM
STATUSU SOCIOKULTURNE ANTHROPOLOGIJE

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 15.9.2014.

W. K. K. K. K.