

OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI

ISTORIJSKI KONTEKST

Nina Kulenović



Одељење за етнологију
и антропологију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

МЕАП

ДОСИЈЕ
СТУДЕНТ

Biblioteka

Etnoantropološki problemi

MONOGRAFIJE

Knjiga četvrta

Nina Kulenović

OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI

Istorijski kontekst

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

Etnoantropološki problemi

MONOGRAFIJE

Knjiga četvrta

Urednik biblioteke

Prof. dr Miloš Milenković

Sekretar Redakcije

Marko Pišev

Recenzenti

prof. dr Ivan Kovačević

dr Petar Bojanić, naučni savetnik

dr Željko Radinković, naučni saradnik

Uređivački odbor

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

Nina Kulenović

OBJAŠNJENJE U
ANTROPOLOGIJI

Istorijski kontekst

Beograd, 2016

Monografija je rezultat dopunjenog i prerađenog dela teksta doktorske disertacije pod naslovom „Status objašnjenja u raspravi o naučnom statusu sociokulturne antropologije“, odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu u decembru 2014. godine. Dopune i izmene teksta proizvod su rada na projektu „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva“ (br. 177035) koji je pomoglo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, kojem dugujem i zahvalnost na sredstvima bez kojih objavljivanje ove monografije ne bi bilo moguće.

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

SADRŽAJ

I Uvod.....	9
1.1. Predmet i cilj monografije	9
1.2. Teorijsko-metodološki okvir istraživanja.....	13
1.3. Naučna i društvena relevantnost istraživanja ..	19
II Ideali naučnosti i slike nauke	25
2.1. Uvod	25
2.2. Opšti zakoni i njihova uloga u antropologiji: antropologija kao „naučna“ ili kao „istorijska“ disciplina?.....	30
III Metodološki monizam nasuprot metodološkom pluralizmu.....	81
3.1. Uvod	81
3.2. Metodološki monizam: metod kao kriterijum razgraničenja između nauke i nenauke	85
3.3. Metodološki pluralizam: predmet kao kriterijum razgraničenja prirodnih i društveno- humanističkih nauka.....	97
3.4. Umesto zaključka: razumevanje kao objašnjenje?.....	117
IV Zaključna razmatranja	129
4.1. Da li je metodološke strukture moguće razdvojiti od teorijskih?.....	129
4.2. Konstruisanje objašnjenja u odnosu na predmet, metod i cilj discipline?	135
4.3. Metodološka pitanja kao metafizička, sociopolitička i etička pitanja?.....	147
Napomene	165
Literatura	203
Sažetak	223
Summary	231

Čežnja za formalnim metodom, koji se može izolovati od stvarnih ljudskih procena o sadržaju nauke (tj. o prirodi sveta) i od ljudskih vrednosti, izgleda da je isparila. Pa čak i ako ovaj pojam metoda proširimo tako da formalizacija psihologije idealno racionalnog naučnika počne da se računa kao „metod“, nema razloga da se misli da će „metod“ u ovom smislu biti nezavisan od sudova o esteticima, sudova o etici, sudova o čemu god vam drago. Razlog za verovanje da se naučni metod neće odnositi na verovanja o etičkim, estetskim i drugim pitanjima ili da ih neće pretpostavljati ležao je u verovanju da je naučni metod, naposljetku, formalni metod.

Patnam (Putnam 1981, 192–193; kurziv u originalu)

Magična je moć antropologije koja „poseduje metod“ kojim generiše istinu, u smislu da insistira na jednom konstantnom garantu svoje „naučnosti“.

Milenković (2007a, 59)

Postoje velike razlike u mišljenju 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 pak podrazumevaju različite načine posmatranja kulturnih činjenica.

Stjuard (Steward 1972[1955], 3–4)

Nije dovoljno pročitati samo ono što antropolozi govore, važno je i razumeti šta oni misle – što je često (na nesreću, ali verovatno neizbežno) dodatni, zasebni zadatak. Precizno značenje iskazâ jednog antropologa katkad se pojavljuje tek onda kad ih čvrsto smestimo u kontekst njegovih teorijskih stanovišta. [...] Svaka verna interpretacija antropoloških teorija mora uzeti u obzir dva osnovna faktora koja u teoriji često nisu eksplicirana: (1) opštu intelektualnu klimu u kojoj teorija sazreva i (2) pitanja na koja se antropolozi nadaju da će svojim istraživanjima odgovoriti – koja, naravno, u velikoj meri zavise od prvog faktora.
Klakon (Kluckhohn 1939, 335; 341)

Vreme je da se antropolozi posvete pravoj istoriji antropologije, da prestanu da se prema svojim precima ophode onako kako su se ti preci, prema njihovim optužbama, odnosili prema divljacima, naime, kao prema nazadnim, glupim i tako dalje, da prestanu, drugim rečima, da prenose usmene mitove o antropološkoj istoriji koji mirišu na naslonjaču na tremu i malo se late terenskog rada, sa svim njegovim mukama i nagradama, u istoriji same antropologije. Problemi i rasprave naših antropoloških predaka zaslužuju našu pažnju i poštovanje, delom zato što im to pravo pripada, a delom zato što od njih mnogo možemo naučiti. Ono što antropologija jeste ne može se razumeti bez njene istorije, a što se lakomislenije njena istorija odbacuje kao sramotna, to će samorazumevanje biti oskudnije, a znaci krize mnogobrojniji. Antropologija bi možda preporod trebalo da potraži u antropologiji antropologije.
Džarvi (Jarvie 1975, 263–264)

I UVOD

1.1. Predmet i cilj monografije

Osnovni predmet monografije* koja se nalazi pred čitaocem jeste rasprava o statusu objašnjenja u antropologiji, kontinuirani i nikad formalno neokončani spor oko metoda. Spor oko metoda u čijem se sklopu reprodukuju u XIX veku uspostavljene razlike između dveju tradicija, *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*, između nomotetskog i idiografskog istraživanja, prati antropologiju od vremena njene akademske institucionalizacije kao discipline.

Pod uticajem niza unutrašnjih i spoljašnjih činilaca taj se spor periodično reaktuelizuje i antropolozi obnavljaju borbu oko metoda nasledenu iz XIX veka, deleći se duž disciplinarnog spektra na:

- „pozitiviste“ i „antipozitiviste“
- „naučnike“ i „humaniste“
- „naturaliste“ i „antinaturaliste“
- „racionaliste“ i „relativiste“
- „univerzaliste“ i „partikulariste“
- „objektiviste“ i „subjektiviste“
- „opservacioniste“ i „konstruktiviste“
- „etičare“ i „emičare“
- metafizičke/ontološke/epistemološke/teorijske „realiste“ i „antirealiste“
- metodološke individualiste i metodološke holiste
- na one koji teže objašnjenju i one koji teže razumevanju proučavanih fenomena

- na nomotetičare i idiografe
- na metodološke moniste i metodološke pluraliste

Sociokulturni antropolozi koji teže levoj strani navedenih parova suprotnosti po pravilu smatraju antropologiju naukom. Verujući da upravo one odlike do kojih sami drže mogu i moraju stajati u temelju antropologije kao nauke, oni je brane od, po naučni status (navodno) razornih, uticaja (navodno) intelektualno neodgovornih i antinaučno nastrojenih antropologa bližih desnoj strani spektra, čije (navodno) nepoznavanje ili nerazumevanje naučnog *metoda* prethodi 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 osobnosti *predmeta* antropološkog proučavanja vodi (navodno) nekritičkom i podjednako destruktivnom podražavanju metodološkog modela (navodno) preuzetog iz prirodnih nauka.

Antropološke polemike pritom obeležava neslaganje kad je reč o teorijskom, epistemološkom i metodološkom okviru, kao i o tome šta bi trebalo da bude osnovni predmet i cilj proučavanja:

- Da li je cilj discipline objašnjenje, razumevanje ili opisivanje kulturnih procesa i kulturno proizvedenih 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 kadar 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 antropolozi sebi uopšte treba da postavljaju?
- Da li je moguće dati uzročna objašnjenja kulturnih pojava ili je moguće isključivo razumeti ili interpretirati

- kulturno proizvedena i od konteksta zavisna pravila i značenja?
- Da li je možda u pitanju pseudodilema proistekla iz krutog poimanja „objašnjenja“ i „razumevanja“ i da li je eventualno moguće iznaći „treći put“?
 - Da li se kulturna pravila i značenja mogu ili moraju smatrati uzrocima ljudskog delanja? Da li je možda i u ovom slučaju u pitanju pseudodilema?
 - Da li su sva verovanja i svekoliko delanje proizvod kulture?
 - Da li su kriterijumi konstrukcije kulturnih verovanja determinisani kontekstom?
 - Da li su kulture „nesamerljive“ i da li je moguće „kulturno prevođenje“?
 - Da li je moguće izgraditi transkulturni i transistorijski okvir za poređenje različitih kulturnih verovanja i prosuđivanje o njima?
 - Da li je „sva nauka etnonauka“?
 - Da li je takve „etnonauke“ moguće međusobno same-riti, kriterijume za njihov nastanak uporediti i o njihovim „etnoepistemološki“ proizvedenim saznanjima prosuđivati sa istih osnova?
 - 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?

U odsustvu konsenzusno prihvaćenih odgovora na navedena pitanja, antropologija se osamdesetih godina XX veka našla

u „krizi“ metoda i „krizi“ teorija¹ jer, kako je kritički stav sažeto iskazan, „nema metod (etnografiju) zato što ona i nije metod u tradicionalnom smislu reči [...] i nema teorijski (naučni) autoritet jer ga je samoukinula“ (Milenković 2007b, 108). Kao što će istraživanje prikazano u ovoj studiji pokazati, kriza teorija, metoda i autoriteta antropologije tesno je povezana s polemikama o objašnjenju u disciplini, što nužno nameće i potrebu da se osvetle i preispitaju činioci koji su doprineli tome da antropologija pređe put od discipline koja se smatra metodološki normiranom – uspostavljenom na metafizičkom realizmu, korespondencijalnoj teoriji istine, stanovištu da je intersubjektivna procena rezultata istraživanja moguća, a proizvodnja teorijom neinficiranih, čvrstih, neupitnih činjenica ostvarljiva – do discipline za koju se smatra da ne samo da ne može ništa da objasni već da ne može ništa „istinito“ ni da opiše.

Stoga je osnovni cilj ove studije pokušaj rekonstrukcije uticaja kako unutrašnjih (logičko-epistemoloških) i unutardisciplinarnih tako i spoljašnjih i izvandisciplinarnih (sociopolitičkih i etičkih) činilaca koji su doveli do toga da 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) – svede na „epistemološku hipohondriju“ koja pobuđuje intenzivno postavljanje katkad radikalno skeptičnih samorefleksivnih pitanja kakvo je, na primer, pitanje „kako neko može da zna da bilo šta što govori o drugim oblicima života zaista i jeste tako?“ (Geertz 2000, 71). Drugim rečima, iz perspektive istorije antropoloških teorija i metoda, a prevashodno iz perspektive opšte metodologije dopunjene perspektivom antropologije same antropologije (nadovezujući se na prethodna istraživanja u ovom smislu; v. Milenković 2003; 2007a; 2007b), razmotrićemo koji su to unutrašnji činioci, ali i činioci spoljni u odnosu na sociokulturnu antropologiju (ili njihova kombinacija) uticali na ono što se u najdramatičnijem scenariju ispoljava kao zaključak o „krizi“ teorije, predmeta i metoda antropologije, „krizi“ objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji i „krizi“ njenog naučnog statusa. Sagledavanje sporova o objaš-

njenju u disciplini pre svega kroz prizmu spora oko naučnog karaktera sociokulturne antropologije poslužiće da se pokaže mogu li se braniti hipoteze:

- (1) da se tip objašnjenja za koji se tvrdi da antropologija treba da sledi i u svojim istraživanjima primenjuje nalazi u središtu antropološkog trougla između neretko oprečno shvaćenih pojmova predmeta, metoda i teorijski postuliranih ciljeva antropologije, da neposredno zavisi od sadržaja i konjunkcije tih pojmova, kao i od „modelâ naučnosti“ ili „slikâ nauke“ koje su sociokulturni antropolozi sledili;
- (2) da odgovori na pitanja postavljena u tim sporovima umnogome i ponajpre zavise od činilaca spoljnih u odnosu na sam eksplanatorni mehanizam sociokulturne antropologije;
- (3) da pitanja koja se u opštoj metodologiji antropoloških istraživanja smatraju metodološkim pitanjama vrlo često jesu 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).

Osnovna hipoteza ovog monografskog istraživanja jeste, dakle, to da postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, i to u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim (v. Milenković 2010, 158–164; cf. 2007b, 72–88), a da je objašnjenje, odnosno eksplanatorni kapacitet, tačka konvergencije koja nam može poslužiti da proverimo da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte moguće.

1.2. Teorijsko-metodološki okvir istraživanja

Do danas ostaje podložno raspravi, 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. Međutim, kada bi postojali jednom zauvek fiksirani sadržaj i odnos ciljeva, predmeta i metoda nauke (nauke uopšte ili posebnih disciplina), onda za metodološka preispitivanja i iz njih proistekle rasprave ne bi bilo mesta budući da bi predmet, metod i cilj neke nauke bili determinisani nekakvom nepromenljivom „stvarnošću“ i vanvremenskim „stanjem stvari (po sebi)“, ili bi ih, ne uzimajući u obzir promenljive ljudske potrebe, interesovanja, obim i sadržaj tekućih saznanja, utvrđivalo nekakvo telo poput Centralnog metodološkog komiteta. U ovoj studiji slede se autori (v. 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, stanoviše da „logičar ne može naučniku prosto da snese ‘tablice zakona’ sa svog aksiomatskog Sinaja“ (Toulmin 1977, 154), tj. da konkretne discipline nije moguće normirati deduktivno prema modelu koji se u opštoj metodologiji i filozofiji nauke smatra ispravnim metodom.

Imajući na umu prethodno rečeno, složićemo se s tvrdnjom 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.“

Navedeno poimanje nauke dopušta nam da dinamiku (a ne statiku) antropološke metodologije sagledamo kroz prizmu istorije antropoloških teorija i metoda, antropologije nauke i antropologije antropologije te da antropološku metodologiju posmatramo kao neotuđivi deo istorije ideja – ideja koje uvek nastaju, opstaju i preobražavaju se u nekom sociokulturnom kontekstu.

Iz toga ne sledi da antropološka metodologija poseduje neka-kvu inherentnu eksplanatornu manu ili da je inherentno manje „naučna“ od metodologije neke druge nauke. Niti takvo sagledavanje antropološke metodologije znači esnafski destruktivno „iznošenje disciplinarnog prljavog veša“ u javnost. To samo i isključivo znači da je i metodologija bilo koje nauke, pa i antropologije, samo jedna u nizu promenljivih ljudskih (sociokulturno generisanih) tvorevina. „Ako je antropološka delatnost posredovana kulturom, i ona je, sa svoje strane, podložna etnografskom opisivanju i etnološkoj analizi“ (Scholte 1972, 431), a „antropologija, koja od sebe same pravi etnografski problem, nudi praktičan uvid u društveni svet koji proučava i kome pripada“ (Herzfeld 1987, x). U skladu s tim, potrebno je pristupiti proučavanju tvrdnji na kojima se temelji i menja antropološki metod, i to u svetlu sumnji, pretpostavki, teorija, ideja i nadahnuća antropologa. Ove sumnje, pretpostavke, ideje i nadahnuća nužno crpu iz društvenog sveta kome antropologija u isti mah pripada i proučava ga.

Istraživanje sprovedeno u ovoj studiji utemeljeno je na istorijskom pristupu antropološkim teorijama i metodima i na ekternalistički orijentisanim pristupima antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije nauka i filozofije nauke. Polazi se 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). Polazi se i od stanovišta da su i sami problemi, pitanja i ciljevi određene discipline promenljivi teorijski konstrukti,² budući da „nijedno istraživanje nije oslobođeno pretpostavki [jer] priroda na naučnikova pitanja odgovara jezikom kojim naučnik govori“ (ibid. 1984, 26).³ Pritom se „jezik kojim naučnik govori“ ili teorija, na Poperovom tragu (Popper 1996[1963], 156–157), u ovoj studiji shvata veoma široko: „u smislu da obuhvata mitove i sve vrste očekivanja i nagađanja. [Teoriju] nikad ne koristim u smislu utvrđene ili dokazane ili etablirane teorije jer mislim da takva teorija ne po-

stoji. Teorija uvek ostaje hipoteza ili zasnovana na pretpostavci. Uvek ostaje nagađanje. I ne postoji teorija koja nije posедnuta problemima.“

Dalje, slede se gledišta 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). Usvaja se stanovište da se metodološka pravila ne mogu utemeljiti ni kao analitički, ni kao empirijski sudovi: metodološka pravila jesu konvencije koje određuju 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). Sledi se stanovište da „metod nije algoritam [već da se metodom] rukovodimo pri proceni teorija onda 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).⁴ U tom smislu, danas je gotovo opšte mesto da je nauka utemeljena na određenim istorijskim promenljivim teorijskim, ontološkim ili metafizičkim stanovištima, na skupu pretpostavki, problema, ciljeva i mehanizama njihovog postizanja, bilo da ih označavamo kao paradigme (Kun), istraživačke programe (Lakatoš), istraživačke tradicije (Laudan) ili nekako drugačije. Upravo taj 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. Njegov sadržaj se menja, reaktuelizuje i reinterpreтира. Društvene okolnosti, ljudske potrebe i interesovanja takođe su podložni promeni. Ono što je relevantno iz perspektive antropologije nauke i antropologije antropologije jeste upravo način na koji se ljudske (sociokulturne) potrebe i interesovanja menjaju, kako se i zašto i u skladu sa kojim društvenim okolnostima znanje (re)interpreтира na određeni način.

Sledeći u nekim aspektima autore poput Tomasa Kuna (1974[1962], 145–237) i Karla Popera (npr. 2002[1963], 209–248), polazi se od tvrdnje da mnoga metodološka uputstva nisu sama po sebi dovoljna da se dođe do odgovora na naučna pitanja. Jedna od središnjih teza ove studije jeste 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, čime istovremeno određuju šta se može javiti kao legitiman problem a šta se smatra validnim objašnjenjem datog problema u nekoj disciplini. Ta je teza ključna za potpunije razumevanje sporova o tome:

- Da li *nauku* konstituše njen predmet ili njen metod?
- Da li *društveno-humanističke* nauke od *prirodnih* nauka *odvaja* metod ili predmet, a *nauku* od *nenuke* metod?
- Da li se prikloniti metodološkom holizmu ili metodološkom individualizmu?
- Da li se, s prethodnim u vezi, prikloniti realističkoj ili antirealističkoj poziciji?
- Da li se prikloniti relativističkoj/partikularističkoj ili racionalističkoj/univerzalističkoj poziciji?

U ovoj studiji naglasak će biti stavljen na preispitivanje prvih dvaju stanovišta, dok će ostala pitanja biti predmet monografija koje su u pripremi.⁵ Ti će se sporovi posmatrati kao noseći elementi rasprave o objašnjenju u antropologiji – budući da temeljne pretpostavke (metafizičke, teorijske, a nesumnjivo vrlo često i sociopolitičke i etičke), inherentne svim stanovištima, diktiraju kako teorijsku konceptualizaciju predmeta proučavanja tako i cilj, tj. proklamovani fokus i opseg objašnjenja/interpretacije, kako zalaganje za određeni tip objašnjenja i njemu odgovarajuću sliku nauke tako i osporavanje njima suprostavljenih stanovišta. Otuda, istraživanje ovog tipa iziskuje oslonac koji je moguće pronaći u filozofiji nauke/opštoj metodologiji i u filozofiji i antropologiji same antropologije (cf. Jarvie 1985b, xvii). Takav tip analize bi trebalo da omogući okvir koji ne pretenduje

na megalomanski poduhvat razrešavanja polemika o objašnjenju u antropologiji, već na to da razjasni njihove izvore, tokove i ishode. Valja pritom naglasiti da u raspravama razmatranim u monografiji nije reč o jednolinijskoj, jednosmernoj i jednodimenzionalnoj progresiji jednog načina mišljenja, već o čitavom klupku tesno prepletenih pitanja, čiji sadržaj može biti sličan a forma izmenjena (ili obratno), te o čitavom nizu takođe međusobno prepletenih problema i pitanja, koji, srazmerno promeni konteksta, bivaju „prepakovani“, reaktuelizovani, važni, pa zaboravljeni ili skrajnuti, te ponovo aktuelizovani.⁶

Ako se brojna metafizička stanovišta mogu reinterpretirati kao metodološka pravila, čini se da će se rasplitanje metodoloških čvorova u nekoj tački suočiti s nizom ne samo metafizičkih već i sociopolitičkih i etičkih čvorova koji se, međutim, ne mogu rasplesti metodološkim sredstvima. 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 – pošto metod nije algoritam i pošto su metodološka pravila ovde shvaćena kao konvencije naučne zajednice koje nisu ni istinite ni lažne u odnosu na „svet po sebi“ – do razrešenja metodoloških rasprava može doći isključivo na isti način na koji su pravila stupila na snagu: (privremenom) konvencijom naučne zajednice. Pritom autor ove monografije smatra da nije nužno biti pesimista i iz teorijsko-metodološkog neslaganja izvlačiti radikalno pesimističke zaključke, niti proglašavati sveopštu „kriзу“ jer, kako je to Kaplan već zgodno sažeo: „Metodološka nesigurnost ne mora nužno biti simptom naučne bolesti. Ona umesto toga može odlikavati zbunjujuće preobilje istraživačkih mogućnosti i muku koja je neodvojiva od rasta“ (Kaplan 1984, 38).⁷

Valjalo bi naglasiti da ovaj tekst nipošto ne bi trebalo čitati kao vapaj za aksiomatizacijom metoda. Ne bi ga, međutim, trebalo čitati ni kroz prizmu druge krajnosti – kao rad koji nekritički preuzima postpozitivističke opise stvarne naučne prakse kao pokriće za odustajanje od svakog regulatornog ideala i zalaganje za potpunu metodološku anarhiju. Ovde se istorija samih antropoloških teorija i metoda sagledava kao an-

tropološki problem: ako bi bila usvojena normativna perspektiva koja antropološke sporove sagledava iz perspektive ličnih uverenja autora ili tekućih disciplinarnih načela, bila bi to loša antropologija i loša istorija antropologije (v. Hallowell 1965). U meri u kojoj su objektivnost i neutralnost mogući, uloženi su napor u pronalaženje odgovora na tradicionalno antropološko pitanje – u kom kontekstu, na kojim temeljima i sa kojim ciljem neko veruje u nešto (i u šta),⁸ a ne u potragu za normativnim odgovorom na pitanje da li antropologija relevantnu pojavu ili proces može ili ne može da objasni (i u kojoj meri), niti za odgovorom na pitanje da li antropologija zaista jeste ili nije nauka. Pristup usvojen u ovoj studiji može se, stoga, na Klifordovom tragu (Clifford 2005, 24), označiti kao „agnostički i metaistorijski“.

1.3. Naučna i društvena relevantnost istraživanja

Poslužimo se Rotovim više nego umesnim pitanjem: „Da li su eksplanatorni modeli po sebi normativni? Deskriptivni? Ako je slučaj ovo prvo, čemu ti modeli duguju svoj normativni status? Ako je slučaj ovo drugo, zašto je to važno?“ (Roth 2005, 341). Poslužimo se i Njutn-Smitovom enciklopedijskom konstatacijom o dometima pokušaja da se objašnjenje nedvosmisleno odredi. Njutn-Smit, naime, tvrdi da je „odustvo jedinstvenog određenja pojma objašnjenje [...] bruka za filozofiju nauke“ (Newton-Smith 2001, 132).⁹ Međutim, u isti mah, upravo zahvaljujući odsustvu jedinstvenog određenja samog pojma objašnjenja, tvrdi Salmon, objašnjenje postaje vrlo plodno istraživačko područje – „jedna veoma seksi tema“ (Salmon 1997, i).

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, vanvremen-skih i natkulturnih kriterijuma validnog objašnjenja, pa otud ni jednoglasno usvojena „slika nauke“ (v. Marcus 1992) koju bi

antropologija mogla slediti kao model prema kojem će graditi sopstveni eksplanatorni aparat. Upravo je to odsustvo norme validnog objašnjenja pogodno za sagledavanje načina na koji su, i razloga zbog kojih su, sociokulturni antropolozi konceptualizovali ovaj ili onaj tip objašnjenja kao validan ili kao zalog naučnosti. Ono predstavlja veoma zanimljivo i plodno tle za istraživanje u okviru antropologije same antropologije, odnosno za opisivanje/tumačenje naučne prakse kakva stvarno jeste i preispitivanje mišljenja o tome kakva bi trebalo da bude. Ako metod nije algoritam i ako ne postoje jednom zasvagda propisane „metodološke tablice sa Sinaja“, ako priroda ili društvo ne govore u svoje ime, nego ih naučnici propituju „u svetlu svojih teorija, ideja i nadahnuća“, a ako nauku razumemo kao „ljudsko stvaralaštvo“ koje se može posmatrati kao deo „istorije ideja“, ono što je relevantno jeste pitanje kako se i u kom kontekstu sadržaj tablica ili algoritma izmišlja, zamišlja, kako se o njemu pregovara te kako se i zašto taj sadržaj menja. Drugim rečima, relevantno pitanje iz perspektive ove studije nije koji je „onaj pravi“ metod koji bi antropologiji jemčio eksplanatornost ili naučnost. Pitanje koje studija postavlja jeste tradicionalno antropološko pitanje – ko, u kom kontekstu, u skladu s kojim verovanjima i ciljevima poklanja poverenje jednom, a ne nekom drugom metodu te zašto i čime svoje tvrdnje objašnjava, racionalizuje, legitimizuje i brani.

S druge strane, ne samo da je pitanje objašnjenja, sagledano pre svega kroz prizmu rasprava o naučnom karakteru antropologije, samo po sebi intelektualno podsticajno, već podsticaj istraživaču daje i činjenica što ni u domaćoj, ni u stranoj stručnoj literaturi ne postoji sistematska naučna studija posvećena tom pitanju. Kad je reč o stanju naučnog područja u okviru kojeg je ova monografija napisana, postojeća literatura obuhvata spektar na čijem se jednom kraju nalaze rani pokušaji formalizacije naučnog objašnjenja u društvenim naukama (npr. Hempel 1942), a na drugom savremene studije koje daju kritički osvrt i iscrpan uvid u hronološki razvoj, strukturu, dinamiku i transformaciju pojma naučnog objašnjenja (npr. Salmon 2006). Tu je, potom, izvestan broj preglednih studija posvećenih filozofi-

ji društveno-humanističkih nauka koje se posredno dotiču pitanja objašnjenja (npr. Turner & Roth 2003 (ed.); Turner & M. Risjord (ed.) 2007; Rosenberg 2008; Jarvie 2011 (ed.)), dok su tek retke eksplicitno posvećene tipovima objašnjenja u antropologiji (npr. Little 1991). Na interdisciplinarnom preseku antropologije nauke, antropologije antropologije, opšte metodologije i filozofije nauke stoje brojne polemičke, istorijsko-metodološke studije Miloša Milenkovića koje se takođe posredno bave pitanjem objašnjenja. Na međunarodnoj sceni najsystematičnije polemičke studije i članci potiču iz pera dvojice Poperovih učenika i racionalistički orijentisanih autora – Ijana Džarvija¹⁰ i Ernsta Gelnera,¹¹ uz koje treba pomenuti i Melforda Spajroa.¹² Ovi racionalistički orijentisani autori na neposredan ili posredan način raspravljaju o eksplanatornosti (i naučnosti) antropologije. Međutim, pored nekoliko relativno systematičnih zbornika ili knjiga posvećenih filozofiji društveno-humanističkih nauka i velikog broja razbacanih tekstova koji se ovom temom bave samo usputno, ni na domaćoj ni na međunarodnoj naučnoj sceni ne postoji studija koja bi ponudila systematičan uvid u širok spektar mišljenja o statusu objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji. Stoga je istraživanje prikazano u studiji koja je pred čitaocima posvećeno proučavanju kako reprezentativnih radova sociokulturnih antropologa koji su u svom radu, kao eksplanatoran, branili određeni model objašnjenja pojedinih pojava ili procesa 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 da određeni tip objašnjenja odbrane kao eksplanatorniji ili validniji, a određenu sliku nauke kao utemeljeniju.

Primarnu relevantnost studije ove vrste svakako valja tražiti pre svega u intelektualnoj i naučnoj sferi budući da je, možda uz izvesnu dozu pretencioznosti, moguće reći da je reč o „velikim pitanjima“ u nauci. Kako je u drugom kontekstu napomenuo Nek, „ako ova pitanja ne postavljamo, ona svakako neće iščeznuti, a vredi ih postavljati, čak i ako se to ne može izraziti u evrima, dolarima ili funtama“ (Neck 2015, 189). Međutim, ne treba iz vida izgubiti ni evre, dolare, funte ili dinare. Naime, pitanje ob-

jašnjenja, sagledano kroz prizmu rasprava o naučnom karakteru sociokulturne antropologije, ujedno je i društveno veoma relevantno pitanje. Ako nauka uživa sociokulturni legitimitet kao kognitivno najpouzdanije sredstvo opisivanja, saznavanja, tumačenja ili objašnjavanja stvarnosti, onda je problematizacija statusa objašnjenja u raspravi o naučnom karakteru sociokulturne antropologije povezana s njenim društvenim kredibilitetom, institucionalnom organizacijom i finansijskom održivošću.

Uz mnogobrojne primere date u ovoj studiji čija je svrha da ilustruju povezanost društvenog autoriteta discipline, njenog eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa, o toj povezanosti neposredno svedoči i relativno svež primer kontroverze koju su prouzrokovale izmene unete u dugoročni plan Američke antropološke asocijacije (AAA). Iako se pitanje da li je antropologija nauka, prisutno još od vremena akademske institucionalizacije discipline, na prvi pogled možda može učiniti potrošenim i danas deplasiranim, kada je 2010. godine Izvršni odbor AAA odlučio da iz svog dugoročnog plana izbaci svaki vid određivanja antropologije kao nauke, pokrenuta je 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 [...]“.¹³ 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 utemeljene u nauci] osuše ili odseku, antropologija izgubiti svako ozbiljnije pravo na intelektualnu pažnju, pa 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). Gotovo se podrazumeva činjenica da „da pripadnici AAA nisu smatrali da je u antropologiji 'nauka' važna, izmene dugoročnog plana ne bi bile nimalo sporne“ (Peregrine 2012, 593). Utoliko nije belodano samo to da je pitanje da li je antropologija nauka više nego žilavo i ponovo aktuelno. Belodano je i to da tvrdnje koje iznosi antropolog svoj legitimitet ne crpu samo iz

istinitosti (ili na osnovu nekog drugog internalističkog kriterijuma vrednovanja naučnih iskaza) već i da je jedan aspekt tog legitimiteta sociokulturni, dakle, eksterni. Čini se pritom da je opšta atmosfera rasprave koja je pokrenuta odlukom AAA ponovo grozničava, kao da nad glavama antropologa još jednom lebdi već viđeni oblačak na kojem je ispisano da je „antropologija oduvek bila proučavanje ljudi u krizi od strane ljudi u krizi“ (Scholte 1971, 777). Čini se da se ne samo vode već vođeni „isfabrikovani 'ratovi' između izmišljenih boraca u sporu oko veštačkih problema (materijalisti vs. idealisti, univerzalisti vs. relativisti, naučnici vs. humanisti, realisti vs. subjektivisti) već [i da postoji] i opšti i samopovređujući skepticizam u pogledu antropološkog poduhvata u celini [...]“ (Geertz 2002, 10–11), i da se antropolozima ponovo lepe pohabane etikete još iz XIX veka koje ih duž disciplinarnog spektra polarizuju na one (naučnike?) koji teže objašnjenju i one (nenaučnike? antinučnike?) koji teže razumevanju proučavanih fenomena. 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 ove studije da osvetli 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 sačiniti takvu etnografiju.¹⁴

Jedan od osnovnih zaključaka ovog istraživanja jeste da se veliki deo spora koji se u antropologiji čita kroz prizmu eksplanatornog kapaciteta antropologije – a najvidljiviji je u raspravi o njenom naučnom karakteru – može pripisati metafizičkim i epistemološkim čvorovima koji nisu raspeljnani ni u opštoj metodologiji i filozofiji nauke. Drugi zaključak jeste da metodološke strukture nije moguće razdvojiti od teorijskih struktura. Kako navodi 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 nezavisan 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. [...] 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 [...]

Svoju dugovečnost rasprava, dakle, duguje činjenici što su neretko u pitanju metafizički, sociopolitički i etički sporovi koji se – onda kad se raspravlja o implikacijama (i temeljima) antropološkog rada i onda kad se promišljaju problemi u stvarnom svetu u kojem antropologija nastaje, menja se i koristi, koji treba da opiše i objasni (ili da na njega utiče) – prebacuju na teren metoda u jalovoj nadi da ih je na tom polju moguće rešiti sredstvima nezavisnim od teorije (i od sociopolitičkih i etičkih konteksta u kojima te teorije nastaju, menjaju se i funkcionišu).

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 razočaranja 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 (Popper 1985[1936], 289–290)

Nastajanje ili nestajanje teorija i ideja u bilo kom istorijskom kontekstu ishod je složenog skupa uzroka (na primer, ideologije, intelektualne klime, objavljivanja, finansiranja, institucionalnog ustrojstva i njihovog odnosa prema privatnom i javnom sektoru) koji deluju u dijahronijskom toku pre i posle usvajanja i razrade bilo koje teorije ili skupa ideja. Šta će postati centar ili periferija retko se može svesti na jedan uzrok.
Bišop (Bishop 2000, 19)

2.1. Uvod

Margaret Mid je svoje studentske dane dvadesetih godina XX veka opisala kao vreme u kom „umeća i nauke vode neravnopravnu bitku za nadmoć“ (prema: Handler 1983, 208).

Pitanje „da li je antropologija nauka ili umeće?“ (v. Carithers 1990) predmet je dugotrajne i, čini se, gotovo nerešive

antropološke kontroverze koja s manjim ili većim intenzitetom prati antropologiju od njenog osvita. Odgovor na pitanje da li je antropologija nauka ili umeće zavisi od odgovora na pitanje šta se i na osnovu kojih kriterijuma podrazumeva pod naukom.¹⁵ Odgovor na to pitanje zavisi i od s prethodnim pitanjem usko povezanog odgovora na pitanje: da li fenomenima koje proučava društvena nauka treba pripisati ontološki status drugačiji od onog koji se pripisuje fenomenima koje proučavaju prirodne nauke te da li drugačiji ontološki status za sobom nužno povlači i metodološke razlike među disciplinama? Da li 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*?

U ovom će poglavlju biti 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 razvijene u prirodnim naukama potrebno preslikati na metodologiju društveno-humanističkih nauka, kao i pitanje da li bi to, ako je uopšte moguće ili potrebno, donelo više štete nego koristi.

Ako postavimo pitanje „Šta doprinosi dobrom objašnjenju nečijeg delanja?“, kaže Rot, „prirodni odgovor bi glasio razlozi za delanje. Ali kako razlozi funkcionišu kao deo objašnjenja, tj. u okviru opisa uzroka delanja? Mogu li razlozi funkcionisati kao uzroci, i time objasniti? 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 vokabularom uzročnosti? 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, konstruiše-mo poseban, *interpretativan*, 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 podrazumeva pod objašnjenjem ili razumevanjem, na primer, datog rituala? Da li je „razdelnica na objašnjenje i razumevanje u osnovi podstaknuta idejom da objašnjenje zahteva *zakone* – uzročne ili barem korelativne pravilnosti – dok je društveni život obeležen mestima rasuđivanja i značenja koja tokom vremena ne uopštavaju kroskulturalno na način koji se zahteva (za pravo naučno objašnjenje)“ (Roth 2007, 685; kurziv N.K.)? 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 mirne duše možemo rukovoditi Evans-Pričardovom opaskom 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)?

Da li bi antropolozi, usredsređujući se na antologijska pitanja „zašto se ovaj ambar srušio?“ ili „da li su blizanci ptice?“ – na koja je, u svojim monografijama o Nuerima i Azandima, nastojao da odgovori Evans-Pričard (Evans-Pritchard 1976[1937]), a kroz koja se prelamala potonja debata o racionalnosti¹⁶ (v. Wilson 1970; Hollis and Lukes 1982) – trebalo da se pozovu na opšti zakon da se ambari ruše kad ih izjedu termite, čiji je ovo samo poseban slučaj? Ili bi pak trebalo da proučavaju razna verovanja o tome zašto se ambari ruše, verovanja koja ne moraju korespondirati sa stvarnošću i čiji sadržaj i kriterijumi uspostavljanja/opravdanja mogu biti relativni u zavisnosti od konteksta u kojem su verovanja nastala i dubinska metafizička (ili kulturna) uverenja određene zajednice, ili čiji je istinitosni status, na kraju krajeva, sasvim irelevantan?¹⁷ Dakle, da proučavaju verovanja

čiji sadržaj i kriterijumi opravdanja mogu biti kontekstualno specifični i nepodložni uopštavanju, ali koji će im pružiti uvid *ne* u to da li je iskaz informanata tačan ili netačan (u smislu korespondencije sa nezavisnom stvarnošću), već u *razloge* zbog kojih neko u to veruje i tako omogućiti, na primer, uvid u dinamiku društvene integracije? U redovima koji slede biće prikazane implikacije koje jedan ili drugi odgovor ima po tip objašnjenja kojim je poželjno težiti, i implikacije koje prihvatanje jednog od datih stanovišta ima po viđenje eksplanatorne moći i naučnog statusa discipline.

Budući da je (eventualno) metodološko razlikovanje prirodnih i društvenih nauka najtešnje prepleteno 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 mora uključiti razumevanje u sadržaj eksplanansa?
- Ako je odgovor na prethodno pitanje potvrđan – kako konceptualizovati i „razumeti“ razumevanje (da li kao empatičko, semantičko ili nekako drugačije)?
- 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 lokalno specifični, validni samo u određenoj prostornoj i vremenskoj tački?
- Da li je kontekstualno objašnjenje eksplanatorno plodno i naučno legitimno?

Sva su ova pitanja u široj metodologiji društveno-humanističkih nauka postavljena u vreme njihove akademske institucionalizacije, a u antropologiji se postavljaju otkako je napušten evolucionizam. Ona se nalaze u samom jezgru disciplinarnih

metodoloških rasprava. Rasprava o statusu objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji biće u ovom radu posmatrana kao deo šire rasprave o naučnom statusu društveno-humanističkih nauka, u kojoj se sukobljavaju dve neretko oštro suprotstavljene, ili čak nespojive, tradicije koje je Fon Vrikt slikovito označio kao mehanicističku, „galilejevsku“, i teleološku, „aristotelovsku“ tradiciju (Von Wright 1975[1971], 55–87). U ovom poglavlju biće ocrtana, a u idućem poglavlju podrobnije razrađena, opšta struktura te rasprave te predloženi argumenti koji se iznose u prilog „galilejevskoj“ tvrdnji da bi antropologija trebalo da bude nauka koja generiše intersubjektivno proverljivo znanje, pruža objašnjenja (odgovarajući na pitanja „zašto?“) i traga za uzročnošću, predviđanjima i opštim zakonima koji upravljaju kulturnim fenomenima i, s druge strane, argumenti izneseni u prilog „aristotelovskoj“ tvrdnji da se antropologija mora smatrati disciplinom koja teži (kontekstualno specifičnom?) razumevanju ili interpretaciji koji ne mogu pretendovati na opštu validnost.

Služeći se istorijskom rekonstrukcijom antropoloških teorija i metoda, u ovom poglavlju će se braniti stanovište da se u antropologiji ta pitanja čitaju kao upitanost nad eksplanatornim kapacitetom i naučnim karakterom antropologije kao discipline i, s druge strane, da se veliki deo nerešivosti, pa čak i zamornosti rasprave može pratiti od vremena akademske institucionalizacije društveno-humanističkih nauka. U skladu s tim, braniće se teza da pomenuta pitanja nisu isključivo nešto što zamara antropologe ili istoričare i metodologe antropologije, te da nije je reč o problemima koje bi trebalo uzdići na ravan opravdanja za proglašavanje (eksplanatorne) „krize“ antropologije ili atrofiranosti svojstvene njenom eksplanatornom aparatu. Pomenuta pitanja – koja su u antropologiji debatovana kao metodološka pitanja, i to često pitanja najtešnje povezana s raspravom o naučnom karakteru 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.¹⁸

2.2. Opšti zakoni i njihova uloga u antropologiji: antropologija kao „naučna“ ili kao „istorijska“ disciplina?

Antropologija je počela kao nauka o istoriji. Podstaknuti uspesima naučnog metoda u domenu fizičkog i organskog, antropolozi su u XIX veku verovali da sociokulturnim fenomenima upravljaju zakonomerni principi koje je moguće otkriti. Ovo uverenje je povezalno njihova interesovanja s težnjama još ranijeg razdoblja koje seže do vremena kad društvene nauke još nisu ni imale ime, do epohalnog prosvetiteljskog vrenja XVIII veka i vizije univerzalne istorije čovečanstva.[...] Međutim, u XX veku su počeli, i tokom ranih četrdesetih se nastavili, napori da se izmeni strateška premisa na kojoj je počivao antropološki scijentizam. U Engleskoj, Francuskoj, Nemačkoj i Sjedinjenim Američkim Državama gotovo istovremeno su nastale antropološke škole koje su, na jedan ili drugi način, odbacile naučni mandat. Široko je bilo rasprostranjeno uverenje da antropologija ne može da otkrije poreklo ustanova, niti da objasni njihove uzroke. U Americi je vladajuća škola bez ustezanja tvrdila da ne postoje istorijski zakoni i da ne može biti nauke o istoriji.

Haris (Harris 1968, 1–2)

I oni koji svoja istraživanja ograničavaju na deskriptivnu istorijsku rekonstrukciju datog sociokulturnog sistema i oni koji tragaju za kroskulturnim pravilnostima u nadi da će formulisati opšte zakone tvrde da je antropologija ono što oni sami čine.

Goldstajn (Goldstein 1959, 291–292)

Takozvana borba oko metoda započeta je krajem XIX veka, u vreme kad su se društveno-humanističke nauke probijale i kad su priznanje za svoje domete neretko nastojale da steknu tako što su podražavale metod prirodnih nauka, već priznatih u filozofiji nauke. Stoga ni najmanje ne čudi što se jedan od glavnih problema metodologije i filozofije nauke XIX veka ticao odnosa između te dve oblasti empirijskog istraživanja.

Na Zapadu se još u XVII veku javilo shvatanje da je za napredak svekolike nauke zaslužno postojanje i adekvatna prime-

na *jednog* metoda. Tokom XIX veka, ideja o postojanju jednog ispravnog naučnog metoda nastavila je da cveta, a konsenzus uspostavljen i u okviru i izvan naučne zajednice kao vladajuću je nametnuo percepciju prirodnih nauka kao najsigurnijeg vida saznanja. U društvenoj sferi je uspostavljena povratna sprega između prirodnih nauka i tehnologije: naučna istraživanja i tehnološke inovacije potpomagali su industrijalizaciju, a ona je podsticala njihov razvoj. Industrijalizacija je dovela do razvoja prirodnih nauka i osigurala im ugled, dok su novonastale discipline, poput sociologije, antropologije, ekonomije, psihologije ili lingvistike, za taj ugled tek imale da se izbore (Bouterse & Karstens 2015, 345–346). U takvim okolnostima prirodne nauke su postale uzor koji bi novouspostavljene discipline valjalo da podražavaju. Naučni metod – pod čime su se podrazumevala pretpostavljena pravila i procedure prirodnih nauka – smatran je ovaploćenjem razuma i jemcem proizvodnje objektivnog znanja o svetu, dok se na ostale vidove istraživanja gledalo kao na manje objektivne i pouzdane zato što su, u odsustvu tako konstruisanog naučnog metoda, podložni delovanju izobličavajućih, „subjektivnih“ činilaca poput strasti, predrasuda ili interesa.

Kad je reč o poimanju naučnog objašnjenja, počev od kasne renesanse i baroka, naučna revolucija u prirodnim naukama (astronomiji, fizici, anatomiji i fiziologiji) nametnula je, kao dominantnu, kauzalno-mehanicističku koncepciju sveta koju prati ono što Fon Vrikt (Von Wright 1975[1971]) naziva galilejevskom tradicijom (cf. Rorti 1992[1982], 347–323). Galilejevskoj tradiciji je svojstveno shvatanje da je uzročno (mehanicističko) objašnjenje jedini vid naučnog objašnjenja. Toj se tradiciji suprotstavlja aristotelovska tradicija, kojoj je svojstveno teleološko (finalističko) shvatanje naučnog objašnjenja. Problem uzročnosti i teleologije, na nivou udžbeničkog znanja iz filozofije i opšte metodologije društveno-humanističkih nauka, „nikad nije u potpunosti rešen“ (Turner 2003, 21), dok se „već više od jednog veka, odnos između humanistike i prirodnih nauka mahom definiše opozicijama: *Geistes-* nasuprot *Naturwissenschaften*, idio-grafsko nasuprot nomotetskom, interpretativno nasuprot eksplanatornom, orijentisano ka prošlosti nasuprot orijentisanom ka

budućnosti“ (Daston 2014, 27). Otuda nije nimalo neočekivano što taj odnos i danas važi za jedan od osnovnih problema i u raspravama o eksplanatornom kapacitetu antropologije kao jedne od društveno-humanističkih nauka. Stroga polarizacija antropologije na nauku (koja teži objašnjenju) i nenauku (koja teži razumevanju) i dalje je sasvim živa, kao što odslikava jedno od uvreženih stanovišta (Roth 2003, 311):

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 uzročnu strukturu sveta; objašnjavači objašnjavaju identifikujući opšte uzročne 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 neprirodnih objekata koje konstituišu vrednosti i interesi.

Okrenimo se stoga onom korpusu iz istorije ideja koji će nam pomoći da kontekstualizujemo prvobitne sporove u metodologiji antropoloških istraživanja i da razumemo dinamiku nekih od potonjih sporova. Zadržimo se na razlozima zbog kojih objašnjavači smatraju da treba da objašnjavaju, a razumevači da razumeju. Sagledajmo najpre sporove koji su se odvijali u okviru nastojanja da se ustanovi metodološko uporište istorije. Sporovi vođeni u ranoj historiografiji anticipiraju sporove u antropologiji, a prvi sporovi oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije u samoj disciplini vođeni su na metodološkom frontu na kom su se sučeljavala upravo pitanja da li je antropologija „istorijska“ ili „naučna“ disciplina.

Kako navodi Džarvi (Jarvie 1985b, 4–6), fizika, hemija i biologija su bile uspešne po čitavom nizu kriterijumima – praktičnoj primenljivosti, uspehu u predviđanju, jednostavnosti, apstrakciji, eksplanatornoj moći. Društvenim naukama je pak upravo sve to nedostajalo. Takvo stanje stvari proizvelo je dvojaku reakciju. Jedna je nastojanje da društveno-humanističke nauke ispune neke od gorenavedenih kriterijuma. Ta se strategija naziva *naturalizam* i podrazumeva da su kriterijumi uspešnosti pripisani prirodnim naukama primenljivi na druš-

tvene nauke. Druga polazi od toga da je moguće preispitati prikladnost primene datih kriterijuma uspešnosti na društvene nauke i time dovesti u pitanje utemeljenost samog standarda na osnovu kog se prirodne nauke smatraju modelom za gradnju društvenih nauka. Ta se strategija naziva *antinaturalizam*. Kako primećuje Fon Vrikt (Von Wright 1975[1971], 60), društveno-humanističke nauke „su se pojavile uglavnom pod uticajem ukrštanja pozitivističkih i antipozitivističkih pravaca u [pret]prošlom veku. Otud nije neobično što su ove nauke postale bojno polje okršaja između ova dva suprotna pravca u filozofiji naučnog metoda“.

Jedno gledište je s vremenom postalo poznato kao pozitivizam, a njegovi najistaknutiji predstavnici u XIX veku bili su Ogist Kont i Džon Stjuart Mil. Pozitivizam se za potrebe ove studije može grubo opisati kao pozicija koja zastupa:

- (a) metodološki monizam, tj. ideju jedinstvenosti naučnog metoda, nezavisno od raznolikosti predmeta naučnog istraživanja;
- (b) stanovište da su egzaktne prirodne nauke (pre svega fizika) metodološki ideal spram kojeg se može meriti napredak ostalih nauka, uključiv i društveno-humanističke discipline;
- (c) stanovište da objašnjenje mora biti uzročno, tj. da se objašnjenje mora sastojati u podvođenju pojedinačnih slučajeva pod hipotetičke opšte zakone prirode (uključujući i „ljudsku prirodu“) koji „pokrivaju“ pojedinačne slučajeve.

Međutim, nakon uspona pozitivizma sredinom XIX veka usledila je, krajem istog i početkom XX stoleća, antipozitivistička reakcija. Daleko raznovrsnija od pozitivističke tradicije, ona počinje da zauzima istaknutije mesto krajem XIX veka zahvaljujući nemačkom istoričaru Johanu Gustavu Drojzenu, nemačkom filozofu Vilhelmu Diltaju, neokantovskim filozofima Badenske škole (Vilhelmu Vindelbandu, Hajnrihu Rikertu) i engleskom istoričaru i filozofu Robinu Dž. Kolingvudu. Antipozitivisti su odbacili metodološki monizam pozitivizma, negirali stanovište

da je model egzaktnih nauka jedini metodološki uzor društvenim naukama i najviši metodološki ideal kome bi društveno-humanističke nauke valjalo da teže te osporili primenljivost pozitivističkog modela naučnog objašnjenja u društveno-humanističkim naukama.

Distinkciju između *objašnjenja* (*Enklären*) i *razumevanja* (*Verstehen*), kao liniju razgraničenja između prirodnih i društvenih nauka, prvi put je 1868. godine upotrebio nemački istoričar Johan G. Drojzen (Apel 1984, 2). Drojzen je verovao da je, u skladu s objektom i prirodom ljudskog mišljenja, 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 (Droysen 2006[1897], 123).¹⁹

U odnosu na objekat i prirodu ljudske misli, tri moguća naučna metoda jesu: spekulativni, filozofski ili teološki, fizički i istorijski. Njihova suština jeste saznati, objasniti, razumeti. Otud stari naučni kanon: Logika, Fizika, Etika, koje nisu tri puta ka istom cilju već tri strane jedne prizme.

Po Drojzenovom mišljenju, nijedan od tih metoda ne treba nadrediti ostalima jer svaki pristupa stvarnosti iz druge perspektive. Cilj prirodnih nauka, smatrao je on, jeste da objasne, dok je cilj istorije da razume proučavane fenomene: „Suština istorijskog metoda jeste *razumevanje* putem *istraživanja*“ (ibid.; kurziv u originalu). Smatrajući Vilhelma fon Humbolta „Bejkonom istorijskih nauka“, a sopstvenu teoriju istorije i kulture razradom Humboltovih ideja,²⁰ Drojzen je postavio koncept *Verstehen* kao centralni koncept i jedini mogući metod istorije, koji je oštro suprotstavljen konceptu *Erklären*.

Drojzenova gledišta je nužno sagledati u kontekstu rasprava koje su se odvijale u tadašnjoj historiografiji. Teoretičari istorije s kraja XIX veka nastojali su da istoriju metodološki utemelje na razumevanju nasuprot tvrdnjama koje su u Nemačkoj prevladale polovinom XIX veka, katkad pejorativno označavanim kao „pozitivistički tehnokratski imperijalizam“ (McLean 1982, 348). Naime, Drojzen se pre svega protivio pozitivni-

stičkom poimanju istorije kakvo je zastupao engleski istoričar Henri Tomas Bakl. Nasuprot njemu, smatrao je da istorijske događaje nije moguće objasniti oslanjajući se na veštačku teleologiju „zakona istorije“, koji su ustanovljeni po analogiji s mehaničkim zakonima prirodnih nauka, budući da bi se time narušio pretpostavljeno jedinstven karakter istorijskih događaja. Pozitivistički orijentisani istoričari su znanje smatrali validnim podatkom o spoljnom svetu, a naučno znanje su formulisali u kategorijama nomološkog znanja. Tvrdnja da je poznavanje zakona jedino vredno znanje potkrepljivana je metafizičkim stanovištem da suština pojava leži u zakonima koji upravljaju tim pojavama (tj. u postojećim pravilnostima, dok su date pojave njihov pojedinačan slučaj). Potkrepljivana je i pragmatičnim stanovištem da je nomološko znanje najkorisniji vid znanja jer omogućava predviđanje i kontrolu društvenih zbivanja. U skladu s tom idejom, ljudi su konceptualizovani kao deo prirodnog poretka i, samim tim, kao podređeni zakonima prirode.²¹ Pošto, iz pozitivističke vizure, rezultati istoriografije koja je svoje istraživačke snage tračila na proučavanje jedinstvenih događaja ni na koji način nisu mogli doprineti upravljanju društvenim životom, tako ustrojena istoriografija je smatrana beskorisnom hrpom nepovezanih događaja.

U postojećoj intelektualnoj klimi, Drojzen je verovao da istorija nije „data“ i da ju je nemoguće razumeti u svetlu nekih pretpostavljeno imanentnih zakona ili ciljeva. Čoveka je smatrao „dualnim“ bićem koje prirodi pripada samo jednim svojim delom, onim biološkim, životinjskim. Drugi njegov deo je duhovan: čovek se rukovodi idealima, vrednostima i idejama, te bar u izvesnoj meri može voljno uticati na tok događaja. Dok je, iz Drojzenovog ugla, čovekov biološki deo univerzalan, „forma“ ispoljavanja tog univerzalnog, biološkog aspekta varira diljem prostora i vremena. Otuda nekakva teleološka istorija utemeljena po analogiji s prirodnim zakonima jednostavno nije moguća.²² Nema ničeg „prirodnog“ što bi ljude nagnalo da protiv svoje volje istovetno reaguju na događaje. Metod razumevanja nije podrazumevao puko taloženje istinitih opisa prošlih događaja jer bi takva istoriografija, iz Drojzenove perspektive, bila beskorisna. Razumevanje je podrazumevalo pregnuće da se razumeju

„moralne snage“ koje se kriju iza spoljnih manifestacija ljudske aktivnosti (Droysen 2006[1897], 123; kurziv u originalu):

Znanje o Istoriji jeste Istorija sama. Neumorno radeći, ona ne može a da ne produbi svoja istraživanja i ne proširi svoj vidokrug. Istina istorijskih događaja leži u njihovoj moralnoj snazi, kao što istina prirodnih stvari leži u „zakonima“, mehaničkim, fizičkim, hemijskim, itd. Istorijski događaji jesu neprekidna aktuelizacija ovih moralnih snaga. *Misliti* istorijski znači videti njihovu istinu u aktuelizacijama koje proističu iz te moralne snage.

Dok se, dakle, prirodne nauke služe uzročnim objašnjenjima, istorija koristi „metod razumevanja“ (*Verstehen*) (v. Muller-Vollmer 2006, 16–25). Krajem XIX i početkom XX stoleća, u vreme kad se teorije XIX veka ponikle iz romantičarske tradicije prepliću s filozofskom hermeneutikom i metodološkim razmatranjima društveno-humanističkih nauka, *Verstehen* postaje centralni koncept u filozofiji života Vilhelma Diltaja. Diltaj je razumevanju dao dodatnu potporu, preinačivši Humboltov i Drojzenov metod istorije u metod koji je zajednički svim društveno-humanističkim naukama. Naime, on je odbacio Milov i Kontov pozitivizam,²³ smatrajući da je razumevanje jedini raspoloživi put ka sticanju objektivnog znanja u „duhovnim naukama“ (*Geisteswissenschaften*),²⁴ tj. metod karakterističan za čitav skup duhovnih nauka.

Ono što takođe valja pomenuti, imajući u vidu njen eksplicitan ili implicitan značaj u potonjim antropološkim metodološkim raspravama, jeste distinkcija između nomotetskog i idiografskog. Reč je o terminima koje je 1894. godine skovao neokantovski filozof Vilhelm Vindelband kako bi aksiološki utemeljio istorijske nauke i ustanovio autonomnu logiku i metodologiju istorijskih nauka. Vindelband je kao nomotetske odredio one discipline koje nastoje da formulišu opšte zakone, a kao idiografske one koje se bave događajima koji su jedinstveni i specifični i stoga nepodložni uopštavanju. Prema Vindenbaldomovom stanovištu, razlika između nomotetskih i idiografskih nauka i, posledično, između nomotetskih i idiografskih metoda proističe iz aksiološke razlike: iz različitih vrednosti koje se pripisuju različitim, nezavisnim i međusobno nesvodivim kognitivnim inte-

resovanjima. Dok se u nomotetskim naukama vrednost pripisuje znanju o opštim principima stvarnosti, u idiografskim se pripisuje znanju o konkretnim i jedinstvenim delovima te stvarnosti (v. npr. Oakes 1980).²⁵

Osvrnemo li se na istoriju rasprava koje su u ranoj antropološkoj metodološkoj produkciji vođene o pitanju da li u oblasti kojom se bave društvene nauke postoje zakonitosti i da li otkrivanje tih zakona valja definisati kao cilj discipline, uočićemo da su one sledile relativno jednostavan obrazac. Kao što navode Li i Obrajan (Lee & O'Brien 2004, 77), u prvobitnim raspravama koplja su se lomila oko pitanja da li je antropologija istorijska ili naučna disciplina. Rasprava je mahom započinjala navođenjem razlika između nauke i istorije, pri čemu je većina autora nauku definisala kao uopštavajući sistem koji uključuje zakone, a istoriju kao partikularistički sistem kojem ti zakoni nedostaju. U zavisnosti od toga da li su autori verovali u postojanje zakona koji upravljaju ljudima i njihovim ponašanjem ili su ga pak osporavali, antropologija je proglašavana naukom ili istorijom.

Šta su, dakle, tokom razvoja antropologije antropolozi tvrdili o naučnom karakteru discipline? Kakvu su vezu uspostavljali između zakona, eksplanatornog kapaciteta i naučnog karaktera antropologije? Da li zakoni postoje, da li ih je moguće otkriti i, ako je moguće, kakva je njihova uloga u objašnjenju? Iako je reč o vrsti pitanja koje je za Alfreda Krebera još davne 1935. godine već bilo „*staro* pitanje zakona i istorije u antropologiji“ (Kroeber 1935, 539; kurziv N.K.), ono nije izgubilo aktuelnost jer do današnjeg dana para antropološku zajednicu na naturaliste i antinaturaliste ili objašnjavače i razumevače (v. npr. Ingold 1988).

Među najistaknutijim naturalistima u istoriji discipline izdvajaju se strukturalni funkcionalista Redklif-Braun i kulturni materijalista Lesli Vajt koji su nastojali da ustanove „prirodnu nauku o društvu“. Naime, njihova koncepcija antropologije je

bila pozitivistička. U svojoj holističkoj, strukturalističkoj nauci o društvu, tj. holističkoj nauci u kulturi, tragali su kako za empirijskom osnovom koja bi bila sačinjena od empirijskih činjenica o ljudskom društvenom i kulturnom životu tako i za metodom koji je koncipiran kao induktivna generalizacija iz opažljivih empirijskih činjenica. S druge strane, antinaturalistička reakcija jasno se odražava kroz delo Evans-Pričarda, koji je tvrdio da je društvene nauke nužno utemeljiti prema modelima koji se mogu pronaći u humanistici, pre svega u istoriji. Njegov je napad bio usmeren pre svega na naučne pretenzije pozitivista koji, iz njegove perspektive, nisu dotad uspeali da demonstriraju postojanje ni jednog jedinog zakona u antropologiji. Umesto jalove potrage za zakonima, smatrao je Evans-Pričard, valja tragati za značenjima, isto koliko i za činjenicama društvenog života (v. Jarvie 1985b, 10–11).

Kao predmet spora od vremena Kreberove konstatacije do danas ostalo je pitanje da li je u društvenoj sferi:

- (a) moguće pronaći opšte pravilnosti/zakone?
- (b) ako je moguće pronaći pravilnosti/zakone, kakva je zapravo njihova uloga u objašnjenju?

Kao pogodna ilustracija sporova koji su se vodili u ranoj antropologiji može poslužiti delo Franca Boasa (1858–1942), jer je „dobro za mišljenje“: njegovo delo omogućava da razjasnimo koje to metodološke probleme antropologija deli sa ostalim društveno-humanističkim naukama, anticipira dobar deo potonjih rasprava oko objašnjenja u disciplini i baca više nego jasno svetlo na tesnu isprepletenost naučnih i vannaučnih (sociopolitičkih i etičkih) osnova, pobuda, ciljeva i implikacija antropoloških istraživanja.²⁶ Kako bismo bolje razumeli Boasove postavke, nužno je, na tragu antropologije antropologije, izvršiti eksternalističku analizu kroz čiju će optiku biti sagleđan intelektualni i politički kontekst iz kog je Boas potekao (Nemačka s kraja XIX veka), kontekst u kom je radio (Amerika početkom XX veka) te sociopolitički i intelektualni kontekst u kom se Boasovo delo retrospektivno ocenjuje, dakle, posle njegove smrti 1942. godine.

Lesli Vajt je jednom prilikom napisao da su „Boasa mnogi smatrali velikanom jer su 'svi' uzvikivali da je on velikan. Njegova reputacija je rasla kao kotrljajuća grudva snega“ (White 1947, 373). Kada se „grudva zakotrljala“, doprinela je i razvoju antropologije kao discipline i preobražaju društva. Boas je, s jedne strane, restrukturisao američku antropologiju i definisao opseg i probleme kako čitave discipline tako i njenih posebnih grana. Uz to je trasirao pravac istraživanjima koja su sprovele naredne generacije antropologa, jer je svako antropološko odeljenje na američkim univerzitetima u nekom trenutku vodio neki od Boasovih učenika (Lesser 1968, 100).²⁷ S druge strane, Boas se kao „liberal XIX veka“ i jedan od prvih koji je antropologiju primenio na aktuelne društvene probleme – kako ga je okarakterisao Melvil Herskovic (Herskovits 1953, 112; 107) – borio protiv rasizma i etnocentrizma, nejednakosti, šovinizma, imperijalizma, rata, nacionalizma, cenzure a za slobodu pojedinca, ljudska prava, slobodu istraživanja i govora, jednaku šansu za sve te za uspostavljanje nauke koja će biti u službi čovečanstva, i to pre svega tako što će biti aktivna brana neutemeljenim uopštavanjima svih vrsta (biološkim, geografskim, ekonomskim, psihološkim) (Lewis 2001, 447; 461). Ukratko, Boas je, kako sažima Milenković (2003, 104; 116–118), istovremeno nastojao da razvije i antropologiju kao društvenu kritiku i antropologiju kao strogu naučnu disciplinu; da utemelji projekat koji je podrazumevao naučno istraživanje, liberalnu reformu institucija, duh socijalnog inženjeringa, predanost pluralizmu, multikulturnoj toleranciji i razbijanju predrasuda prema kulturno različitim pripadnicima istog – američkog – društva. Pristupajući antropologiji kao nauci, nastojao je da, služeći se novoizgrađenim naučnim metodima, opovrgne osnovanost rasističkih i etnocentričnih predrasuda svojih kolega, nadajući se da će time uticati i na širu javnost. Pritom je postavio problem koji nije rešen do današnjeg dana (možda zato što i nije rešiv?): kako pomiriti dignitet naučnosti s promocijom društvene tolerancije i integracije? (ibid.).

Da bismo razjasnili kako su nauka i čovečanstvo povezani, tj. kakva to nauka treba da bude u službi kakvog čovečanstva, nužno je najpre sagledati tadašnju nauku i tadašnje čovečanstvo, odnosno predstave o njima.

S jedne strane, valja imati na umu intelektualni i društveno-politički kontekst iz kog je Boas potekao. Naime, Boas je stasao u Nemačkoj u eri „epistemološke krize poznog XIX veka“ (Krupat 1988, 110) koju, u sferi religije, filozofije, lingvistike, matematike, fizike, obeležava zaokret od navodno apsolutne izvesnosti ka relativnosti.²⁸ Stoga je sasvim očekivano što je na njega uticala nemačka tradicija koja mu je stajala na raspolaganju tokom formalnog obrazovanja i u neformalnoj enkulturaciji: Boas se formirao u misaonim okvirima čiji su heroji bili Kant, neokantovski filozofi, Herder, Gete, Šiler, braća Humbolt (Stocking 1996, 5).²⁹ Međutim, poraz revolucije, Bizmarkova antiliberalna politika i rastući antisemitizam u rodnoj Nemačkoj (Boas je bio jevrejskog porekla) nagnali su ga da 1887. godine podnese ostavku u berlinskom Etnografskom muzeju i prihvati mesto urednika u američkom časopisu *Science* (Lewis 2001, 451–452; Patterson 2001, 45; Bunzl 1996, 18).³⁰

Ako je Emil Dirkem uveo kantovsku epistemologiju u društvene nauke u Evropi,³¹ Franc Boas ju je uveo u američku antropologiju i time nagovestio revoluciju u toj disciplini. Sam Boas je tvrdio da je „izučavanje Kanta nesumnjivo moćno oruđe koje naučnicima pomaže da ne zapadnu u plitki materijalizam ili pozitivizam“ (prema: Lewis 2001a, 382), a da je problem porekla ideja „najveći problem antropologije, za koji možemo očekivati da će nas dugo zbunjivati“ (Boas 1940[1896], 272–273). Urban (2013, 590–591) napominje da u društvenim naukama dug Kantu obično prolazi nezapaženo: većina autora ne pominje Kanta eksplicitno, već njegova filozofija više služi kao implicitni temelj koji će nadgrađivati svojim idejama. Međutim, ako se osvrnemo na Kantove tri *Kritike* i njima postavljena pitanja – Šta mogu da znam? (*Kritika čistog uma*); Šta treba da činim? (*Kritika praktičnog uma*); Čemu mogu da se nadam? (*Kritika moći suđenja*) – uočićemo da su to pitanja koja se tokom čitave istorije antropologije postavljaju kao centralna. Da li je znanje društveno ili kulturno konstruisano ili je pak u pitanju plod neposredovane percepcije usamljenog pojedinca? Kako univerzalne ili kulturno specifične kognitivne sheme i vrednosni sistemi upravljaju ljudskim delanjem? Na koji način društveno pozicioniranje utiče na

pojedinačne sudove? Stoga, smatra Urban (ibid., 590), dokle god bude postavljala pomenuta pitanja, antropologija se može smatrati disciplinom koja ima „neokantovske“ osnove.³²

Neokantovska filozofija je uticala na Boasa na nekoliko nivoa. S jedne strane, odgovarajući pre svega na Kantovu prvu kritiku, Boas je nastojao da razume odnos između „subjektivnog“ i „objektivnog“ sveta. Budući da se bavila pitanjem subjektivne misaone aktivnosti u percepciji spoljnog sveta, neokantovska filozofija je na Boasa izvršila odlučujući uticaj još u vreme dok su fizika i geografija bile njegovo glavno stručno polje: Boas je nastojao da „razume vezu između objektivnog i subjektivnog sveta“, što je problem kojim se bavio u svojoj doktorskoj disertaciji o boji morske vode. Tokom ekspedicije na Bafinovu zemlju gde je, kako dokumentuju istoričari discipline, čitao Kanta u svom igluu (Stocking prema: Wolf 1999, 39), Boas je zaključio da Nemci i Eskimi ne percipiraju boju vode na isti način te da se odnos stimulusa i percepcije ne može iskazati nekakvim opštim zakonom. Percepcija i znanje se uvek proizvode iz određene perspektive, te je nužno razmotriti ulogu date perspektive u percepciji spoljnog sveta i razmotriti vezu između „subjektivnih“ i „objektivnih“ svetova. Boas je još u svom ranom radu, koji još nije bio eksplicitno antropološki, anticipirao ono što će postati noseći koncept antropologije – koncept kulture, kao relativno autonomnog entiteta sačinjenog od međusobno povezanih delova koji prethodi pojedincu (v. npr. Lesser 1968; Herskovits 1953, 9–11; cf. Herskovits 1957).³³ Poput Dirkema, Boas je tvrdio da pripadnost kulturnoj zajednici podrazumeva zajednički skup klasifikacija. Sklonost ka klasifikaciji je, dakle, univerzalno ljudsko svojstvo, ali kriterijumi na osnovu kojih se klasifikacije uspostavljaju variraju od kulture do kulture (Boas 1962[1928], 54; 190–192).³⁴ S druge strane, Boas je od neokantovaca baštiniio ne samo ideale suprotne ugnjetačkoj klimi koja je sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka vladala u Bizmarkovoj Nemačkoj i zbog koje je i emigrirao nego je – kako je to više puta primećeno, s obzirom na to da se Boas školovao u vreme kada je Vindelband pisao – baštiniio i neokantovsku tenziju između nomotetskih i idiografskih nauka i tenziju između *Naturwissenschaften* i

Geisteswissenschaften, karakterističnu za nemačku intelektualnu tradiciju (Lowie 1956, 1006–1008; Stocking 1996; Bunzl 1996; Lewis 2001; Patterson 2001, 45–46; Lee & O'Brien 2004). Naime, u svom antologijskom tekstu *The Study of Geography* (1887), Boas ističe i metodološke nesuglasice među geografima i rasprave među istoričarima XIX veka koje, kako je vreme pokazalo, do danas zaokupljaju antropologiju. Boas (1996[1887], 11; kurziv N.K.) piše da je „spor među geografima istovetan sa *starim sporom između istorijskih i fizičkih metoda*. Jedna strana tvrdi da bi cilj nauke trebalo da bude otkriće opštih zakona; druga drži da je to istraživanje fenomena samih“:

Prema Baklovoj koncepciji, istorijske činjenice se moraju smatrati uzrokovanim fiziološkim i psihološkim zakonima. U skladu s tim, u njegovom opisu čovek i njegovi postupci ne proističu iz vlastitog karaktera i događaja koji utiču na njihov život, već nam on pažnju skreće na zakone koji upravljaju istorijom čovečanstva. Objekat kojim se istoričari bave druge je vrste. Oni se udubljuju u proučavanje činjenica i s divljenjem se zadržavaju na karakteru sopstvenih junaka. Oni se najživlje interesuju za osobe i nacije kojima se bave, ali nisu voljni da ih smatraju podložnim strogim zakonima.

Boas je suprotstavio dva temeljno različita metodološka i epistemološka pristupa razumevanju prirodnog i društvenog sveta koji proističu iz dve suprotstavljene svrhe istraživanja i dve suprotstavljene težnje ljudskog uma. Naime, u pristupu fizičara, najočitijem u Kontovoj naučnoj koncepciji, svekolika nauka teži istom cilju – dedukovanju zakona. U fizičkoj nauci, fenomen po sebi je bezvredan: on vrednost stiče isključivo kao primer nekog zakona i služi bilo otkrivanju novih zakona ili potkrepljivanju starih. Ovoj koncepciji je suprotstavljena „kosmografija“, najočitija u delu Vilhelma Humbolta. Kosmografija, za razliku od fizike, svaki fenomen smatra vrednim proučavanja njega samog radi, nezavisno od toga da li potkrepljuje neki zakon (ibid., 12–14):

Naturalisti neće poreći značaj nekog fenomena, ali ga neće smatrati značajnim za proučavanje njega samog radi. On je samo potvrda ili opovrgavanje njihovih zakona, sistema i hi-

poteza za koje osećaju obavezu da ih, što je moguće više, približe istini [...]. Gubeći iz vida pojedinačne činjenice, oni vide samo prelepi red u svetu. Kosmograf se, s druge strane, drži fenomena koji je predmet njegovog proučavanja, zauzimao on niže ili više mesto u sistemu fizičkih nauka, i s ljubavlju pokušava da pronikne u njegove tajne sve dok svako obeležje ne postane očigledno i jasno. Ovo zanimanje za predmet njegove privrženosti pruža mu zadovoljstvo ništa manje od zadovoljstva koje fizičar oseća dok sistematski uređuje svet.

Pošto je ustanovljeno da se svetu oko nas može pristupiti *i* iz perspektive fizičara *i* iz perspektive istoričara, na osnovu čega se opredeliti za jedan od ta dva pristupa? Boas je verovao da na to pitanje nije moguće dati jednoznačan odgovor. U njegovom stanovištu uočavamo odjek neokantovskog aksiološkog utemeljenja metodologije: nijedan od tih metoda nije „više vredan“ budući da proističu iz različitih težnji ljudskog uma. „Odgovor može biti isključivo subjektivan“ jer zavisi „od ličnih osećanja prema fenomenima“, od „umnih sklonosti onog koji prosuđuje“ i od toga da li je „skloniji da uoči pojedinačnost u opštosti ili opštost u pojedinačnosti“ (ibid., 14–15).

Dakle, nadovezujući se na neokantovsku distinkciju između nomotetskih i idiografskih nauka, Boas je verovao da se na pitanje da li je neka disciplina (pa i antropologija) „naučna“ ili „istorijska“ ne može odgovoriti pozivanjem na od konteksta nezavisna metodološka sredstva budući da je reč o dva različita pristupa istraživanju, da je istorijski pristup *jedan* način bavljenja naukom, tj. da izbor načina zavisi od cilja istraživanja i ličnog izbora istraživača. Međutim, derivati ove tenzije XIX veka u antropologiji će se tokom čitavog sledećeg stoleća, u talasima, čitati kao spor oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije. U tom će se sporu „fizičari“ („objašnjavači“) samokonstruisati kao naučnici i teretiće „kosmografe“ za neekspanatornost i nenaučnost, dok će „kosmografi“ („razumevači“) istrajno braniti legitimnost svoje pozicije od optužbi za neekspanatornost i nenaučnost, uzvraćajući „fizičarima“ optužbom da je metodološki monizam neodrživ. Boas, dakle, nije razrešio „staru tenziju“ između dva pristupa nauci, već je pokušao da opravda „kosmografski“ ili istorijski pristup kao jedan od dva

podjednako legitimna pristupa nauci (cf. Boas 1940[1930]).³⁵ Kako primećuje Stoking, upravo će kosmografski pristup proizvesti kako oruđe za kritiku evolucionističkog rasizma tako i temelj za legitimizovanje koncepta kulture (Stocking 1996, 6). S druge strane, kako sumira Brigs, zahvaljujući konceptu kulture, Boas je dao osnov režimu znanja koji bi obuzdao rasizam, fašizam i međunarodne sukobe i obezbedio je čvrstu društvenu poziciju disciplini (Briggs 2002, 486).

Kako bismo razumeli dalji razvoj Boasove misli i njegov odnos prema poreklu, cilju i utemeljenosti generalizacija te ekspanatornom mehanizmu discipline, nužno je nakratko se osvrnuti na intelektualni i društveni kontekst koji dodatno uobličava Boasova stanovišta posle preseljenja u Ameriku krajem osamdesetih godina XIX veka.

Boas je svoj antropološki rad u Americi započeo u vreme kada je viktorijansko doba bilo na svom vrhuncu. Kako je jezgrovito opisao Melvil Herskovic (Herskovits 1953, 2–3):

U istoriji evropskih kontakta sa ostatkom sveta, pretposlednja decenija XIX veka bila je od ključnog značaja. U toj, i narednoj, deceniji, teorija primata bele rase i evropske civilizacije stekla je najširu podršku. Tada je usledilo brzo širenje evropske političke kontrole širom sveta, jer je osećanje da su kolonijalni posedi teret ustupilo mesto ubeđenju da su oni preimućstvo nacionalne ekonomije, put ka nacionalnoj moći, nužnost za nacionalni prestiž. Tokom tog kratkog razdoblja, Afrika je podeljena, u Aziji se učvrstila evropska kontrola, pacifička ostrva su postala deo prekomorskih poseda kolonijalnih sila. Upravo su tada i ranije rasprave o razlikama među ljudskim grupama s različitim fizičkim karakteristikama počele da stiču nov i dalekosežan smisao. Nastojanja da se racionalizuje ropstvo crnaca, koja su četvrt veka ranije uzburkavala evropske i američke intelektualne krugove, niukoliko nisu stavljena ad akta vojnom pobedom koja je uslovlila ukidanje tog sistema u Sjedinjenim Džavama i osudila ga na propast u delovima Novog sveta u kojima je i dalje opstajao. Nešto ranije, u Francuskoj, Gobino je postavio temelje teoriji rasne superiornosti koja, međutim, neće biti primenjena na vanevropske narode, nego na podrasne tipove u samoj Evropi. Dok će u Novom svetu rasizam poslužiti za racionalizovanje crnačkog ropstva,

u Starom će pružiti idejnu osnovu za sve aktivniji antisemitizam, koji se već stolicima neprekidno uspinjao i opadao, a koji mora da je i sam Boas iskusio kako tokom svoje univerzitetske karijere tako i kasnije.

U vreme kad je Boas stigao u Ameriku na snazi su bili „zakoni Džima Kroua“ – rasna segregacija i anticrnačka politika. Međutim, „rasni problem“ nije pogađao samo starosedelačko indijansko i nasilno preseljeno crnančko stanovništvo već i milione doseljenika mediteranskog, balkanskog ili jevrejskog porekla. „Anglosaksonski“ pisci i političari pisali su o anglosaksonskoj superiornosti i potencijalno bliskoj propasti „velike rase“ ako te „niže rase“ nastave da preplavljaju Ameriku. Klasizam, rasizam, seksizam i ksenofobija, koji su bili uvreženi u folkloru, podgrejavale su novine i knjige koje su posle građanskog rata postale uticajan medij zahvaljujući nižim troškovima štampe, porastu stope pismenosti i širenju tržišta knjiga i novina omogućenom razvojem železnice. To je kontekst u kojem se američka antropologija profesionalizuje kao akademska disciplina, kontekst obeležen izrazitom diskriminacijom „obojenih“, doseljenika, žena i sirotinje, koji su neretko stavljeni u isti koš i predstavljani kao divljaci ili kao pripadnici niževrednih rasa.³⁶ Ne čudi to što je u datom istorijskom kontekstu dominantna paradigma u novonastaloj antropologiji, sociologiji i političkoj ekonomiji bio evolucionizam, koji su podržavali i levo i desno orijentisani intelektualci. U usponu su bili i rasni determinizam i socijalni darvinizam, što je išlo naruku interesima i američkih i evropskih elita (Lewis 2001, 453; 456; Patterson 2001, 36; 44–45).

U okviru evolucionističke paradigme, rasa, jezik i kultura su posmatrani kao faze u jednolinijskom procesu evolucije i gotovo istoznačne kategorije. Naime, evolucionizam su podupirala dva osnovna idejna stuba. S jedne strane, sličnosti među kulturama objašnjavane su psihologističkim principom istovetnog delovanja istih uzroka. Drugim rečima, ako u prostorno i vremenski udaljenim kulturama pronađemo (naizgled) slična kulturna obeležja, sličnosti ćemo objasniti polazeći od pretpostavke da iste posledice imaju iste uzroke koji leže u psihologiji, tj. u psihičkom jedinstvu čovečanstva. Odgovor na pitanje zašto pak posto-

je različiti (viši i niži) oblici kultura temeljen je na pretpostavci da sve ljudske grupe prolaze kroz istovetne evolutivne stupnjeve. Kulturna istorija je viđena kao univerzalna i jednolinijska, a kulturne varijacije kao izraz stupnjeva u razvoju. Kulturne razlike ili sličnosti objašnjavane su razlikom ili sličnošću rasnih faktora ili stupnjevima u progresivnoj ortogenetskoj evoluciji, a evolucionizam je neretko praćen pretpostavkama o umnoj i biološkoj inferiornosti „obojenih rasa“ i „primitivaca“.³⁷

Ako se prisetimo pozitivističke koncepcije istorije koja se našla na meti Drojzenove kritike, uočićemo da je evolucionistički pozitivizam u antropologiji bio zasnovan na istim pretpostavkama kao pozitivistička historiografija. Naučno znanje je posmatrano isključivo u nomološkim kategorijama. Stanovište da je znanje o zakonima jedino znanje koje je vredno truda i zasluži kognitivni autoritet zasnovano je kako na metafizičkoj tvrdnji da suština stvari leži u zakonima koji njima upravljaju tako i na pragmatičnoj težnji ka mogućnosti predviđanja i upravljanja, dok su pak ljudi viđeni kao deo prirodnog poretka i otud podređeni zakonima prirode. Takve postavke ranih antropologa nisu iznenađujuće, ako imamo na umu ono što je već istakao Džordž Stoking (Stocking 1966, 867):

Antropologija se služi i naukom i istorijom, i antropolozi su u raznim vremenima bili više nego svesni hibridnog karaktera sopstvene discipline. Ali u kulturi u kojoj je nauka predstavljala osnovnu meru intelektualnog napora ne čudi što su, opšteuzev, bili skloni naglašavanju naučnog karaktera sopstvenih istraživanja.

Kako je, kritički sagledavajući evolucionističke postavke, pisao Boas (1940[1896], 270), otkriće sličnih obeležja u različitim kulturama smatrano je dokazom da postoje zakoni koji upravljaju svakim društvom, kako onima u prošlosti tako i onima u sadašnjosti, kako našim tako i onima udaljenim od nas. Smatralo se da će otkriće tih zakona poslužiti kao sredstvo za unapređenje civilizacije. Kad je to otkriće jasno formulisano, antropologija je sebi obezbedila značajno mesto u javnom i akademskom diskursu, mesto kakvo nije mogla imati dokle god se svodila na puko beleženje neobičnih običaja i verovanja „egzotičnih“ ljudi.

Kakvu je pak nauku, na kojim osnovama uspostavljenu, s kakvim ciljem i u kakvom društvu, Boas praktikovao? Kako su u njegovom radu isprepletene naučna, sociopolitička i etička sfera?

Boas je, dakle, verovao u nauku koja će biti u službi čovečanstva. Da bi zaista i bila u službi čitavog čovečanstva, a ne u službi potkrepljivanja predrasuda određenog *dela* tog čovečanstva, nauka se morala zasnivati na slobodnoj igri misli koja se otelevljuje u istraživanju, podučavanju i pisanju, ali i u demokratskoj jednakosti u dostupnosti obrazovanja i izražavanju ideja jer bi gušenje intelektualne slobode bilo ravno „zakucavanju eksera u mrtvački kovčeg nauke“ (Herskovits 1953, 9). Boas je verovao da se naučna i društvena misao moraju osloboditi „okova dogmi“ (Lewis 2001, 450), smatrao je da se (slobodna) nauka i (slobodne) društvene ustanove moraju uzajamno podupirati. Naučni napredak ne znači samo sprovoditi istraživanja i objavljivati rezultate već i školovati studente, osnivati antropološke ustanove, obezbeđivati finansijska sredstava za ta istraživanja i ustanove te javno saopštavati naučno dobijene rezultate.

Kako je pokazao Luis (Lewis 2001a; cf. Lowie 1956, 1012; Torres and Hobbes 2015), na Boasa je, pošto je stigao u Ameriku, uticao američki pragmatizam, čiji su najpoznatiji predstavnici bili Vilijem Džejms, Džon Džui i Džordž H. Mid. Američki pragmatizam je bio pod gotovo istim uticajem istorističkih ideja s kojima se Boas susreo u Nemačkoj. Te ideje, koje vuku poreklo od Herdera, braće Humbolt i neokantovaca, američki pragmatisti su doneli na Harvard, Kolumbiju, Čikago, Berkli. Poput Boasa, pragmatisti su bili politički progresivni, naklonjeni nauci, skeptični prema fiksiranim, večnim istinama ili vrednostima i skloniji kulturnoj analizi nego apstraktnim analitičkim kategorijama. U gotovo svim oblastima obrazovanja, pragmatizam je odbacio rigidne sisteme i društvene zakone koji su navodno odlikavali stvarnost; izvesnost su zamenili verovatnoćom, a uzročnost izborom. Prema Luisovom mišljenju (ibid., 384–386), Boas i pragmatisti su delili antifundacionalistička stanovišta: filozofija nauke nema niti ikad može imati apsolutni početak i apsolutni kraj – ne postoji ništa što se može uzeti kao aksiomska polazna tačka istraživanja. Takođe, ne postoje principi apstraktne logike,

razuma ili matematike koji bi se mogli smatrati neupitnom osnovom istraživanja. Ne postoji ni apsolutna ili konačna istina budući da se usvaja falibilistička doktrina prema kojoj znanje nikad nije apsolutno, već je uvek pogrešivo. Isticali su kontingentnost i slučajnost: ni pragmatisti ni Boas nisu verovali da se u domenu ljudskog može govoriti o mehaničkoj uzročnosti.³⁸

Šta je Boas mislio o mogućnosti postojanja i otkrivanja zakona društvenog i kulturnog života? Dok jedni (npr. Stocking 1974, 12–13) smatraju da je Boas isprva prihvatao tu mogućnost da bi je naposljetku napustio, drugi (npr. Lesser 1968; Krupat 1988; Lewis 2001a) smatraju da u njegovom pristupu zapravo nema promena. Naime, Boas nikad nije verovao da antropologija može otkriti onakav tip zakona kakav su evolucionisti imali na umu. Sasvim je izvesno da u društvenoj i kulturnoj istoriji postoje određene pravilnosti i korelacije ili dugoročni trendovi, ali opseg njihovog važenja ne može biti onoliko širok koliko su priželjkivali evolucionisti. Ukratko, Boas nije poricao mogućnost da postoje zakoni koji upravljaju društvenim i kulturnim životom, ali je i upozoravao da takve zakone ne treba prenačljeno postulirati, da ih ne treba pretpostavljati apriorno niti ih podrazumevati dok za to nema dovoljno dokaza. Smatrao je da se „ne čini da je pokušaj da se svi društveni fenomeni redukuju na sistem zakona koji bi bili primenljivi na svako društvo i koji bi objasnili njegovu strukturu i istoriju poduhvat koji obećava“ (Boas 1940[1930], 268).

Po svom preseljenju u Ameriku, Boas se latio kritike kako američkog društva tako i antropologije u usponu. Naime, pristupio je kritici (metodološkoj ali, pre svega, sociopolitičkoj i etičkoj) evolucionističke misli i njenog shvatanja ljudske istorije kao proizvoda univerzalnog, jednolinijskog razvoja koji otpočinje divljaštvom, nastavlja se varvarstvom i kulminira civilizacijom. Odbacio je shvatanje da se sva društva nužno moraju kretati istovetnom evolucionom putanjom, kao i ideju da razvoj svih društava teče od jednostavnog ka složenom. Prvobitno težište njegove kritike bila je koncepcija izložbi koje je priređivao kustos Nacionalnog muzeja Otis T. Mejson: svaka izložba je zapra-

vo bila ortogenetsko ustrojstvo neke klase objekata (na primer, maski, posuda, oruđa za obradu drveta) koje je navodno prikazivalo razvoj od jednostavnijih, ranijih, ka složenijim, kasnijim, stupnjevima kulturnog razvoja. Boas je smatrao da Mejsonova koncepcija *nije objašnjenje* istorijskog razvoja tih artefakata, već da je pre u pitanju *klasifikacija* međusobno nepovezanih predmeta koji su *istrgnuti iz društvenog konteksta* u kom su nastali, a u kojem imaju smisao i značenje. Izložbe su, dakle, bile koncipirane u skladu s proizvoljnim apriornim kategorijama izvedenim po uzoru na biologiju i potom „nakalemljenim“ na oblast društva (v. Patterson 2001, 46–49; Bunzl 1996, 56).

Problem porekla i razvojne putanje društva i kulture, Boas je opisao kao „najteži problem antropologije“, a rešenje je našao u „naveliko ismejanom istorijskom“, tj. u „kosmografskom“ pristupu (Boas 1940[1896], 273–280; cf. Boas 1920; 1940[1930]; kurziv N.K.):

Činjenica da su mnoga od osnovnih obeležja kulture univerzalna, ili barem da se javljaju na mnogim mestima, *interpretirana pretpostavkom* da se ista obeležja uvek moraju razviti iz istih uzroka vodi zaključku da postoji jedan veliki sistem u skladu s kojim se čovečanstvo svuda razvija; da varijacije nisu ništa drugo do zanemarljivi detalji u toj velikoj, homogenoj evoluciji. [...] *Pre nego što se pristupi velikim poređenjima, mora se dokazati uporedivost građe.* [...] *Guranje građe u obruč teorije* suprotno je induktivnom procesu kojim se mogu ustanoviti stvarne veze definisanih fenomena. U pitanju nije ništa drugo do *naveliko ismejani istorijski metod*. To je način istraživanja koji, naravno, *nije* ni nalik onom iz prethodnih vremena kad su se *površne sličnosti* kulture smatrale dokazom veza; njegova dužnost je da prizna rezultate koji su dobijeni komparativnim proučavanjem. [...] Ovaj [istorijski] metod je daleko sigurniji od komparativnog metoda, onakvog kakav se obično primenjuje, jer umesto da gradi hipoteze o načinu razvoja, *stvarna istorija stvara osnov za naše dedukcije*. Istorijsko istraživanje mora se smatrati odlučujućim testom koji nauka mora da zahteva pre nego što činjenice prizna kao dokaz. Njime se mora proveriti *uporedivost* prikupljene građe, a kao dokaz uporedivosti se mora zahtevati jednoobraznost procesa.

Ono na šta je Boas imao metodološke primedbe jeste ne-utemeljenost evolucionističkih zakona. Poput Drojzena, koji je imao primedbe na veštačku teleologiju u temelju navodnih istorijskih zakona na kojima je počivala pozitivistička historiografija, Boas je smatrao da evolucionizam počiva na „rđavo ustrojenoj teleološkoj komponenti“ (Boas 1904, 515). Naime, evolucionizam Tajlora, Morgana, Spensera, Laboka i ostalih utemeljen je na jednoj fundamentalnoj hipotezi: „Evolucionističko stanovište *pretpostavlja* da tok istorijskih promena kulturnog života čovečanstva sledi nepromenljive zakone koji su svuda primenljivi, što za sobom povlači to da je kulturni razvoj, opšteuzev, isti u svim rasama i kulturama. [...] Čim priznamo da se hipoteza o *jednolinijskoj evoluciji* mora *dokazati* pre nego što bude prihvaćena, *čitava građevina ostaje bez temelja*“ (Boas 1920, 311–312; kurziv N.K.).

Boasove još veće primedbe ticale su onoga što su ti proizvoljni i u stvarnosti neutemeljeni zakoni potkrepljivali u društvenom životu. Upućene su, dakle, tome što je „zapadnoevropska civilizacija predstavljena kao najviši stupanj kulturnog razvoja kome teže svi primitivniji kulturni oblici“ te „što ortogenetski razvoj konstruišemo prema *sopstvenoj* modernoj civilizaciji“ (ibid.). Ono što je Boasu smetalo jeste to što je proučavanje istorijskog razvoja kultura u antropologiji pretvoreno u *interpretaciju* kultura u skladu s vrednosnim predznakom tadašnje zapadne civilizacije koja se uzima kao osnov za poređenje (v. Boas 1904).

Kako je to već sažeto iskazao Brigs, pripadnost nekoj kulturnoj zajednici podrazumeva usvajanje kriterijuma klasifikacije kojima se data zajednica služi. Kao plod neprekidnog ponavljanja kulturno generisanih klasifikacija tokom socijalizacije i života u datoj zajednici, primena tih sistema klasifikacije postaje automatska i nesvesna, a emotivna vezanost za postojeće obrasce sve čvršća. Budući da pripadnici neke zajednice doživljavaju sopstvene kulturne obrasce kao univerzalne, gubi se univerzalna perspektiva koja bi omogućila kritičko sagledavanje sila koje oblikuju sopstveno mišljenje, a upravo bi ono moglo otvoriti prostor za uviđanje mogućih alternativa sopstvenim kulturnim normama. Tako se pokušaji da se „zaviri“ iza sopstvenih kultur-

no generisanih okvira pretvaraju u vrednosne sudove o dobrom i lošem (ili pak u kolonijalističke projekcije jednog skupa kategorija na drugo društvo).³⁹ Boas je zato tvrdio da su rasizam, kolonijalizam, imperijalizam i klasizam opipljiv dokaz nemogućnosti da se uvidi potencijalno beskrajn spektr kulturne raznovrsnosti i dokaz nesposobnosti da se uvidi priroda kategorija koje se svakodnevno upotrebljavaju, a koje sobom nose snažne političke implikacije (Briggs 2002, 483–287). Zato je tvrdio da deduktivni metod evolucionističke antropologije prethodi podacima koji će potom biti uklopljeni u evolucionističku shemu. Da bismo uopšte otkrili da, na primer, postoje podjednako značajne varijacije i u okviru pretpostavljene rase grupe i među rasnim grupama, nužna je induktivna metodologija koja iziskuje prikupljanje podataka *pre* apriorne klasifikacije koju deduktivni okvir podrazumeva. Boas je, dakle, doveo u pitanje ono što je evolucionistički eksplanatorni okvir *pretpostavljao* u svom objašnjenju ljudskih razlika. Takvu je pretpostavku Boas smatrao ne samo empirijski neodrživom već i nenaučnom utoliko što je utemeljena na vrednosnom sudu. Stoga je doveo u pitanje vrednosni (tj. subjektivni, nenaučni) temelj koji je generisao evolucionistička objašnjenja, a koji je, prema njegovom mišljenju, snosio odgovornost za to što je opis istorijskog razvoja ljudske vrste pretvoren u društveno nedopustivo klasifikovanje ljudskih grupa na skali više-niže (naprednije-nazadnije) (Risjord 2007; v. Boas 1982[1911]). Boas (1920, 515) je pisao da:

Od samog početka postoji snažna težnja da se istorijski aspekt antropologije kombinuje sa subjektivnom procenom različitih faza razvoja, koje služe kao standard za poređenje. Često uočena promena od jednostavnih ka složenijim oblicima, od istog ka različitom, protumačna je kao promena od manje vrednog ka više vrednom, te je taj istorijski pogled u mnogim slučajevima pogrešno pretpostavljao skrivenu teleologiju. Velika slika prirode na kojoj univerzum prvi put deluje kao jedinstvo stalno promenljivih oblika i boja, u kom je svaki trenutak određen prošlim a određuje nastupajuće promene, i dalje je zamagljena subjektivnim elementom, po svom ishodištu emotivnim, koji nas navodi da najvišu vrednost pripišemo onome što nam je blisko i drago.

Imajući u vidu (emotivnu) težnju ljudi da sebe vide kao najviši stupanj civilizacije, Boas je smatrao da ta „subjektivna komponenta“ pretvara antropologiju, čiji je cilj istorijsko otkrivanje porekla, u klasifikatorni projekat ređanja stupnjeva koji su „doveli do nas“. Time se kulture sveta uobrućavaju u (vrednosno/etnocentrično postavljenu) klasifikacionu shemu, što je stanovište koje je Boas smatrao naučno neutemeljenim i društveno destruktivnim (Boas 1982[1911], 18–19; kurziv N.K.):

Nadmoć naših izuma, obim našeg naučnog znanja, složenost naših društvenih ustanova i naša nastojanja da unapredimo dobrobit svih članova društvenog tela stvaraju utisak da smo mi, civilizovani svet, odmakli daleko iznad stupnjeva na kojima ostaju druge grupe, te tako nastaje pretpostavka o nekoj urođenoj nadmoći evropskih nacija i njihovih potomaka. Osnova našeg rasuđivanja je očigledna: što je neka civilizacija viša, to viša mora biti sposobnost za civilizaciju [...] Prećutno se pretpostavlja da postignuće zavisi isključivo, ili barem prvenstveno, od urođene rasne sposobnosti. Pošto je intelektualni razvitak bele rase najviši, pretpostavlja se da je njena intelektualnost vrhunska, a njen um najtananije ustrojen. To uverenje da se evropske nacije odlikuju najvišom sposobnošću *potkrepljuje* naše utiske o značaju razlika u tipu između evropske rase i rasa sa drugih kontinenata, pa čak i razlike među raznim evropskim tipovima. [...] Ta *nepotvrđena pretpostavka* leži u osnovi naših sudova o rasama, jer ako su ostali uslovi jednaki, jedna se rasa obično opisuje kao utoliko niža ukoliko se temeljnije razlikuje od naše [...] Na taj način naš stav postaje shvatljiv, ali mi takođe razabiramo da *on nije zasnovan na naučnom uvidu, već na prostim emotivnim reakcijama* i društvenim uslovima. Naše averzije i sudovi nipošto nisu prvenstveno racionalni po svojoj prirodi. Pa ipak, mi volimo da rasuđivanjem *potkrepljujemo svoj emotivni stav* prema takozvanim inferiornim rasama.⁴⁰

Boas je antropologiju doživljavao kao vid kulturne kritike: „antropologija osvetljava društvene procese našega vremena i može nam, ako smo spremni da saslušamo njene pouke, pokazati šta da radimo, a šta da izbegavamo“ (Boas 1962[1928], 12). Nastojao je da pokaže „da se neka od najčvršće uvreženih mišljenja našeg doba, kad se bliže sagledaju, pokazuju kao pre-

drasude i da će antropološko znanje pomoći da se obezbedi veća sloboda u suočavanju s problemima vlastite civilizacije. [...] Odrastajući u sopstvenoj civilizaciji, veoma smo malo svesni toga koliko nas ona uslovljava, kako naše okruženje oblikuje naša tela, naš jezik, naš sistem mišljenja i delanja. Znanje o procesima i ponašanju čoveka čiji su životni uslovi suštinski drugačiji od naših može nam pomoći da steknemo širi uvid u sopstvene živote i probleme“ (Boas prema: Herskovits 1953, 106; 108).⁴¹ Dakle, antropologija je u Boasovom radu zasnovana kao brana etnocentrizmu i neutemeljenom apriorističkom univerzalizmu: kao naučna disciplina čiji je cilj da predupredi sklonost da se „ponašanje koje smo vaspitanjem usvojili smatra prirodnim za čitavo čovečanstvo. [...] Naučno proučavanje društvenih obrazaca stoga zahteva da se istraživač *oslobodi svih vrednovanja* koja su ukorenjena u njegovoj sopstvenoj kulturi“ (Boas 1962[1928], 204–206; kurziv N.K.).

Boasov kulturni relativizam korišćen je pre svega kao metodologija (v. Milenković 2006): podrazumevao je da antropolozi u nastojanju da proniknu u pogled na svet proučavane kulture mogu, barem privremeno, suspendovati sistem vrednosti i pogled na svet sopstvene kulture. Ukazujući na zapadnu (vrednosnu) situiranost evolucionističkog koncepta kulture, kulturni relativizam svojstven boasovskoj metodološkoj opitici korišćen je da bi se delegitimizovalo eksplanatorno uporište izvedeno iz zamišljenih evolutivnih faza i da bi se pokazalo da su sve kulture podjednako vredne u moralnom i političkom smislu.

Boas je tokom čitave svoje karijere ustrajavao na *kulturnom* objašnjenju razlika među ljudima. Iako nije do kraja razvio konzistentnu teoriju kulture (v. Stocking 1966), njegova kritika evolucionističkih pretpostavki XIX veka prokrčila je put savremenijem antropološkom poimanju kulture – pluralističkom, holističkom, relativističkom.⁴² Evolucionisti su smatrali da kultura sledi prirodan evolutivni tok, da je hijerarhijska, da se stepen u kom su ljudi „kulturni“ može izmeriti prema tome koliko su akumulirani nauka, znanje, umetnost, vaspitanje i sve ono što čoveka, opšteuzev, oslobađa sila prirode, navika, okova tradicije. S druge strane, Boas je utro put holističkom i istorističkom poimanju kulture kao

fenomena koji valja posmatrati u njegovom vlastitom kontekstu, a ne kao deo nekog apstraktnog evolutivnog sleđa „kulturnih stupnjeva“, utemeljujući relativističko poimanje kulture, kao kulture u množini, a svih ljudi kao podjednako „kulturnih“. Neumorno je nastojao da pokaže da je kultura nezavisna od biologije, a kultura i biologija od jezika (v. npr. Boas 1940), i neprestano je naglašavao svojstvo raznolikosti i promenljivosti tih fenomena, suprotstavljajući se onome što se savremenim antropološkim rečnikom označava kao „esencijalizam“.

Treba li, s obzirom na sve što je rečeno, izvesti zaključak da je Boasova revolucija bila metodološka ili moralna ili kulturna revolucija?

Verovatno nije neopravdano kao *metodološku* revoluciju u antropologiji uzeti Boasovu revoluciju, a ne, kako se uglavnom uzima na udžbeničkom nivou, revoluciju koju je s druge strane Atlantika pokrenuo Bronislav Malinovski.⁴³ Malinovski je, na primer, u predgovoru *Argonautima* ustvrdio da „sigurno jedan od prvih uslova za uspešan etnografski rad predstavlja bavljenje totalitetom svih socijalnih, kulturnih i psiholoških vidova zajednice, jer su oni isprepleteni tako da se nijedan ne može razumeti bez razmatranja svih ostalih“ (1979[1922], xii). Kako je primetio Herskovic (Herskovits 1953, 6), načelo da svaki element valja analizirati u odnosu na ostale elemente celine čiji su deo provlači se kroz čitavo Boasovo delo, te je to i razlog zašto je Boasu i njegovim učenicima funkcionalizam delovao samo kao dodatno pojašnjenje već ustanovljenih disciplinarnih konvencija. Verovatno nije neopravdano Boasovu revoluciju označiti ne samo kao *naučnu* revoluciju, kako to čini Džarvi (Jarvie 1964), nego i kao *moralnu* revoluciju, kako to čini Risdžord (v. Risjord 2000; 2007), i kao *kulturnu* revoluciju, kako to čini Stoking (Stocking 1966). Prema Stokingu (Stocking 1966, 879–880):

Boas je stvorio kontekst u kom je reč kultura dobila svoje karakteristično antropološko značenje. Ideja kulture je uključivala odbacivanje pojednostavljenih modela biološkog ili ra-

snog determinizma; podrazumevala je odbacivanje etnocentričnih standarda kulturne procene; uključivala je nov pristup ulozi nesvesnih društvenih procesa u determinisanju ljudskog ponašanja; za sobom je povlačila određenje čoveka ne toliko kao racionalnog koliko kao racionalizujućeg bića. Opšteuzev, može se reći da je ova promena uključivala – prisvojimo jezik Tomasa Kuna – pojavu onoga što se može nazvati savremenom društvenonaučnom paradigmom za proučavanje čovečanstva. [...] On je bio predvodnik kulturne revolucije koja je, menjajući odnos „kulture“ prema bremenu tradicije i procesima ljudskog rasuđivanja, transformisala ovaj pojam u oruđe potpuno drugačije od onog kakvo je nekad bilo. U procesu koji je pomogao da se transformiše i antropologija i svet antropologa.

Osim toga što je koncept kulture trajno izmenio kako „kulturu“ antropologa tako i svet u kom oni istražuju,⁴⁴ Boasova revolucija je bila moralna revolucija koja se zasnivala ne samo na metodološkim postavkama već i na vrednosnom sudu (kao subjektivnom tj. nenaučnom) koji se brani metodološkim tj. naučnim sredstvima (interno prepoznatim kao subjektivni, a eksterno promovisanim kao objektivni tj. naučni), budući da bi raspravljati sa evolucionistima o vrednostima bilo subjektivno (tj. nenaučno). Kako naglašava Bejker (Baker 2004, 44): „Ispitivanje Boasovog pristupa može istaći činjenicu da je delotvorna javno angažovana nauka izložena uticaju politike i da nikad ne može biti nekontaminirana hermeneutička praksa, čak ni kad igra ulogu naučnog eksperta.“ „Ironični scijentizam“ (v. Krupat 1988) boasovskog tipa podrazumevao je pragmatičnu strategiju u okviru koje se, u kontekstu Amerike ranog XX veka, antropologija društveno promovise kroz prizmu implicitne folklorne teorije o tome šta je nauka: antropologija se društveno promovisala i legitimizovala kao nauka kako bi stekla simbolički kapital koji bi joj omogućio 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 (v. Milenković 2003, 185–186). Kako primećuje Risdžord (Risjord (2007, 41; 48; kurziv N.K.):

Antropologija XIX veka *nije* bila neutralna. Imala je jasne *političke* [eng. policy] implikacije, a zamenjena je teorijom koja pak ima svoj politički angažman. [...] 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 ostalih. Pošto je ta vrednost negirala vrednost da su neke kulture ili civilizacije iznad drugih, i njene su posledice preokrenute: konstitutivna vrednost etnografije podrazumevala je da je moralno neispravno porobljavati ili kolonizovati druge kulture. [...] Ipak, *rasprava nikad nije eksplicitno bila o političkim vrednostima; bila je o metodu, dokazima i teoriji.*

Jasno je da se kroz Boasovo delo prelamaju nikad neokončane rasprave pokrenute u filozofiji i metodologiji društveno-humanističkih nauka XIX veka koje postaju posebno vidljive kad se, služeći se antropologijom kao iz konteksta izmeštenom naukom, pokušavaju rešiti društveni problemi. Te rasprave o metodu od Boasovog vremena počinju eksplicitnije da se prepliću sa sociopolitičkim i etičkim pitanjima, od kojih su nesumnjivo oduvek pa tako i danas neodvojive. Posle Boasove smrti rasprava je, međutim, ponovo krenula nominalno metodološkim kolosekom: ponovo se povela rasprava o „metodu, dokazima i teoriji“, i to upravo na istom metodološkom frontu na kom se isprva i odvijala rasprava u istoriji, a potom i rasprava o primatu „fizičkih“ i „kosmografskih“ metoda u antropologiji.

Naime, posle Boasove smrti 1942. godine, mnogi su ga doživljavali kao „papa Franca“, tj. kao oca američke antropologije koji ju je iz protoantropološkog mulja uzdigao na nivo nauke (na primer, R. Benedikt, M. Mid, Kreber). S druge strane, posleratna generacija antropologa usvojila je naturalistički odgovor na pitanje kako normirati društvene nauke. Zahvaljujući Boasovom uticaju, uopštavanja širokog opsega bila su gotovo nepostojeća u američkoj antropologiji sve do njegove smrti (Eriksen & Nielsen 2001, 52). Međutim, tada se obnavlja scijentistička, pozitivistička perspektiva evolucionističke nomotetske nauke koja bi se, po uzoru na fiziku, ponovo latila potrage za odnosom uzroka i posledica i za zakonima kulturnog razvoja. Dok je jedan deo američkih antropologa kulturu video kao sistem ideja (M. Mid,

Klakon i, potom, kognitivni i interpretativni antropolozi; v. Gorunović 2006; Žikić 2008; Bošković 2002; 2007; 2014a), drugi su kulturu videli kao adaptivni sistem. Neoevolucionisti, kulturni materijalisti i kulturni ekolozi bili su raspoloženi „protivoasovski, preporoditeljski i tek implicitno marksistički“ (Moore 2002, 219). Pre svih, Marvin Haris, Lesli Vajt i Džulijan Stjuard doživljavali su Boasa kao čoveka koji je antropologiju ostavio u stanju u kakvom ju je i zatekao – u haosu verovanja i običaja (v. Krupat 1988, 105–106; Lewis 1998, 720). Boasovska antropologija viđena je u tom svetlu kao teorijski i eksplanatorno šuplja, zainteresovana za detalje nauštrb objašnjenja i međukulturnih poređenja.

Haris (Harris 1968, 212; cf. Verdon 2006), koji je verovatno i najodgovorniji za udžbeničko određenje Boasovih stanovišta kao „istorijsko-partikularističkih“, ocenio je Boasovu antropologiju kao „uperenu protiv nomotetskog načina istraživanja“, Boasa kao nekog ko se „zdušno trudio da pokaže da je haos najizrazitije obeležje sociokulturne oblasti“, a sebe kao nekog ko nastoji da „iznova utemelji metodološki prioritet potrage za zakonima u istoriji i u nauci o čoveku“ (Harris 1968, 3, 282).⁴⁵ Budući da su se, iz neoevolucionističke perspektive, promene u načinu proizvodnje odražavale na oblast kulture, primat su dobili materijalni uzroci. Kulturni materijalizam je, po mišljenju njegovih rodonadžnika, bio empirijski i naučno orijentisan: društvo je konceptualizovano kao sastavljeno od kulturne nadgradnje i prevashodno ekonomske, tehnološke baze, dok je ljudska istorija posmatrana kroz prizmu stupnjeva razvoja. Neoevolucionisti su odbacili relativističku ideju da se kulture ne mogu „poređati“ na razvojnoj lestvici, ali su isto tako odbacili i moralnu komponentu koju su njihovi evolucionistički prethodnici u tu lestvicu ugradili. Pokušavajući da redukuje čitav kulturni razvoj na jedan zajednički imenitelj, energiju, Vajt je – kao „usamljeno ostrvce u relativističkom moru“ (Barnard 2000, 39) – verovao da je iznašao smislenu teoriju kulturne evolucije koja bi bila primenljiva na sve kulture. Vraćajući se na postavke Morgana i Tajlora, smatrao je gotovo neverovatnim što su antropolozi XX veka „odbacili tako jednostavnu, smislenu i

prosvetljujuću teoriju. Ali oni su upravo to učinili. Antievolucionisti, koje je u Americi predvodio Franc Boas, odbacili su teoriju evolucije, ponudivši umesto nje filozofiju 'papazjanije' (White 1943, 355).

Ono, međutim, što se s vremenom menjalo, a što je za ovu raspravu najvažnije, jeste sociopolitički i etički kontekst u kom su se te rasprave odvijale i na koji su se odnosile.

Drugi talas kritike Boasovog rada pratio je puls opšte kritike američkog i „zapadnog“ društva koja je otpočela šezdesetih godina XX veka. Atmosfera opšteg nezadovoljstva koje je pratilo Vijetnamski rat, dodatno zategnuta borbom za građanska prava i prava žena, studentskim protestima, zapitanošću nad okolnostima u kojima su živeli ljudi u kolonijalnom i u kojima žive ljudi u dekolonizovanom svetu, preplela se s učenjima inspirisanim Marksom, ženskim studijama, postkolonijalnim i poststrukturalnim studijama i ostalim „kritičkim školama“. Iako je započela kao kritika američkog ili, šire, zapadnog (kolonijalističkog, kapitalističkog...) društva, ubrzo je proširena u napad na „Zapad“ uopšte, na prosvetiteljstvo, nauku, modernizam, kao poluge za uspostavljanje i održavanje dominacije, subordinacije i kontrole, pa tako i u napad na samu antropologiju i na njen ključni koncept, kulturu (v. Milenković 2007c; 2009a; cf. Lewis 1998). Disciplina čija se teorijsko-metodološka dijalektika uspostavlja između mogućnosti da se proučava (istorijski fluidno konceptualizovano i na raznim osnovama utemeljeno) jedinstvo ljudskog roda (i da se iz njega dedukuju objašnjenja) kao i osobenost i neponovljivost svake kulture (koja služi kao samosvojni eksplanans), suočavala se sa, kako je to formulisao Gellner (Gellner 1970, 31), „nerešenom dilemom“: prikloniti se „apsolutističkim tvrdnjama prosvetiteljskog razuma ili relativističko-funkcionalističkim tvrdnjama“? (cf. Gellner 2004; Herzfeld 1987; Dillely 1999). Ranija podela na evolucioniste i relativiste oživela je sredinom XX veka u podeli na kulturne ekologe (naučnike, pozitiviste, naturaliste, materijaliste) i simboličke antropologe (interpretativiste, hermeneutičare, antinaturaliste, idealiste). Ili, još jednom, iznova, na društvene naučnike koji teže objašnjenju i humaniste koji

teže razumevanju (v. Milenković 2007c, 134). Kako je sumirala Š. Ortner (1984, 134):

Dok su kulturni ekolozi simboličke antropologe smatrali zbrkanim mentalistima koji se predaju nenaučnom i neproverljivom baškarenju po subjektivnim interpretacijama, simbolički antropolozi su kulturne ekologe smatrali nepromišljenim i sterilnim scijentistima koji broje kalorije i mere padavine, namerno ignorišući jedinu istinu koju je antropologija navodno dotad ustanovila: istinu da kultura posreduje svekoliko kulturno ponašanje. Manihejska borba između „materijalizma“ i „idealizma“, „tvrdih“ i „mekih“ pristupa, interpretativnog „emskog“ i eksplanatornog „etskog“ vladala je disciplinom tokom dobrog dela šezdesetih a ponegde i tokom sedemdesetih.

Kroz Boasovo delo, oslanjajući se na genealogiju ideja koje su ga inspirisale, kontekst u kome su se iskristalisala njegova teorijsko-metodološka stanovišta, ali i na naknadno (kritičko) promišljanje njegovog rada, možemo sagledati najširi okvir u kojem će se u antropologiji odvijati potonje metodološke rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu discipline. Da li se na jednoj strani nalaze „pozitivistički“, „fizičari“, „objašnjivači“, „nomotetičari“ i slični, a na drugoj „antipozitivistički“, „kosmografi“, „istoričari“, „razumevači“, „hermeneutičari“, „idiografi“ i slični, sasvim je nevažno budući da se rasprava od XIX veka vodi, iako u neprekidno promenljivom društvenom kontekstu, na istom metodološkom frontu na kom se menjaju samo borci, imena njihovih jedinica i njihovo ideološko određenje.

Odgovor na pitanje kojoj ćemo se strani prikloniti zavisi od odgovora na pitanje kakvom antropologijom želimo da se bavimo i u kakvom društvu želimo da živimo. No, ti se odgovori ne mogu naći u vanvremenskom, iz konteksta izmeštenom metodološkom receptu. Oni zavise – kako je Boas nastojao da pokaže – od ličnog afiniteta istraživača i od – kako smo s vremenom naučili zahvaljujući antropologiji antropologije i eksternalističkim analizama istorije antropoloških teorija i metoda – konteksta (društvenog, političkog, ideološkog, ekonomskog) u kom istraživači žive, misle i rade.

2.3. Umesto zaključka: refleksivnost kao oruđe za normiranje objektivnosti?

Kakva je to vrsta naučnika čija je glavna tehnika društvenost, a njihov glavni instrument oni sami?
Gerc (prema: Gorunović 2011, 111)

Autori poput Ternera ističu da: „Nemamo potpuno objašnjenje ako samo objašnjenje nije razumljivo, na primer, ako je u pitanju puka korelacija ili matematičko sredstvo koje omogućava predviđanje“ (Turner 2013, 532).⁴⁶ „Ako je svaka korelacija iz perspektive nauke jednakovredna i ako ne postoji distinkcija između korelacije i uzroka, društvene nauke imaju podosta naučnih rezultata: ima ih zapravo previše da bi imali smisla“ (Turner 2003, 29). Ako tvrdimo da u društvenim naukama nije moguće otkriti zakone, tvrdićemo da je ta nemogućnost povezana sa:

- (a) nepostojanjem zakona;
- (b) prevelikom složenošću društvenih fenomena;
- (c) neeksplanatornošću zakona, koji su toliko opšta mesta da nisu ni vredni pomena;
- (d) kritikom onih pristupa koji opsesivno podražavaju deduktivno objašnjenje svojstveno prirodnim naukama (ili objašnjenje kakvo se zamišlja da prirodne nauke nude) – budući da cilj društvenih nauka i nije pronalaženje zakona.

U antropologiji se na težnju ka otkrivanju zakona može naići kod naturalistički, strogo etski nastrojenih antropologa poput Redklif-Brauna. On 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]).⁴⁷ Funkcionalisti su 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, dok je cilj discipline normiran u skladu sa onim što su funkcionalisti percipirali kao cilj prirodnih nauka. Redklif-Braun je pisao (ibid., 171):

Za sociologiju ili socijalnu antropologiju, pod kojom podrazumevam proučavanje kulturnih pojava pomoću istih induktivnih metoda koje se upotrebljavaju u prirodnim naukama [...] Zadatak induktivnih nauka je otkrivanje univerzalnog ili opšteg u pojedinačnom. A zadatak nauke o kulturi je svodenje složenih podataka kojima se ona bavi na ograničen broj opštih zakona ili načela.

Objektivnost je viđena kao zajemčena intersubjektivnom proverljivošću, a intersubjektivna proverljivost kao zajemčena podložnošću nezavisnom istraživačkom posmatranju. Malinovski je tvrdio da (1970 [1944], 311):

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.

Slično stanovište možemo pronaći i kod, na primer, Harisa ili Stjuarda. Harisova materijalistička antropologija je uspostavljena kao „nauka o kulturi“, čiji je osnovni „cilj dostizanje naučnog znanja o evolucionim putanjama sociokulturnih sistema“ (Harris 1979, 170). S druge strane, 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 temelji se na ideji o mehaničkom svetu, u kome se činjenice društva posmatraju kao da imaju autonomno postojanje podjednako koliko i činjenice prirodnog univerzuma ili „objektivnog sveta“, a entiteti tog sveta se posmatraju kao međusobno povezani entiteti podložni brojanju i merenju. Tako koncipirana antropologija se mora zasnivati na empirijskim dokazima,⁴⁸ a naučno objašnjenje se mora odno-

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

Ako se osvrnemo na Hempelovski deduktivno-nomološki model (v. Hempel 1942), koji se temelji na istinitosti ili statističkoj pravilnosti „univerzalnih 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. Međutim, nameću se pitanja:

- (a) na osnovu čega se postulira neki zakon te kako ga proveriti, imajući u vidu to da zakon prevazilazi spektar raspoloživog iskustva?
- (b) koliko je dati zakon eksplanatoran ili, naprotiv, neeksplanatorno opšte mesto (kao što je, na primer, tvrdnja da sva društva imaju politiku ili da, što je veća udaljenost među naseljima, to je manja mogućnost za difuziju kulturnih elemenata)?

Naturalistički odgovor na pitanje kako normirati društvene nauke pobudio je antinaturalističku reakciju. Primereno je na ovom mestu prisetiti se kako je građeno antropološko zdanje. Naime, kako podseća Kliford (Clifford 2005, 45):

Antropologija je oduvek bila sazdana, konstruisana od različitih uticaja, humanističkih i prirodnonaučnih. Vredi podsetiti se da nijedan od osnivača discipline (koji su se školovali za fizičare, lekare, biologe, istoričare, filologe, sociologe, religiologe, kolonijalne službenike, misionare) nije bio „antropolog“. Tokom prethodnog veka, disciplinarni konsenzus nikad nije ostao netaknut. Da pomenemo samo jedan od mnogih primera: Redklif-Braunov posleratni program „prirodne nauke o društvu“ gotovo da je odmah probušen Evans-Pričardovom slavnom odbranom istorije 1951. godine.

Kao što je ovo poglavlje nastojalo da pokaže, isprva su teleologija evolucionizma te neutemeljenost i društvena pogubnost evolucionističkih „zakona“ dočekani na kritičku oštricu boasovske antropologije. Klifordovom terminologijom rečeno, antinaturalistički „partikularizam“ je „probušio“ naturalistički evolucionizam. Istu su sudbinu potom doživeli i zakoni funkcionalista. Kao što je, kritikujući teleološki funkcionalizam, istakao Evans-Pričard (1983[1962], 52):

Lako je definisati cilj socijalne antropologije kao utvrđivanje socioloških zakona; međutim, još nije navedeno ništa što bi makar i izdaleka ličilo na neki prirodnonaučni zakon. Ono malo opštih tvrđenja 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 koja se katkad srozavaju na tautologije, pa čak i opšta mesta. Osim toga, teško je izmiriti tvrđenje da je društvo postalo ono što je nizom jedinstvenih događaja sa tvrđenjem da se ono može u potpunosti objasniti prirodnim zakonima.

Kako navodi Lič (Leach 1984, 17), do pedesetih godina XX veka u Britaniji su vladali empirizam i skepticizam prema bilo kom vidu antipozitivističkog idealizma, a u njihovom su temelju stajale bihejviorističke psihološke teorije prelomljene kroz prizmu stanovišta Bertranda Rasela i logičkih pozitivista. Međutim, od sredine pedesetih, pod uticajem poznog Vitgenštajna i oksfordske lingvističke filozofije, britanski socijalni antropolozi sve više prebacuju težište interesovanja sa ponašanja na ideje, što je promena koju je mahom podstakao Evans-Pričard. Posmatrajući antropologiju više kao istoriografiju, umeće, filozofiju i kulturno prevođenje (što ga, međutim, 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“, tj. podražavanja prirodnih nauka 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 nauč-

nim zakonima, i pre tumači nego što objašnjava“ (ibid., 61). Dakle, ono što je Evans-Pritchard zapravo tvrdio jeste to da rešenje problema baždarenja metodologije antropologije i potencijalno rešenje njenog naučnog statusa (antropologija kao empirijska = naučna disciplina) treba tražiti u sferi teorije – u prevazilaženju „filozofskih dogmi“, tj. u prevazilaženju pogrešne teorijske konceptualizacije slike nauke prema kojoj bi antropologiju trebalo oblikovati te u ispravljanju 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 – koji se međusobno podupiru. Te „filozofske dogme“, koje funkcionišu kao „normativni činilac“, navode antropologe na pomisao „da ne vredi posvetiti život radu u disciplini koja ne teži formulisanju zakona i, stoga, predviđanju i planiranju“ (ibid., 63).

Nevolja je u tome što društveni naučnici, neretko verujući da su prirodne nauke lišene opservacionističkih zamki, zapravo slede himeru kada teže da sopstvenu disciplinu normiraju prema izmaštanom idealu. Kako je to Popper koncizno formulisao (Popper 1996[1963], 155):

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 s 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 *problema* koji obećava – problema koji je dovoljno značajan u okviru *problemske situacije*, koja je potpuno uslovljena našim teorijama [bilo da je u pitanju prirodna ili društveno-humanistička nauka].

Ako nastoje da normiraju svoja istraživanja prema metodima prirodnih nauka, valjalo bi da antropolozi vode računa o tome koje metode prirodne nauke slede jer se može dogoditi da se normiranje metodologije društvenih nauka sprovede prema iskrivljenim i u stvarnoj naučnoj praksi nepostojećim modelima

prirodnih nauka. Naime, ono što je Popper označavao kao „scijentizam“,⁴⁹ ili nekritičko podražavanje (u stvarnosti neutemeljenog ili metodološki naivnog) modela prirodnih nauka, jeste ideja o pronalaženju zakona društvenog života koji bi bili zasnovani na opservacionizmu i indukciji (cf. Popper 2009[1957]).

S druge strane, veliko je pitanje da li uopštavanja objašnjavaju ili pak isključivo opravdavaju očekivanja koja su prethodno uobličena opaženim pravilnostima. U ovom smo poglavlju videli da je upravo ova potonja opasnost osujetila evolucionizam. Upravo je to bila i jedna od osnovnih tačaka koje, na primer Džarvi – koji tokom svoje metodološke karijere gotovo bez izuzetka ide stopama svog mentora Popera, koji se pak, na nivou opšteg mesta, može smatrati najzaslužnijim za rušenje opservacionističke teorije posmatranja i induktivističke teorije nauke te za kliničku smrt logičkog pozitivizma oslonjenog na ta dva stuba – ističe kao nedostatke funkcionalističkog induktivizma kao okvira utemeljenog na naivnoj i prevaziđenoj bejkonovskoj slici metoda.⁵⁰ Prema njegovom mišljenju, tako ustrojena antropologija ostaje zarobljena u prethodno ustanovljenom okviru i postaje neosetljiva za nove empirijske podatke koji tom okviru mogu protivrečiti, te ne može biti ništa više do beskrajno, neeksplanatorno sakupljanje podataka koje ne doprinosi napretku naučnih teorija (ibid. 225).

Ono što Džarvi naziva „prethodno ustanovljenim okvirom“ jeste okvir izgrađen u kontekstu otkrića koji će se naći u žiži disciplinarne (auto)refleksivnosti. Problematizacija tog okvira odvija se na dva plana – metodološkom i političkom. Problematizuje se, s jedne strane, na unutrašnjem planu, kroz pitanje objektivnosti istraživača (ili istraživačkih tehnika) i, s druge strane, na spoju unutrašnjeg i spoljašnjeg plana, kroz pitanje (prevazilaženja, implikacija, temelja) etnocentrizma koji antropologija nasleđuje kao porođajnu komplikaciju budući da „dobar deo istorije antropologije XX veka čini pokušaj da se kritikuje i prevaziđe rasistička, socioevolucionistička antropologija viktorijanskog doba. Učiniti smislenim nesamerljive kulturne razlike bilo je, i ostalo je, centralno mesto ovog intelektualnog projekta“ (Handler 2009, 629).

U metodološkom smislu, kao što je to slučaj sa svim induktivno izvedenim uopštavanjima, ako istraživač pogrešno postavi

početnu teoriju, ta će teorija ostati pogrešno postavljena koliko god empirijskih potvrda teorije imali na raspolaganju. Ovaj problem jasno su prepoznali pluralisti kako u antropologiji⁵¹ tako i u opštoj metodologiji, filozofiji nauke ili analitičkoj filozofiji (v. npr. Apel 1984; cf. Feyerabend 1987[1975]; Winch 1970[1964]). Napadajući ideju o kumulativnosti nauke i konzistentnosti sukcesivnih teorija u opštoj metodologiji/filozofiji nauke (i to ne isključivo društveno-humanističkih nauka), Fajerabend je, na primer, smatrao da osnovni cilj empirizma – povećanje empirijskog sadržaja – samom sebi kopa jamu jer se svaka činjenica može prokrustovski prekriti tako da se slaže s početnom teorijom. Kumulativističke ideje obeshrabruju pokušaj građenja alternativnih teorija koje bi mogle pružiti protivdokaze koji bi pak mogli pobiti glavnu teoriju, te se empirijski sadržaj okamenjuje i postaje neosetljiv na iskustvo, a nauka postaje kruta dogma, metafizika ili ideologija (v. Feyerabend 1987[1975]; cf. Fajerabend 1985). Kumulativističko shvatanje nauke je, dakle, pretrpelo oštru kritiku u okviru same filozofije nauke, proisteklu pre svega iz kritike opservacionizma, i označeno je kao jedna od „dogmi metodologije“ (v. Laudan 1976).

Prevedimo kritike nastale u filozofiji nauke na jezik antropologije. Na primer, ako ples koji neka zajednica izvodi u nadi da će prizvati kišu nastojimo da, u skladu sa unapred (etski) postavljenom teorijom, razumemo kao ritualno slavlje, tumačenje će ostati pogrešno nezavisno od količine zabeleženih statističkih podataka (cf. Sivado 2011, 113). Ono što je iz te perspektive nužno jeste, dakle, interpretacija uspostavljena na drugačijim osnovama, a ne empirijsko potvrđivanje prethodno etski postavljene teorije ili nekakva statistička učestalost. To pritom ne znači nužno da se nakon interpretacije ne može tragati za pravilnostima ili statističkim korelacijama.⁵² Ono što je s pluralističkog stanovišta bitno jeste *redosled* – iz te perspektive bitno je to da uopštavanje valja sprovesti *nakon* interpretacije.

U okviru filozofije nauke, postpozitivistički i aracionalistički filozofi nauke tvrdili su da ne postoji „čisto iskustvo“ niti „čiste činjenice“ koje bi činile nekakvu teorijom nekontaminiranu „empirijsku osnovu nauke“, već samo iskustvo ili činjenice

filtrirani kroz (umnogome nesvesni) konceptualni aparat istraživača (bilo da se pod konceptualnim aparatom podrazumeva Poperova metafizička močvara ili nekakav društveno generisan i promenljiv skup teorija kroz čiju se prizmu činjenice prelamaju, bilo da je u pitanju Kunova paradigma, Patnamova konceptualna shema, antropološka kultura, gledište teoretičara ili nešto treće) (v. Popper 2002[1935], 74–95; Feyerabend 1962, 51–52; Fajerabend 1987[1975]; Kun 1974[1962], 166–194; Putnam 1981; cf. Sinđelić 1995; 2009; 2010; Berberović 2002; Milenković 2010, 39–53). Dakle, svako posmatranje je uvek zavisno od teorije (ili obogaćeno/opterećeno teorijom), kako to zamišljenim dijalogom duhovito ilustruje Džarvi (Jarvie 1983a, 314): „Posmatraj!’ uvek pobuđuje reakciju: ’Šta da posmatram?’ a objašnjenje: ’Činjenice!’ samo pobuđuje dalju reakciju: ’Koje činjenice?’“ Legitimnost ideje o „činjenicama društva“ (ili bilo kojim drugim „činjenicama“ postojećim nezavisno od teorije) koje, kao deo „objektivnog sveta“, imaju „autonomno postojanje“ i čine „empirijsku osnovu nauke“ u filozofiji nauke XX veka poljuljana je, dakle, od vremena kad je napušten pozitivistički verifikacionizam i opservacionizam i kad je dovedena u sumnju indukcija na kojoj je verifikacionizam počivao. Kako ističe 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 izvitolopere-nu teorijsku prizmu. Naše teorije imaju različite posledice, koje nam se često *čine* kao iste i koje mi uzimamo kao iste.

Ako se osvrnemo na istoriju antropoloških ideja, videćemo da su i antropolozi jasno prepoznali nemogućnost ontološkog razdvajanja teorija i činjenica. Na primer, smatrajući „potpuno pogrešnim“ Redklif-Braunovo stanovište da se „kritika u nauci sastoji samo u preispitivanju dokaza iznetih u prilog nekoj hipotezi“, Klakon je tvrdio (Kluckhohn 1939, 337):

Ovakav verifikacionistički pristup nauci svakako je neophodan. Međutim, podjednako je važno kritičko i sistematsko proučavanje skupa pretpostavki iz kojih to preispitivanje proističe, kao i kategorijâ pomoću kojih se ono izvodi. Prirodu naučnog postupka nužno čine ta dva odvojena aspekta [...] [Ali Redklif-Braun] podrazumeva ili pretpostavlja da „teorije“ i „hipoteze“ neposredno izvire iz izolovanih antropoloških podataka putem kojih se potom „proveravaju, odbacuju ili modifikuju“. Meni to izgleda kao žalosno naivno gledište jer je lako pokazati da primenjeni koncepti u veoma malom broju slučajeva proističu iz antropoloških „činjenica“...

Klakon je, dakle, dotakao ključno pitanje – pitanje cirkularne konstuisanosti teorija i činjenica koje nužno za sobom povlači pitanje objektivnosti. Ako se još jednom osvrnemo na raspravu koje su se odvijale u vreme institucionalizacije društveno-humanističkih nauka, videćemo da je Drojzen (Droysen 2006[1868], 129) pokrenuo ključno metodološko pitanje – pitanje objektivnosti istoričara:

Druga najveća opasnost jeste ta da nenamerno unesemo poglede i pretpostavke sopstvenog vremena i da se sadašnjost umeša u naše razumevanje prošlosti [...] Šekspirovi dramski radovi (*Troil i Kresida* i *San letnje noći*) predstavljaju taj herojski narod, Grke, u skladu s otmenim običajima autorovog doba. Samo je opreznom, metodičnom interpretacijom moguće postići konkretne i sigurne rezultate i tako ispraviti sopstveno poimanje prošlosti.

Drojzen je smatrao da ne postoji neka vanvremenska neutralna tačka gledišta (ili nešto savremenijom terminologijom slikovito rečeno – „pogled niotkud“ ili „pogled Božjeg oka“) s koje bi istoričar mogao posmatrati prošlost, te se otuda ne može udaljiti ni od sopstvenog pogleda na svet koji nužno mora uticati na njegovo poimanje prošlosti.

Kako primećuje Milenković (2007a, 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 za-

interesovane 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 objektivan 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.

Cirkularna konstituisanost teorija i činjenica se u metodološkim raspravama postavlja kao ključno pitanje onda kad se raspravlja o objektivnosti antropološkog istraživanja, a u politici i etici antropoloških istraživanja onda kad se raspravlja o političkim implikacijama „pisanja i opisivanja Drugih“.

Budući da je etnograf neka vrsta mernog instrumenta, isprva je taj merni instrument trebalo podesiti 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 okrenutom široj publici – nenaučnim evolucionizmom. U antropologiji će suspendovanje sopstvenih pretpostavki i pokušaj da se otkloni opasnost da one budu projektovane na opaženi kontekst pronaći svoj metodološki pandan u refleksivnosti (i njoj svojstvenom relativističkom, kontekstualističkom pristupu). Iako nije tim terminom označena, ta težnja, kao naučna tehnika u kontekstu otkrića koja služi kao sredstvo normiranja istraživanja radi postizanja objektivnosti, u antropologiji je prisutna još od Boasove antropologije (v. Milenković 2006; cf. Milenković 2010, 27–42). Naime, Boas je još 1911. pisao (Boas 1982[1911], 246; kurziv N.K.):

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.

Kako bi se izbeglo nametanje tuđih („zapadnih“) koncepata proučavanoj stvarnosti, Boas je tvrdio da, „ako ozbiljno želimo da razumemo misli nekog naroda, čitava analiza mora biti utemeljena na njihovim konceptima, a ne na našim“ (Boas 1943, 311) te da se „objektivno, strogo naučno istraživanje, može sprovesti samo u meri u kojoj uspemo da proniknemo u kulturu u skladu s njenim vlastitim osnovama“ (Boas 1962[1928], 204–205).

Od Boasovog vremena, antropolozi su jasno prepoznali cirkularnu konstituisanost teorija i činjenica, danas opšte mesto u filozofiji nauke, i to bez potonje Fajerabendove, Popperove, Lakatoševe, Kunove ili bilo koje druge filozofskonaučne pomoći. Antropolozima srednje generacije nisu, dakle, bili potrebni ni Poper ni Kun ni Fajerabend da ih nauče da je posmatranje uvek impregnirano teorijom, da su teorije i činjenice cirkularno konstituisane i da posmatranje, da bi uopšte bilo moguće, uvek iziskuje neku referentnu tačku. Oni su to podrazumevali, na nivou opšteg mesta. Na primer, Klakon je još 1939. godine tvrdio (Kluckhohn 1939, 330–332; cf. Milenković 2007a, 120–121):⁵³

Bojim se da su mnogi naši antropolozi koji su najsumnjičaviji prema „teoriji“ nalik Molijerovim likovima koji govore u prozi a da to i ne znaju, jer su složena teorijska stanovišta uglavnom implicitna u nekim najočiglednijim nevinim „činjenicama“ [...]. U kojoj su meri naslovi „Materijalna kultura“, „Religijski život“, „Ekonomski život“ i sl. 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. No, čak se i taj stav može dovesti u pitanje, pošto čist opis nužno podrazumeva izbor iz širokog, amorfno korpupa čulnih podataka koji nasrcu na svest posmatrača [...]

Dihotomija „činjenice“ i „teorije“ često je korisna i često, kad je koristimo, nesumnjivo otprilike znamo na šta mislimo, kao što to znaju i primaoci naših iskaza. Međutim, osim pogodnosti takve grube pragmatičke upotrebe, ova oštra distinkcija ni u kojem smislu nema neupitno filozofsko ili logičko opravdanje. [...] Protiv domišljatog stanovišta da su „činjenica“ i „teorija“ uvek razdvojene i lako razdvojive kategorije, korisno je kao korektiv na umu imati različita filozofska stanovišta o tom pitanju.

Problem cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica, međutim, do danas nije napustio antropologiju budući da se i u savremenim disciplinarnim metodološkim tekstovima (Jensen 2011, 2) ukazuje na to da, bilo da proučavamo „materijalnu kulturu“, „religijski život“ ili „ekonomski život“:

komparativne studije zahtevaju da objekte posmatramo kao slične, barem u nekim ključnim aspektima [...] Relativizam, pak, ukazuje na nedostatke te pozicije, sugerišući da posmatranje razlike i sličnosti zavisi od unapred ustanovljene „spoljne“ perspektive iz koje se poređenje vrši – i, naravno, relativizam je skeptičan u pogledu mogućnosti da se ustanovi taj pogled niotkud.

Nakon boasovaca, spiranje kolonijalnih grehova i pokušaj oslobađanja od „bremena belog čoveka“ (Stocking 1984, 5) te pokušaj da se izbegne etnocentrizam u disciplini zamenjeni su pokušajem da se izbegne bilo koji vid nametanja proučavanoj stvarnosti onih koncepata, klasifikacija ili sadržaja koji joj nisu svojstveni – pokušaj ugrađen u emske strategije. Taj pokušaj se često i dalje označava krovnim pojmom „izbegavanje etnocentrizma“ bilo da etnocentrizam određujemo kao rasnu, klasnu, etničku, rodnu ili neki drugi vid epistemičke situiranosti, ili kao prećutno znanje, ili da na njega upućujemo nekom drugom odrednicom koja osvetljava stajnu tačku i pogled „odnekud“. Očigledno je da „čak ni oni koji tvrde da nude kontekstualno nezavisna objašnjenja ili interpretacije ne mogu usvojiti poziciju izvan vremena i prostora u kojem nastaju njihove tvrdnje“ (Dilley 1999, 39).

Iako samerljiva sa sadržajem kasnije terminologije koja relativizam u kontekstu otkrića označava kao „refleksivnost“, koja se vrlo često ispoljava kao izlistavanje lične liste predrasuda etnografa, takva se težnja javlja još u ranoj Boasovoj antropologiji kao sredstvo za postizanje komparativne objektivnosti (v. Milenković 2010, 32–38). Međutim, kao koherentniji program, refleksivnost stiže u antropologiju s hermeneutičkom kritičkom dopunom strukturalizma, ispovedničkim uvodima u etnografske radove, multikulturalizacijom nauke počev od druge polovine XX veka, uspostavljanjem antropologije antropologije kao poddiscipline i napuštanjem tradicionalnog pogleda na teorije i metod. Refleksivnost – iako različito nazivana i neretko podrazumevana a neeksplicirana, s različitim stepenom intenziteta i često poimana kao hermeneutička strategija začeta Gercovom interpretativnom antropologijom – postoji, dakle, od samih početaka discipline kao uobičajeno sredstvo u etnografskim monografijama. Upravo zato što pogled uvek podrazumeva pogled „odnekud“, kulturni relativizam, kao odlika antropologije kao nauke, korišćen je kao *metodološko*, tj. naučno oruđe za osvetljavanje činjenice da je pogled uvek „pogled odnekud“, za normiranje istraživanja i postizanje objektivnosti i samerljivosti u kontekstu otkrića. Bilo da je reč o Boasu, Malinovskom, Evans-Pričardu, Nidamu ili nekom drugom „klasičnom“ piscu klasičnih etnografija (a ne antropoloških metodoloških udžbenika), refleksivnost se javlja u ulozi jemca naučnosti antropologije. Međutim, *iako je refleksivnost još od boasovske antropologije služila kao sredstvo za normiranje istraživanja, učesnici u raspravi o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu discipline ne prepoznaju je kao takvu, čime ona postaje gotovo irelevantan, pa i pomodan, nenaučni dodatak.*

Imajući u vidu polemički naboj koji okružuje termin kulturni relativizam, posvetimo se nakratko određenju samog kulturnog relativizma. Kako tvrdi Salins (Sahlins 2002, 46; kurziv N.K.):

Kulturni relativizam je prvo i pre svega interpretativni antropološki – što znači *metodološki* – postupak. To *nije moralni argument* o tome da su ma koja kultura ili običaj podjednako

dobri kao neki drugi, ako ne i bolji. Relativizam je jednostavno pravilo da prakse drugih ljudi i njihove ideale, ako 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.

Suspendovanje sopstvenih (teorijskih, kulturnih, ličnih i ostalih) sudova i smeštanje verovanja i praksi u *kontekst* u kojem nastaju (i koji im daje smisao, funkciju, značenje) gotovo da je postala antropološka mantra koja stoji u suprotnosti s 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 koju dugujemo Boasu (v. npr. Risjord 2000; 2007) ili kao strogo (teorijsko-) metodološka, tj. *naučna* revolucija koja je na disciplinarnu scenu ušla na velika vrata zahvaljujući Malinovskom (npr. Jarvie 1964). Bilo kako bilo, kulturni relativizam je trajno promenio antropologiju uvodeći kako nove terenske tehnike tako i menjajući antropološki eksplanatorni aparat. Terensko posmatranje sa učestvovanjem, kao nova istraživačka tehnika, podrazumevalo je neposredno posmatranje praksi u njihovom izvornom kontekstu, što je promenilo tip objašnjenja za kojim antropolozi tragaju. Terenski rad je potisnuo „velike“ eksplanatorne sheme, zamenjujući ih eksplanatornim tehnikama zasnovanim na posmatranju – u kontekstu. Tako je, na primer, razmenu hrane i darova u bračnim obredima na Trobrijanskim ostrvima trebalo povezati sa, na primer, pravilima nasleđivanja ili stanovanja na tim istim ostrvima – dakle, s pravilima upravo te, a ne neke druge kulture, kao što su to činili evolucionisti (v. Strathern 1987, 254; cf. Briggs 2002, 490–491).⁵⁴

Ono što se, međutim, nameće kao otvoreno pitanje jeste upravo dinamika i način tog povezivanja. Šta je to što antropolog opaža, *na osnovu čega* opaža baš to što opaža i na osnovu čega smatra da je opaženo povezano baš onako kako on to

povezuje? Reč je o ključnom pitanju koje antropološka metodologija raspravlja decenijama, i to u najtešnjoj vezi sa svojim eksplanatornim kapacitetom i naučnim karakterom, a u epistemološkom smislu je ekvivalentno pitanju koje je podrilo ugled opservacionizma u filozofiji nauke. Dakle, šta je kontekst u kojem dato verovanje ili praksa dobijaju smisao, funkciju i značenje te na osnovu čega verujemo da je to tako? Proučavani fenomen se osvetljava „u kontekstu“, ali taj je kontekst rezultat prethodnog procesa *teorijske selekcije istraživača*. Koje će činjenice i na koji način interpetirane biti uključene kao relevantne (a koje će biti isključene kao irelevantne), kao i način na koji će one biti povezane zavisi od prethodno ustanovljene teorije – ili, poperovski rečeno, „problemske situacije“ – koja neposredno određuje šta će se smatrati dovoljno relevantnim da „zaslužuje“ da ga objasnimo ili razumemo (a šta će se odbaciti kao irelevantno), šta će služiti kao eksplanans a šta kao eksplanandum te kakve će se veze u eksplanatornom okviru uspostaviti. S druge strane, šta ćemo nastojati da objasnimo ili razumemo zavisi od teorijskih pretpostavki i fokusa koji su se tokom istorije antropologije menjali. Antropolozi su, na primer, prebacivali naglasak sa funkcije na značenje, sa strukture na proces, u zavisnosti od toga kako je konceptualizovan temeljni pojam/heurističko sredstvo/predmet proučavanja discipline – kultura.

Dakle, ono što je s vremenom postajalo sve jasnije jeste to da ni sam pojam konteksta nije samorazumljiv da bi, kao takav, mogao poslužiti kao neupitni osnov objašnjenja ili interpretacije. Interpretacija u kontekstu 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 smatra problemom koji treba rešiti, a šta se nudi kao rešenje problema (v. Dilley 1999).⁵⁵ Šta se smatra problemom, a šta se nudi kao rešenje problema usko je povezano sa slikom nauke na koju se antropolozi oslanjaju, s njom povezanim modelom i tipom objašnjenja koji se smatraju validnim/legitimnim/eksplanatornim te sa istorijski promenljivom konceptualizacijom temeljnog pojma discipline, kulture.

Ono što je još veće pitanje jeste odakle potiču problemska situacija i njena relevantnost i kako se one menjaju? Ono što je

najveće pitanje jeste: ko će to uopšte odrediti? Stvarnost? Istina? Objektivna nauka? Naučna zajednica? Konsenzus naučne zajednice ili jednog njenog dela? Naučna zajednica shvaćena kao društvena/kulturna zajednica? Društvo ili finansijeri koji sve to plaćaju? Društvena/kulturna zajednica naučnika koja se nikad ne može osloboditi vrednosti sopstvene kulture u skladu s kojima normira svoje ciljeve, vodeći pritom računa i o društvu i o onima koji sve to plaćaju i o svima onima na koje se to odnosi?

Navedena pitanja treba shvatiti kao retorička. Jednoznačne ili formalizaciji podložne odgovore bilo bi posve nemoguće dati, odgovore koji bi se mogli pronaći u nekakvom unapred propisanom, vankontekstualnom, vanvremenskom metodološkom algoritmu. Odgovore je moguće pronaći isključivo pažljivom analizom internih i eksternih činilaca. Čini se da su i te situacije bili svesni antropolozi srednje generacije čiji se način razmišljanja, nije preterano reći, može smatrati vidom protoantropologije antropologije. Klakon je, promišljajući implikacije impregniranosti činjenica teorijom, zaključio (Kluckhohn 1939, 341–344; kurziv N.K.):

Antropološki pristup antropološkim teorijama sastojao bi se upravo u pokušaju da se antropološke teorije posmatraju u širokom kulturnom okviru. Najveći doprinos antropoloških studija opštem znanju verovatno čini koncept kulturne relativnosti. Međutim, mislim da antropolozi *nisu svoje uvide valjano primenili na sopstvene teorije*. [...] Lako je pokazati da je većina teorija usko povezana kako sa čisto *ličnim* iskustvima i „ličnošću“ svojih tvoraca tako i s *prevladajućim obrascima mišljenja*. Takav odnos svakako ne mora umanjiti korisnost neke teorije. Međutim, takav pristup nam pomaže da teorije posmatramo *relativistički*, a ne *apsolutistički*. Takva svest nam pomaže da svoj um *oslobodimo dogme*. [...] U nauci nema mesta dogmi. Dogma sputava imaginaciju, otupljuje sposobnost da se pitamo, te ostajemo uskraćeni za nove i sveže uvide u kulturnu stvarnost. [...] Ono što danas znamo o procesu donošenja sudova (uključujući i naučne sudove) zahteva da se suočimo s činjenicom (a činjenica je utoliko što je reč o *ponovljenom iskustvu raznih pojedinaca u sličnim situacijama*) da u sticanju naučnog znanja *teorije igra aktivnu i ključnu ulogu kojoj neodložno treba posvetiti sistematsku i kritičku pažnju*. [...] *Ako želimo da postignemo veću objektivnost u nauč-*

nom radu, razni delovi tog procesa prihvatanja i odbacivanja moraju se učiniti eksplicitnijim i svesnijim. Inače će, čini mi se, kuća koju antropologija gradi biti osuđena da se obruši u ruševinu koja se neće dati popraviti niti ponovo sazidati. Jer, koliko god važne bile same cigle, ako potporni sistem teorijskog zdanja nije zdrav, cigle će padati na zemlju bez ikakvog reda. Naučna struktura, poput svake strukture, biće stabilna samo u meri u kojoj su kako osnovni elementi konstrukcije (cigle) tako i strukturni plan koji objedinjuje i povezuje osnovne elemente i temelj na kom se drži čitava celina strogo provereni i preispitani.

Klakon je, dakle, znatno pre nego što je spoj istorije, sociologije i filozofije nauke omogućio eksternalističku analizu nauke kao kulture, jasno prepoznao da kontekst u koji je uronjena svaka naučna delatnost utiče na sadržaj naučnih teorija i, posledično, na sadržaj naučnog znanja (cf. Sinđelić 1995; Franklin 1995). Kako antropološka kuća ne bi nepovrato tavorila u ruševinama, nužno je poslužiti se oruđem koje antropologija već poseduje – relativizmom kao sredstvom za postizanje objektivnosti. Međutim, nužno je dodatno izoštriti fokus ne samo na objekat već i na subjekat istraživanja – na same antropološke teorije – ne bi li se ustanovilo da li je materijal od kog su načinjenje noseće strukture dovoljno zdrav i čvrst (čitaj: objektiv) da nosi teret čitavog antropološkog naučnog zdanja. Budući da je antropologija disciplina koja u isti mah nastaje u kulturi/društvu i proučava kulturu/društvo, neophodno je, poput Ešerove ruke koja crta sebe samu, analizirati ono čime se analizira, tj. ustanoviti koji to spoljni činioci utiču na sadržaj naučnih teorija i preispitivati date teorije, a ne podrazumevati ih kao nekritički usvojene dogme.

Te unutrašnje i spoljne činioce nije moguće razdvojiti prostim udarcem mača jer će se pokušaji da se odgovori na nominalno metodološka pitanja, pre ili kasnije, u nekoj tački suočiti s nizom metafizičkih i epistemoloških čvorova (koje, kao takve, nije moguće rasplesti metodološkim sredstvima) ili s nizom sociopolitičkih i etičkih čvorova (koje takođe nije moguće rasplesti metodološkim sredstvima budući da su metodološka sredstva delom njima konstituisana i kroz njihove implikacije se prosuđuju). Kako je to već sažeo Milenković (2007b, 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 svakodnevnne 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.

U gotovo nerazlučivom spletu unutrašnjih i spoljnih činilaca, jednim ciljevima (proisteklim iz tekućih znanja, potreba, interesovanja jedne naučne zajednice, ili jednog njenog dela, koja živi u jednom kontekstu) odgovaraće jedna sredstva, drugim ciljevima će odgovarati druga sredstva. Racionalistička/univerzalistička antropologija je postulirala univerzalni razum i univerzalnost njegovih kategorija, dok je relativistička/kontekstualistička antropologija razum kulturalizovala. Funkcionalisti su kulturu konceptualizovali kao organizam koji teži homeostazi i normirali su eksplanatorni okvir discipline prema metodološkom modelu preuzetom iz biologije. Etnonaučnici su kao uporište svoje konstrukcije kulture videli jezik, a lingvistika je ponudila metodološki model koji bi mogao poslužiti tekućim teorijsko-metodološkim potrebama i ciljevima discipline. Najpoznatiji predstavnik interpretativne antropologije, Gerc je nastojao da „proširi univerzum ljudskog diskursa“ i smatrao je da je za ostvarenje tog cilja primereno usvojiti semiotički koncept kulture kao posebno pogodno heurističko sredstvo. Neomarksisti, poststrukturalisti, postkolonijalni i kritički antropolozi usprotivili su se poricanju delatne moći pojedinca, te su smatrali da je kulturu nužno rekonceptualizovati kao među pojedincima neravnomerno raspodeljen sistem koji dozvoljava (epistemološko i društveno) migoljenje iz okvira nametnutih socijalizacijom. Kultura se poimala i kao eksplanans i kao eksplanandum. Kultura se poimala kao „stvarna“ koja postoji „tamo negde“ i kao kul-

tura koja kao heurističko sredstvo postoji u glavi antropologa. Otuda je kultura (ili opaženi kontekst) potpuno oprečno konceptualizovana u zavisnosti od opažajnog konteksta (pojedince ili naučne zajednice), koji je uklopljen u širi (paradigmatski, sociokulturni, politički, ideološki, etički) kontekst (ili metafiziku kulture). Shodno kontekstualno specifičnim ciljevima opažajnog konteksta, isto se toliko specifično konceptualizuje i opaženi kontekst, a samim tim se specifično konceptualizuje i validan tip objašnjenja – pritom u sprezi sa specifičnim slikama nauke i antropologije kao nauke.

Do burne rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom statusu antropologije dovede pre svega poistovećivanje kulturnog relativizma s onim što je Salins u ranije navedenom citatu rekao da kulturni relativizam, kao metodološki postupak, *nije*. Naime, ono što je zabrinulo samoproglašene „braniocce nauke“ jeste relativizam u kontekstu opravdanja, tj. brisanje distinkcije između konteksta otkrića i konteksta opravdanja. Rasprave o relativizmu u kontekstu opravdanja još jednom su antropološku metodologiju suočile s već pomenutom dilemom discipline razapete „između Scile i Haribde“, između „relativističkog funkcionalizma i apsolutističkih tvrdnji prosvetljenog razuma“ (Gellner). Dve podjednako legitimne antropološke mogućnosti prevedene su u kategorije eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije, i veoma često čitane kroz odveć krutu distinkciju između objašnjenja (što je karakteristično za „apsolutistističke prosvetitelje“) i razumevanja (što je karakteristično za „relativističke funkcionaliste“). U ovoj dihotomizaciji, „objašnjivači“ ili „apsolutisti“ su se samokonstruisali ne samo kao branioci nauke, njenog eksplanatornog kapaciteta i zdravlja (na unutrašnjem planu) nego i kao branioci fiskalne vrednosti discipline i njenog autoriteta i kredibiliteta, kao bedem odbrane opšteljudskih vrednosti, kao oni koji (na spoljnom planu ili njime motivisani) sebe vide kao zaštitnike (nauke i društva) od „otuđenih hegelizovanih intelektualaca“ (Jarvie 1985a, 176), budući da je „hermeneutika savremeni naziv za idealizam“ (Gellner 2000, 82) .

Međutim, niti su sva pitanja o kojima se raspravljalo u sklopu dugotrajne polemike o naučnom statusu i eksplanatornom

kapacitetu antropologije – a koja su se kristalno jasno prelamala, na primer, kroz raspravu o racionalnosti – svojstvena isključivo antropologiji, niti su noseća epistemološka pitanja u drugim disciplinama rešena. Pritom se žar metodoloških rasprava u antropologiji može umnogome pripisati sociopolitičkim i etičkim činocima koji su dobrim delom zapravo njihov pokretač, a implikacije tih činilaca se čitaju kroz prizmu metodologije jedne discipline u nadi da ih je na tom polju moguće rešiti od konteksta nezavisnim, neutralnim sredstvima.

III METODOLOŠKI MONIZAM NASUPROT METODOLOŠKOM PLURALIZMU

Ograničenja koja se nameću teorijskom razvoju empirijske nauke ponekad proizlaze iz izvannaučnih stanovišta onih koji se na njih pozivaju pre negoli iz okolnosti koje su povezane s problemima te nauke. Nešto se zabranjuje ne zato što za sobom povlači logičku protivrečnost ili zato što nije u skladu s čvrsto ustanovljenim korpusom znanja, već zato što se smatra da to nije nešto što bi nauka trebalo da radi u svetlu određenog shvatanja prirode nauke.
Goldstajn (Goldstein 1959, 290)

3.1. Uvod

Cilj postavljen u ovom poglavlju jeste da se osvetle dva suprotstavljena stanovišta – naturalističko i antinaturalističko – i da se razmotri kakve implikacije usvajanje jednog ili drugog stanovišta ima u raspravi o eksplanatornom kapacitetu antropologije.

Naturalisti su, barem na nivou ideala, metodološki monisti. Oni veruju da liniju razgraničenja između *nauke* i *nenaue* čini *metod*. Stoga ćemo ovde razmotriti stav da razlika u ontološkom statusu predmeta proučavanja između prirodnih i društvenih nauka *ne* nameće potrebu za metodološkim pluralizmom, tj. gledište koje hipotetičko-deduktivni model objašnjenja – gde se uzročno objašnjenje uzima kao jedino validno naučno objašnjenje – normira kao formalni zahtev postavljen *svim* naukama. S druge strane, antinaturalisti su, barem na nivou ideala, metodološki pluralisti. Kritikujući mogućnost ili prikladnost primene naturalističkih modela na društvene nauke, oni smatraju da liniju razgraničenja između *prirodnih* i *društvenih* nauka iscrtava

predmet proučavanja. Stoga ćemo razmotriti pozicije s kojih se tvrdi da je u društvenim naukama, zbog osobene prirode njihovog predmeta, taj model nemoguće, nepotrebno i naučno/istraživački destruktivno primeniti.

Trebalo bi skrenuti pažnju na to da ima i autora koji smatraju da između prirodnih i društvenih nauka nema razlike. Oni, međutim, do te svoje tvrdnje dolaze potpuno drugim putem. Na primer, 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 pak žrtvuje navedene karakteristike i teži opisanju 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 izdelaenom na zasebne oblasti i zasebne sadržaje. Osim Kuna koji je u antropološkim krugovima neko vreme bio omiljena filozofska referenca, i Rorti je postao jedna od ikona postmodernizma u antropologiji, i to, prema nekim mišljenjima, u galimatijasu relativističkog nasleđa, epistemološke naivnosti i političke kritike, u kojem se realistička koncepcija nauke preuzeta iz filozofije brka s realističkom koncepcijom stvarnosti (v. Milenković 2009a). To brkanje je neretko tumačeno 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]).

Dok pobornici metodološkog pluralizma svoje tvrdnje temelje na onome što Risdžord označava kao „epistemički dualizam“, pobornici jedinstva nauke su „epistemički monisti“ (tvrdnja da postoji samo jedna vrsta teorijske strukture i jedan vid utvrđivanja validnosti naučnih teorija, bilo da je reč o prirodnim

ili o društvenim naukama) (Risjord 2007, 400). Oni koji, sledeći „neopozitivističku“ naturalističku tradiciju, „svode epistemologiju na metodologiju“ (Roscoe 1995, 494), uvereni su da metod, a ne predmet proučavanja, čini kriterijum za razgraničenje između nauke i nenauke. Ako, na tragu pobornika (metodološkog) jedinstva (empirijske) nauke, sledimo Milova, Kontova, Hempelova, Nejgelova (i donekle Popperova) stanovišta, tvrdićemo da objašnjenje i predviđanje imaju istu logičku strukturu i u prirodnim i u društvenim naukama i da je, kako bi se postigao napredak u društvenim naukama, nužno konstruisati deduktivno-kauzalno objašnjenje. Naime, ljudsko ponašanje i kulturne fenomene neophodno je uzročno objasniti podvođenjem pod opšte zakone koji ih „pokrivaju“. Na empirijsku osnovu nauke ne smeju uticati uverenja, predrasude, vrednosti niti bilo koja druga kategorija samog naučnika koja bi opaženu stvarnost mogla kontaminirati subjektivnošću. Gledano s ovog stanovišta, čak i ako se uvaži pretpostavka da je, na primer, složenost ljudskog sveta nešto što može stajati kao prepreka na putu ka objašnjenju, predviđanju ili otkrivanju uzročnih pravilnosti u društvenom životu, ili ako se izvesna težina pripiše činjenici da postoje drugačiji istraživački problemi ili mnogobrojne 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. ne sledi da različite discipline treba da se služe i različitim metodima provere svojih rezultata u kontekstu opravdanja. Empirijsku nauku, prema ovom stanovištu, uvek i svuda čine objašnjenje, predviđanje i provera hipoteza. Metod provere hipoteza uvek je i svuda jedan te isti. Objektivnost, empirijsku osetljivost, intersubjektivnu proverljivost, preciznost i pouzdanost nužno je posmatrati kao promenljive veličine koje su nezavisne od specifičnog predmeta proučavanja ili od istraživačke tehnike.

Metodološki monisti, kako u opštoj metodologiji nauka tako i u antropologiji, kritikuju metodološke pluraliste, smatrajući da je metodološki pluralizam štetan jer ne omogućava da se nauka razgraniči od nenauke (ili nenauke kakvom je *zamišljaju* monisti).⁵⁶ Naime, monisti smatraju da pluralistima nedostaju

ne samo istinska naučna objašnjenja (pod čime mahom podrazumevaju uzročna objašnjenja) već da im podjednako nedostaju i kriterijumi intersubjektivne proverljivosti, opovrgljivosti i, posledično – kriterijumi za procenu validnosti interpretacija. Stoga 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 merila (ili onoga što se *zamišlja* da jesu prirodnonaučna merila) na društvene nauke programski isključuje interpretaciju iz eksplanansa. Naime, pluralisti smatraju da se primenom takvih „scijentističkih“ merila sužava istraživački opseg i isključuje upravo ono što je društvenim naukama zanimljivo i naučno relevantno. Kako je, odgovarajući na Džarvijev napad na simboličku antropologiju, istakao Lič: „Džarvi proglašava da je dosadno ono što se meni čini zanimljivim, a fasciniran je onim što meni deluje dosadno“ (Leach, prema: Jarvie 1976, 697).

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 nemačkih filozofa XIX veka (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 bliskoj vezi s raspravama čiji je osnov položen još u XIX veku, a koje su i danas vrlo aktuelne i ostaju lišene šireg konsenzusa: s raspravama o logičkom statusu teleoloških i uzročnih objašnjenja, tj. objašnjenja koja se pozivaju na razloge i koja se pozivaju na uzroke (v. npr. Risjord 1999; Turner 2003; Roth 2005; Risjord 2005) te sa 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 je primetio Vilson priređujući zbornik *Racionalnost*,⁵⁷ suštinski ostali nerešeni (Wilson 1970, viii). Ti su

problemi, dakle, bili nerešeni i kada se u antropologiji, šezdesetih i sedamdesetih godina, sve intenzivnije usvaja jezik kao metodološki model. Međutim, oni će u monističkim očima neretko biti tumačeni kao znak eksplanatorne atrofiranosti discipline, kao boljka proistekla iz rđavo naštimovane metodologije svojstvene antinaučnim pristupima ili kao u osnovi loše postavljen pokušaj normiranja antropološke metodologije u skladu s neadekvatnim metodološkim modelom, na primer jezikom (v. npr. Briggs 2002). Ti problemi dosežu vrhunac sedamdesetih godina, u vreme kad počinje glavni tok rasprave o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antropologije. Međutim, u pitanju su problemi koji nisu karakteristični ni samo za antropologiju, a ni samo za pristupe koji usvajaju model jezika kao metodološki model. U pitanju su problemi koji periodično postaju aktuelni u svim oblastima filozofije društveno-humanističkih nauka, a u samoj antropologiji burno izbijaju na površinu u talasima, i to ponajpre usled činilaca koji se nalaze izvan onoga što je aktuelni predmet spora – antropološke metodologije.

3.2. Metodološki monizam: metod kao kriterijum razgraničenja između nauke i nenauke

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

Džarvi (Jarvie 1964, 237)

Posle uspona koji je antipozitivizam u okviru opšte metodologije društvenih nauka i filozofije nauke doživeo u poznom XIX veku, klatno se ponovo zanjihalo u suprotnom smeru. Pozitivizam počinje snažno da se obnavlja između dva svetska rata, kada postaje poznat kao neopozitivizam, logički pozitivizam ili logički empirizam.⁵⁸ Iz logičkog pozitivizma dvadesetih i tridesetih godina XX veka izrasta analitička filozofija koja se postepeno račva u dva glavna toka. Jedan tok, čiji je centar Oksford, bio je pre svega nadahnut filozofijom poznog Ludviga Vitgenštajna i suštinski nepozitivistički, a slio se u ono što je poznato

kao lingvistička filozofija ili filozofija običnog jezika. Drugi tok je s pozitivizmom XIX veka delio veru u napredak koji proističe iz napretka nauke, u sebe je upio neopozitivizam bečkog kruga, a bio je zainteresovan za filozofiju nauke. Pošto su se neko vreme bavili pitanjima osnova matematike i filozofije egzaktnih nauka, filozofi nauke logičkog pozitivizma su, postepeno zadirući u metodologiju društvenih nauka, stupili na tradicionalno bojno polje između pozitivističkog i antipozitivističkog poimanja nauke, a stari sporovi su iznova oživali (Von Wright 1975[1971], 62–64). Neposredan povod je bio danas već klasični tekst Karla G. Hempela „O funkciji opštih zakona u istoriji“ (1942), koji je zastupao model objašnjenja putem obuhvatnog zakona, tj. teoriju objašnjenja podvođenjem. Eksplanatornost objašnjenja koje je zastupao Hempel sastojala bi se u tome što ono govori zašto neku pojavu valja očekivati ili zašto je neka pojava *morala* da se dogodi. Hempelov tekst je udahnuo nov život raspravi o problemima objašnjenja vođenoj u okviru analitičke filozofije, budući da je upitno da li je baš taj tip objašnjenja relevantan za objašnjavanje društvenih fenomena, iako je možda prikladan onda kad želimo da objasnimo zašto je, na primer, u toku noći pukao hladnjak u automobilu.⁵⁹

Na ovom bi mestu valjalo skrenuti pažnju na to da hipotetičko-deduktivni model objašnjenja hempelovskog tipa svakako nije neproblematičan i da problematične tačke tog modela nisu prošle neopaženo. Hempelov model je pretrpeo kritike u tri talasa relevantna za antropologiju (v. Milenković 2009a). O prvom talasu – koji stiže iz filozofije nauke u strogom smislu – biće reči u meri u kojoj to bude bilo nužno, drugi talas – pobuđen Kunovom *Strukturom naučnih revolucija* – detaljnije će biti obrađen u monografiji koja je u pripremi, a ovo poglavlje će postaviti osnov za razumevanje tog modela objašnjenja i istaći ključna mesta koja su bila predmet kritike što stiže pre svega iz redova tzv. filozofije običnog jezika nadahnute poznim delom Ludviga Vitgenštajna. Ovakvo težište je odabrano zato što su suštinski sporovi oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije – koji se poklapaju sa širim preispitivanjima u filozofiji nauke i društvenim promenama u „svetu koji se“ od druge polovine XX veka „ubrzano menja“⁶⁰ – bili podstaknuti kritikom

(i odbranom) antropoloških pristupa koji, od šezdesetih godina XX veka, usvajaju jezik kao metodološki model (etnonauka,⁶¹ strukturalna antropologija, interpretativna antropologija).⁶² Tada sve intenzivnije počinje da se raspravlja o pitanjima pokrenutim kritikom istinitosti i stvarnosti istraživačkih nalaza. Podstaknuta ranom kritikom „psihološke validnosti“ rezultata generisanih komponentnom analizom u okviru etnonauke⁶³ te raspravama u primenjenoj antropologiji i etici antropologije (odakle antropološka debata o istini i stvarnosti i stiže u kulturnu kritiku) (v. Milenković 2007a, 90–92), raspravi su dodatni zamajac dale kritike na račun neutemeljenosti „stvarnosti“ na kojoj se zasniva i koju navodno opisuje ili objašnjava strukturalna analiza kao i rasprave o objektivnosti (istraživača, istraživačkih tehnika u kontekstu otkrića ili metoda u kontekstu opravdanja, kako u etnonauci tako i u strukturalnoj antropologiji). Da bi, konačno, navodno antinaučna interpretativna antropologija, uz mahom eksterno motivisane feminističke, postkolonijalne i etnoepistemološke kritičke derivacije stanovišta Vitgenštajnom inspirisanih filozofa, (navodno) utrla put kataklizmično antinaučnom postmodernizmu.⁶⁴ Relevantnost osvetljavanja upravo tog vida kritike proističe iz činjenice 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]) – nadahnuće za svoj model nalaze u istom metodološkom i epistemološkom registru iz kojeg su nadahnuće crpli i Vitgenštajnom inspirisani filozofi, a kritike koje se upućuju i jednim i drugima gotovo su istovetne.⁶⁵ Ono što čini jednu od osnovnih razlika jeste to što su implikacije eventualnih epistemoloških i metodoloških nedostataka potpuno drugačije: kao i elektronima, jezičkim igrama vitgenštajnovskog tipa svejedno je jesmo li njihova verovanja opisali kao iracionalna i jesmo li ih pogrešno opisali ili predstavili u monografiji koju čita naučna zajednica ili zainteresovana publika. S druge strane, živim ljudima koji „jezičke igre i igraju“ i koji su predmet etno-

grafskih monografija ne mora biti svejedno. Davno je prepoznato da „antropologija ne samo da proučava ljudsku kulturu; ona sama je deo ljudske kulture. Ona proučava društvene procese, ali je i sama proizvod društvenih procesa. Stoga, ona menja svoj materijal i razvija svoje metode u skladu s tim kako se svetski odnosi menjaju i razvijaju“ (Firth 1944, 20).

Kako su se menjali politički, etički i ideološki svetski odnosi koje je antropologija proučavala, ali i u čijim se okvirima i sama razvijala, sve je intenzivnije bivalo metodološko-epistemološko preispitivanje, 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),⁶⁶ disciplinarna refleksivnost postaje sve češća, pa katkad i eksplanatorno katatonična i epistemološki hipohondrična.

Međutim, iako je Hempelov model objašnjenja pretrpeo oštre kritike, osnovna logika hempelovskog modela (validnog/legitimnog naučnog) objašnjenja i dalje živi kroz njegove neopozitivističke naslednike. Veliki deo sporova u vezi sa objašnjenjem/razumevanjem u potonjoj sociokulturnoj antropologiji može se povezati s uticajem tog modela bilo na način sagledavanja i formulisanja osnovnog problema ili na pokušaj rešavanja datog problema na jedan od načina koji stoje na raspolaganju.⁶⁷ Ono o čemu treba odlučiti, dakle, jeste pitanje *koji će to biti način*.

Hempel je, naime, besprizivno odbacio tvrdnje da je u društvenim naukama nemoguće (ili nepotrebno) pronaći opšte zakone, da pozicija istraživača uvek utiče na posmatrani objekat i da je društvene fenomene nužno razumeti, a ne objasniti, smatrajući da razumevanje nije ništa drugo do pseudoobjašnjenje (Hempel 1942, 44–48). Naime, razumevanje, kao istraživačka tehnika, zavisi od formalizaciji nepodložne *empatičke* nadarenosti pojedinca, proizvodeći pritom u kontekstu opravdanja sijaset provereni nepodložnih interpretacija koje ni na koji način ne mogu unaprediti razumevanje neke pojave. Iako empatija – u slučaju da neko za nju ima dara – možda može biti korisna kao heurističko sredstvo za gradnju hipoteza, ona ne može ima-

ti 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. Hempel je tvrdio da „empatičko razumevanje“ nije ništa više do potencijalno heurističko sredstvo koje u kontekstu otkrića može poslužiti za gradnju hipoteza koje će biti podložne proveru u kontekstu opravdanja. Pritom, s tog stanovišta, razumevanje *razloga* za neko ponašanje ne znači da je dato ponašanje i *objašnjeno* budući da bi za takvu tvrdnju valjalo pokazati da razlozi, otkriveni razumevanjem, imaju uzročnu moć (Apel & Krois 1987, 132). Dakle, otkrivanje značenja iza nekog fenomena Hempel smatra pseudoobjašnjenjem ako nije izraženo uzročnim kategorijama: otkriće *razumljivih* razloga za neko ponašanje *ne znači* da je dato ponašanje i *objašnjeno*. 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, kako primećuju Salmonovi, 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).

Hempelov hipotetičko-deduktivni model nalaže da objektivnost ne zavisi od empatičkog dara ili interpretativne domišljatosti istraživača, već od primene *naučnog metoda* koji važi kako u prirodnim tako i u društvenim naukama. Opšti zakoni⁶⁸ imaju analognu funkciju i u prirodnim i u društvenim naukama. Njihova uloga jeste da povezuju događaje 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). Dakle, 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 i posledicu. Kad je reč o društvenim naukama, Hempel je – poput Drojzena pre njega i metodoloških individualista koji će nastojati da ospore validnost metodološkog holizma na temelju opšteg mesta da „samo pojedinci postoje“, a da su kolektivni entiteti ontološki nepostojeći te ni ne mogu imati nikakvu uzročnu (pa ni eksplanatornu) moć⁶⁹ – odbacio pozivanje na entitete ili mehanizme poput „istorijske misije“ ili „sudbinskog predodređenja“ koje je smatrao neodređenim ili metafizičkim, metaforama lišenim kognitivnog sadržaja (ibid., 37, 41).

Kako bismo ilustrovali Hempelov model objašnjenja, poslužimo se primerom koji je dao sam Hempel (ibid., 41–42). Uzmimo da se, zbog suša i peščanih oluja koje im ugrožavaju život, farmeri iz prerija sele u Kaliforniju koja u datom trenutku nudi bolje uslove za život. U ovom slučaju objašnjenje počiva na univerzalnoj hipotezi da populacije teže da se sele u oblasti koje mogu ponuditi bolje uslove za život. Međutim, ono što se nameće kao problem, primećuje sam Hempel, jeste činjenica što je tu hipotezu vrlo teško precizno formulisati kao opšti zakon koji bi bio potvrđen svim raspoloživim empirijskim dokazima.⁷⁰ U društvenim naukama, prema Hempelovom 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 formulisati tako da se slažu sa svim postojećim dokazima. Međutim, korišćenje izraza kao što su „stoga“, „zbog toga“, „posledično“ opravdano navodi na pretpostavku, veruje Hempel, da postoji prećutno postulirani univerzalni zakon koji početne uslove povezuje s 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 „eksplana-

torne 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 daju naznake u kom bi pravcu dalje trebalo voditi istraživanje ne bi li 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 uzročnog objašnjenja koje počiva na uslovljenosti nekim opštim zakonima koji su eksplicitno iskazani i potvrđeni empirijskim dokazima (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.

Prevedimo Hempelov predlog validnog objašnjenja na jezik antropologije i jezik na ovom mestu relevantnih metodoloških rasprava. Naime, ako antropolog X tvrdi da kultura *uslovljava* pojavu empirijskih fenomena koje želi da objasni, na primer, nekih verovanja i ponašanja (ili, kako antropolozi često vole da kažu, ako su neke pojave ili procesi „relativni u odnosu na kulturu”),⁷¹ on će pojavu tih verovanja ili ponašanja objasniti pozivajući se na kulturu koja je viđena kao eksplanans. Međutim, taj tip objašnjenja bi iz Hempelove vizure bio eksplanatorno isprazan jer naš antropolog ne predočava mehanizme ili zakone koji uzročno povezuju (tačno specifikovane) kulturne elemente koji determinišu promene u (tačno specifikovanim) verovanjima i ponašanjima. Da bi pružio objašnjenje koje bi iz Hempelove perspektive bilo validno, antropolog X bi iz njega morao programski isključiti razumevanje (potencijalno kulturno specifičnih) verovanja, motiva i značenja za koje pluralistička tradicija pretpostavlja da leže u temelju svekolikog mišljenja i delanja. On bi, dakle, morao programski da isključi objašnjenje shvaćeno kao razumevanje različitih verovanja o tome zašto neko misli ili veruje da se ambari ruše, zašto neko veruje da su „blizanci ptice“, zašto neki ljudi veruju u veštice i proročanstva, kakve

probude ljude mogu nagnati da učestvuju u borbi petlova ili da emigriraju. Antropolog X bi, dakle, iz formalnih razloga morao da eliminiše proučavanje (naizgled) čudnih, apsurdnih ili iracionalnih verovanja, tj. upravo onih verovanja koja se iz „razumevačke“ perspektive sagledavaju kao ključ za objašnjenje delanja, pa i za objašnjenje statističkih pravilnosti u ponašanju (kao što je to, na primer, tvrdnja da se 35% ljudi seli u krajeve koji nude bolje uslove za život). „Razumevačko“ objašnjenje se ocenjuje kao pseudoekspanatorno zato što se smatra da tako ustrojeno objašnjenje zavisi od formalizaciji nepodložne lične darovitosti istraživača, da se ne oslanja ni na kakav opšti zakon ili univerzalnu hipotezu, niti postoji jasno specifikovan uzročni mehanizam – osim labave i neekspanatorne tvrdnje da su verovanje, motiv ili praksa „kulturno uslovljeni“ – koji bi precizno specifikovane kulturne elemente povezao s precizno specifikovanim kulturnim verovanjem ili delanjem.

Ono što na ovom mestu nije nevažno imati u vidu jeste dobri stari antropološki kontekst. Naime, američka filozofija nauke bila je pod snažnim uticajem logičkih pozitivista/empirista⁷² koji su u SAD imigrirali (nažalost, ne zbog peščanih oluja) iz Austrije i Nemačke (Hempel, Fajgl, Karnap, Rajhenbah, Tarski i drugi, a čiji je američki saveznik postao, na primer, Nejgel). Ti su pozitivisti dobili dužno priznanje, njihovi su učenici zavladaali najprestižnijim katedrama, a heroji prethodnih generacija, poput Djujia i Vajtheda, više nisu spadali u preporučeno štivo. „Pozitivni program“ je zahtevao formalnu strogost empirijske nauke. Pošto se smatralo da je moguće uspostaviti naučni pristup filozofiji i da je filozofija konačno napredovala od spekulacije ka nauci, preovladalo je proučavanje logike, dok je istorija filozofije potisnuta u drugi plan. Na tragu težnji pokreta Jedinstva nauke, prirodne nauke služile su kao uporište za ocenjivanje kognitivnih dometa i normiranje ostalih disciplina. Uz to, izuzev Nojrata, svi pozitivisti su bili prirodnjaci, a filozofija nauke je razmatrana kroz prizmu filozofije matematike, fizike i formalne logike (v. Toulmin 1977; McCarthy 1972; Rorti 1992[1982], 371–398). Filozofiju nauke su videli kao disciplinu zaduženu za *formalnu*, logičku (racionalnu) strukturu naučnih teorija, dok su pitanja sadržaja i uobličavanja naučnih koncepata ne samo ostavljena

po strani kao iracionalna, metafizička, isuviše „meká“, „psihologistička“ i „sociologistička“ već i zaobilažena kao pitanja čije bi postavljanje dovelo do jeretičkog brkanja istorijskog porekla naučnih teorija s njihovim formalnim, logičkim opravdavanjem. Kako je to sažeo Tulmin (Toulmin 1977, 147–149):

- (a) pažljivom analizom konteksta opravdanja trebalo je otkriti da ispravno sprovedena nauka poseduje metod, kanon ili organon;
- (b) trebalo je pokazati da je osnovne postupke datog metoda moguće „uhvatiti“ u formulu i izraziti formalnim algoritmom koji bi povezao naučne empirijske opservacije s teorijskim iskazima koji ih objašnjavaju;
- (c) trebalo je pokazati da racionalnost nauke podrazumeva podvrgavanje datom skupu formalno validnih procedura.

Pozitivni cilj nauke je, dakle, bio ustanoviti sadržaj metoda/organona/algoritma, dok je negativni cilj bio zaštititi se od grešaka koje bi naučnike mogle odvući od ispravne primene naučnog metoda (cf. Sinđelić 2002, 156–158).

Iako je pozitivizam kao teorija nauke danas prevaziđen u filozofiji nauke, on je više nego živ u popularnoj predstavi o nauci, školskim i univerzitetskim nastavnim programima te u stanovištima onih kojima je nauka svakodnevni posao (v. Sinđelić 2009; 2011).⁷³ Upravo su ta trvenja među različitim konceptualizacijama slike nauke na koje se antropolozi pozivaju odgovorna za raspravu o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru discipline.

Ono što je relevantno za naša razmatranja jeste to što je upravo ta (neo)pozitivistička tradicija umnogome uticala na „razumevanje razumevanja“ – ili na konceptualizaciju razumevanja kao naučne tehnike/interpretativnog/eksplanatornog oruđa. Kako navodi Mekarti na polju opšte metodologije/filozofije društveno-humanističkih nauka (McCarthy 1972, 167–171), problem razumevanja je uobličen kroz (neo)pozitivističku prizmu. Ta prizma, u najboljem kunovskom maniru, podrazumeva čitav skup stavova, formulacija problema na određeni način i

analitičkih tehnika. Konstruisana je pogleda uprtog u metode prirodnih nauka i izrazito je skeptična prema tradiciji kontinentalne, pre svega nemačke, filozofije. Time je problem razumevanja dvostruko sužen.⁷⁴ Pitanje razumevanja je najpre suženo u odnosu na razumevanje kako je shvaćeno u kontekstu tradicije *Geisteswissenschaften* (Drojzen, Diltaj, itd.) onda kad se, u vreme instucionalizacije društveno-humanističkih nauka, raspravljalo o statusu objektivnosti i pitanju objašnjenja/razumevanja. Razumevanje je potom konstituisano mahom u odnosu na suženo Veberovo shvatanje razumevanja, koje je pak *već* predstavljalo sužavanje u odnosu na tradiciju *Geisteswissenschaften*.⁷⁵ Nešto nalik Hempelovskom modelu može se naći upravo kod Vebera. Veberovo „interpretativno objašnjenje“ ili „eksplanatorno razumevanje“, koje je smatrao svojstvenim društveno-humanističkim naukama, bilo je utemeljeno na sledećoj ideji (prema: Apel & Krois 1987, 131):

To što za neku interpretaciju postoji naročito visok nivo dokaza samo po sebi ne dokazuje ništa o njenoj empirijskoj validnosti... Pre će biti da naše „razumevanje“ konteksta uvek mora, u meri u kojoj je to moguće, biti provereno uobičajenim metodom uzročnih korelacija pre nego što jedna tako „očigledna“ interpretacija ne postane validno „razumljivo objašnjenje“.⁷⁶

Veberova koncepcija objašnjenja, tj. zahtev da se interpretacije provere „metodom uzročnih korelacija“ nije ništa drugo do prefiguracija Hempelovog argumenta u prilog modelu nomološkog uzročnog objašnjenja, modelu svojstvenom idejama Jedinstva nauke (ibid.).⁷⁷ 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 učinio razumljivim, valjalo *kombinovati* (sa)/*dopuniti* nomološkim objašnjenjem – ili potpuno isključili ili *redukovati na empatičko* razumevanje. Trebalo bi pomenuti i to da je i Poper, u ovom segmentu ostajući na pozitivističkoj trasi, razumevanje – koje je smatrao svojstvenim idiografskim tradicijama – redukovao na empatičko, proglašivši ga nenaučnim (v. Milen-

ković 2007b, 46–47).⁷⁸ Kako primećuje Fon Vrikt (Von Wright 1975[1971], 87):

Pobornici stanovišta koje je u toku da bude prevaziđeno, troše svoje polemičke snage boreći se protiv zastarelih obeležja suprotstavljenog im gledišta i skloni su da vide ono što je zadržano u stanovištu koje se tek obrazuje samo kao iskrivljenu senku svog sopstvenog stanovišta. Ovo se, na primer, dešava kada u današnje vreme [1971] pozitivistički filozofi nauke prigovaraju pojmu *Verstehen* na osnovu argumenata koji su možda bili valjani kada su bili izloženi protiv Diltheya ili Collingwooda...

Redukovano na empatičko (cf. Apel 1984, 45), razumevanje je ili isključeno kao nenaučna strategija koja ne može proizvesti naučno znanje, ili je u najboljem slučaju smatrano heurističkim oruđem za gradnju hipoteza u kontekstu otkrića.⁷⁹ U skladu s pozitivističkom redukcijom percepcije na opažanje, iz (neo)pozitivističkog čitanja Veberovog modela isključen je i uticaj vrednosnog sistema kako na kontekst proučavanih pojava tako i na kontekst u kom istraživač misli i radi.

Dakle, dogodilo se upravo ono na šta će metodološki pluralisti upozoravati kao na opasnost koju sobom nosi redukcija svih objašnjenja u društveno-humanističkim naukama na jedan, prirodnonaučni model objašnjenja (koji je pritom i u prirodnim naukama upitne validnosti). Isključeno je upravo ono na šta su antropolozi od Boasa naovamo ukazivali: relevantnost konteksta (bilo da je u pitanju kontekst istraživanih fenomena ili kontekst istraživača). Isto tako, pozitivisti su razumevanje mahom čitali kroz prizmu razumevanja *pojedinacnog delanja*, a ne razumevanja sociokulturno generisanih normi, standarda, pravila⁸⁰ – koji, iako možda, zahvaljujući interdisciplinarnoj razmeni, mogu biti zaodiveni u vitgenštajnovsku jezičku filozofiju, jesu izvorni predmet tradicionalno holističkih društveno-humanističkih nauka⁸¹ i predmet proučavanja antropologije barem od vremena Boasa ili Malinovskog. Upravo isticanje pravila, normi i vrednosti, tj. kontekstualizacija ideja u okvir koji ih omogućava, čini smislenim i daje im značenje bila je osnovna ideja u temelju emskog holizma Malinovskog. Malinovski je, naime, tvrdio da su u „svakoj kultu-

ri vrednosti nešto drugačije; ljudi teže različitim ciljevima, prate različite impulse“. Ono što je Malinovski jasno prepoznao jeste to da bi proučavanje ustanova, pravila i običaja bilo *empirijski prazno* ako bi se isključilo razumevanje subjektivnih želja kojima se ljudi rukovode nastojeći da ostvare svoje ciljeve (prema: Strathern 1987, 252; kurziv N.K.). Dakle, prevedeno na jezik kojim se služimo na ovom mestu, Malinovski je upozoravao na to da deduktivno-kauzalni model objašnjenja proizvodi empirijski prazna objašnjenja. To ga čini nenaučnim, i to upravo prema standardima koje sam postavlja (nauka = empirijska), budući da na taj način proizvedeni iskazi postaju empirijski prazni, pa samim tim i neopovrgljivi (neempirijski = neopovrgljivi = nenaučni iskazi). Ironija je u tome što će baš „objašnjavači“ za neopovrgljivost = nenaučnost optuživati antropologe „razumevače“.

Ono zbog čega je ove rasprave važno imati na umu u kontekstu rasprave o esplanatornom kapacitetu 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 raspravljaju o eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antropologije, tako i u užoj antropološkoj metodologiji. Oni slede ideju da bi za takvu tvrdnju bilo nužno pokazati da *razlozi imaju uzročnu moć*, tj. da *razlozi jesu uzroci*. Kako sumira Marfi (Murphey 1986, 50):

Rasprava o modelu obuhvatnog zakona je zapravo spor oko toga šta će se računati kao objašnjenje ljudskog ponašanja i stoga je široko rasprostranjena u društvenim naukama. Na još dubljem nivou, ova rasprava se tiče značenja objašnjenja sâmog – barem kauzalnog objašnjenja – što je, naravno, tema prirodno-naučnog, isto koliko i humanističkog znanja.

Kao što će o tome biti više reči u redovima koji slede, na stanište da razlozi jesu uzroci možemo naići, na primer, kod Spajroa koji, oslanjajući se na sliku nauke prema kojoj se hempelovski model smatra jedinim validnim modelom naučnog objašnjenja, nastoji da ospori tvrdnje svih onih antropologa koje vidi kao „nenaučnike“, što za njega znači kao one koji kaljaju čast i podrivaju eksplanatorni kapacitet discipline. S tog gledišta, navodna *irrele-*

vantnost distinkcije objašnjenje/razumevanje brani se implicitnim napadom (tj. eksplicitnom odbranom suprotnog stanovišta) na baš ono stanovište koje oni koji ne prihvataju hempelovski model objašnjenja smatraju *relevantnim*: da razlozi *nisu* uzroci, da je hempelovski model objašnjenja neprimenljiv na društveno-humanističke nauke (ili primenljiv, ali heuristički destruktivan i empirijski isprazan) zbog ontološke osobenosti predmeta proučavanja društveno-humanističkih nauka, te zbog nemogućnosti *apriornog* postuliranja opštih zakona (ili njihovog nepostojanja) iz kojih bi (uzročno) objašnjenje bilo dedukovano. Isti tip argumentacije oživeo je u pristupu savremene kognitivne antropologije – kojom će se detaljnije baviti monografija koja je u pripremi – gde se još jednom iznova uspostavlja odveć kruta distinkcija između „objašnjavača“ kao naučnika i „razumevača“ kao nenaučnika.

3.3 Metodološki pluralizam: predmet kao kriterijum razgraničenja prirodnih i društveno-humanističkih nauka

Kad gledamo u prošlost, činjenica da je najpotpunije i najjasnije izlaganje pozitivističke teorije objašnjenja dato u vezi s predmetom za koji je ta teorija očevidno najmanje podesna, tj. u vezi s istorijom, izgleda nam kao neka ironija sudbine. Verovatno je upravo to uglavnom i bio razlog zašto je Hempelov članak izazvao toliko rasprava i polemika.

Fon Vrikt (Von Wright 1975[1971], 64)

U poređenju sa zbiljskim dokazima za zbiljske naučne tvrdnje, stara zaokupljenost iskazom „ovo je gavran i on je crn“ 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 odgovorim. 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. Hak (Haack 2003, 83)

U okviru glavnog toka analitičke filozofije, naročito od druge polovine pedesetih godina XX veka, sve češći prigovori pozitivističkom normiranju metodologije nauke oživali su u filozofiji nauke raspravu o teleologiji, koja je još jednom polarizovala naučnike i teoretičare na one koji prihvataju galilejevsko i one koji prihvataju aristotelovsko shvatanje objašnjenja. Hipotetičko-deduktivni model objašnjenja su pedesetih godina XX veka doveli u pitanje kanadski filozof istorije Vilijem H. Drej i Vitgenštajnom inspirisani britanski filozof Piter Vinč. Kako navodi Martin (1999, 86), Drej i Vinč su pripremili teren diskusijama koje će uslediti. Oni su oživali *Verstehen*, postavivši ga u „novi i uzbudljiv filozofski kontekst vitgenštajnzima i filozofije običnog jezika, koji su dominirali angloameričkom filozofijom tokom pedesetih i šezdesetih godina XX veka“. Ono protiv čega su ustali metodološki pluralisti (bilo da su u pitanju antipozitivistički orijentisani istoričari XIX veka, Vitgenštajnom inspirisani filozofi ili antropolozi metodološki pluralisti XX veka) zapravo je svođenje svih naučnih objašnjenja na jedan model objašnjenja koji se smatra validnim za gradnju svih naučnih objašnjenja. „Ako se neko držao teorije obuhvatnog zakona to je značilo bilo da odustaje od praktično svih tvrdnji da su istoričari ikad išta objasnili ili da tvrdi da su istoričari 'zapravo' bili sledbenici obuhvatnog zakona koji svoju poziciju nikad nisu eksplicirali. Prva mogućnost je zahtevala dogmatsku smelost koju je malo njih posle Hempela imalo, dok druga nije bila verovatna“ (Murphey 1986, 45).

Drej je smatrao da istorijska objašnjenja obično ne uključuju opšte zakone (v. Apel 1984, 20–26). Razlog ne leži u tome što su ti zakoni suviše trivijalni, niti pak što su nejasni ili suviše složeni, već u tome što se istorijska objašnjenja *ne* zasnivaju na opštim zakonima. Drej je, naime, tvrdio da bi nekom pretpostavljenom zakonu istorije valjalo dodati toliko ograničavajućih uslova da bi područje njegovog važenja moralo da se ograniči na jedan jedini slučaj – onaj koji je isprva i trebalo objasniti.

Zamislimo, na primer, da neki istoričar tvrdi da je Luj XIV bio neomiljen u narodu jer je vodio politiku koja nije bila u skladu s nacionalnim interesima Francuske. Kakav bi zakon moglo

sadržati to objašnjenje? Možemo reći, u skladu s opštim zakonom, da – na primer – svi vladari koji vode politiku koja nije u skladu s nacionalnim interesima navlače na sebe omrazu naroda. Međutim, tvrdi Drej, ovom pretpostavljenom zakonu bi valjalo dodati toliko ograničavajućih i bliže određujućih uslova da bi na kraju kao jedina raspoloživa preostala tvrdnja da svi vladari koji vode politiku sličnu politici Luja XIV postaju omraženi pod uslovima sličnim onima koji su vladali u tadašnjoj Francuskoj. Drugim rečima, naposljetku bismo završili ruku vezanih „zakonom“ koji ima jedan jedini slučaj, što bi nas neminovno svelo na ponovno potvrđivanje onoga od čega se i pošlo.

Drej je verovao da objasniti neko delanje znači pokazati na koji je način ono bilo prikladno u okolnostima u kojima se odvijalo (v. Von Wright 1975[1971], 43–44; 78–84). Smatrao je, dakle, da ni statističke pravilnosti ni eksplanatorne skice ne mogu biti adekvatan model istorijskih objašnjenja jer je Hempel pobrkao koji je tip generalizacije relevantan u istorijskim naukama: cilj društvenih nauka nije ni objašnjenje ni predviđanje onako kako su shvaćeni u hempelovskom modelu, već se ciljem smatra razumevanje značenjâ koja stoje iza događaja koje želimo da objasnimo. Nastojeći da predstavi i dodatno razjasni Kolinqudovo stanovište, Drej je tvrdio da se (1987[1958], 61–61; kurziv N.K.):

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, Kolinqud 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.

Ono zbog čega je Drej, u svojim razmatranjima na polju šire filozofije društveno-humanističkih nauka, smatrao da je deduktivno-nomološki model neprimenljiv na tu grupu nauka jeste to što njihov cilj nije isključivo da se dođe do uzročnog objašnjenja nekog događaja, već da se osvetle *razlozi* i *značenja* koji dati događaj uslovljavaju (ali ga *ne uzrokuju* u smislu da je *morao* da se dogodi). Filozofi inspirisani poznim Vitgenštajnom otišli su korak dalje i tvrdili da je osvetljavanje razloga koji leže u osnovi delanja *nužno* u svakom istraživanju, te da društveni naučnici mogu tvrditi da su delanje objasnili ako i samo ako razumeju razloge za njega.

Piter Vinč je – pre svega, pod uticajem tradicije poteklom iz dela poznog Vitgenštajna – napao pozitivizam, braneći razumevanje društvenih pojava pomoću metoda koji se temeljno razlikuju od metoda u prirodnim naukama. Vinč je tvrdio da društveni naučnik, kako bi došao do činjenica o društvu, najpre mora razumeti značenje opaženog ponašanja. To razumevanje postiže se *opisivanjem* (tj. tumačenjem) onih pravila koja određuju društvenu stvarnost aktera čije ponašanje nastojimo da objasnimo. Ustajući protiv Veberove tvrdnje da „naše ’razumevanje’ konteksta uvek mora biti *provereno* metodom uzročnih korelacija“, Vinč ističe da (Winch 1970, 7):

Ono što je, dakle, potrebno jeste bolja interpretacija, a ne nešto potpuno drugačijeg reda. Podudaranje interpretacije sa statistikom ne dokazuje njenu validnost. Onog ko interpretira magijske rituale nekog plemena kao nezrelu naučnu aktivnost, neće ispraviti statistički podaci o tome šta će pripadnici tog plemena u različitim prilikama najčešće raditi.

Ako, naime, na Veberovom tragu, tvrdimo da se validnost razumevanja ponašanja koje se nastoji objasniti ustanovljuje time da li smo kadri da formulišemo statističke pravilnosti na osnovu kojih bismo mogli da *predvidimo* šta će ljudi u određenim okolnostima raditi, Vinč smatra da sposobnost iznalazjenja generalizacija o ljudskom ponašanju, čak ni ako su visoko prediktivne, *ne* znači i da smo zaista *razumeli* šta ti ljudi rade. Naime, to što neko razume kineski *ne* znači da će moći da pred-

vidi učestalost korišćenja reči u kineskom jeziku. Vinč je tvrdio nešto s čim bi se mnogi antropolozi složili: mi se nadamo da ćemo moći da razumemo pripadnike drugih zajednica čija nam verovanje i prakse (ili „oblici života“/„jezičke igre“) isprva deluju nerazumljivo. Stoga ne čudi udžbenički opis Vinčovog dela kao dela koje je (Eriksen & Nielsen 2001, 97):

izvršilo ogroman uticaj na antropološki diskurs o interkulturnom prevođenju [...] Vinč je ustvrdio da je nemoguće ustanoviti objektivno, proveriti podložno znanje o kulturnim fenomenima budući da je njihovo značenje definisano kulturnim univerzumom čiji su oni deo. On je usvojio snažnu relativističku poziciju, tvrdeći da ne postoji privilegovana, „kontekstualno nezavisna“ pozicija sa koje bi se mogle poređiti i ocenjivati druge kulture [...] Socijalna antropologija je, iz Vinčove perspektive, kulturna osobenost Zapada isto koliko je institucija vraćanja kulturna osobenost među Azandima, te stoga nema pravo da sopstveni pristup znanju smatra privilegovanim.

Kako bi antropološko znanje izbeglo optužbe za etnocentrizam, nužno je još na nivou *opisa*⁸² imati na umu – kao što je to Klakon jasno video, kao što su to jasno videli kritičari opservacionizma ili kritičari hempelovskog modela objašnjenja – da su naši opisi (i koncepti) uvek teorijski opterećeni. Na ovom mestu prikladno je podsetiti se da je – suprotno Gelnerovom mišljenju – kulturni relativizam viđen kao tehnika u kontekstu otkrića koja se upotrebljava da bi se premostila nesamerljivost dva konteksta: „kulturni relativizam *nije zaključak* o podacima, nego *sredstvo za sakupljanje podataka i njihovu intrpretaciju*“ (Feinberg 2007, 785; kurziv N.K.). Dakle, da 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 daje značenje.

Vinč tvrdi da to što, čak 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. Iako je sledio nomološki model objašnjenja, Veber je upravo zato i smatrao da interpretacija *prethodi* potrazi za statističkim korelacijama. Me-

đutim, ono što ostaje upitno jeste šta sledi: statističke korelacije, tj. mogućnost i dinamika njihovog iznalaženja, njihova svrha i eksplanatornost. Kako bi ponašanje neke osobe ili grupe bilo moguće objasniti – sve i da se, na Veberovom tragu, teži pronalaženju pravilnosti ili statističkih korelacija (shvatali ih mi kao metod provere interpretacija ili ne shvatali)⁸³ – valja biti *prethodno* upoznat sa sadržajem pogleda na svet, sa sadržajem vladajućih normi i sa (samo)razumevanjem koji postoje u kontekstu na koji se dati iskazi odnose. Međutim, put ka tom upoznavanju unapred je presečen (neo)pozitivističkom redukcijom razumevanja na empatičko razumevanje i njegovim svrstavanjem u registar nenaučnih tehnika.

Vratimo se primeru kojim Hempel nastoji da ilustruje validno (i, s njegovog gledišta, jedino legitimno) *naučno* objašnjenje seobe ljudi iz prerija u Kaliforniju. U pitanju je, kao što smo rekli, objašnjenje koje počiva na univerzalnoj (ili barem statistički verovatnoj) hipotezi da se ljudi sele u oblasti koje nude bolje uslove za život. Međutim, ljudi nisu nešto poput njutnovskih tela koja ostaju u stanju mirovanja ili ravnomernog pravolinijskog kretanja sve dok, pod dejstvom spoljnih uticaja (suše i peščane oluje), nisu *primorana* da to stanje promene (i presele se 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 uzročno objasniti. „Razumevači“ bi rekli da objašnjenje seobe u oblasti koje nude bolje uslove za život iziskuje nekoliko prethodnih koraka. Na primer, ne može se podrazumevati niti univerzalnom hipotezom unapred teorijski postulirati da ljudi znaju ili veruju da im Kalifornija može pružiti bolje uslove za život. Da bi se ta tvrdnja iznela, mora se sprovesti empirijsko istraživanje koje bi pokazalo da nije u pitanju nepotkrepljena ili netačna tvrdnja. To 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 ličnosti (poput, na primer, verovanja da su ljudi gospodari svoje sudbine), što takođe treba otkriti empirijskim istraživanjem. Za

takvo empirijsko istraživanje potrebno je razumevanje, na šta je Veber ukazivao, a što je (neo)pozitivistički model previda. Veber je (prema: Turner 2003, 32), kritikujući klasičnu ekonomiju, ukazivao na to da:

izbore, naposletku, 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.

Kako su to dugo isticali društveni naučnici – ljudsko ponašanje zavisi od definicije situacije, koja je i sama zasnovana na (sociokulturno i istorijski promenljivim) verovanjima, predstavama ili idejama o tome šta data situacija jeste i zašto ljudi rade ono što rade. A *otkrivanje* tih verovanja, predstava ili ideja (a ne njihovo apriorno postuliranje univerzalnom hipotezom) postavljano je kao tradicionalni cilj (holističke) antropologije.⁸⁴ Upravo oko tog pitanja vrti se najveći deo rasprave o objašnjenju/razumevanju.

Zašto je, dakle, hempelovski model – ma koliko možda može biti privlačan zbog svoje formalne i precizno opisane logičke strukture – manjkav, i to ne samo kad je reč o društveno-humanističkim naukama?

Kako ističe Tulmin (Toulmin 1977, 152–153), pozitivistička zaokupljenost predviđanjem je, usled nemogućnosti da ono bude kriterijum za razgraničenje nauke od nenauke – jer bi onda, na primer, među naučnike morali uvrstiti kockare koji u izvesnom broju slučajeva mogu odlično predviđati, a isključiti evolucione biologe koji s predviđanjem ne stoje najbolje – dovela do potrebe da se pozitivistički model objašnjenja revidira. Naime, hempelovski model uvek u teorijski eksplanans uključuje univerzalnu hipotezu (na primer, *svi* gavrani su crni, ili *svi* ljudi se uvek sele u oblasti koje pružaju bolje uslove za život) koja potkrepljuje određeni opservacioni iskaz (na primer, *ovaj* gavran je crn, ili *ovi* ljudi se sele u oblasti koje

pružaju bolje uslove za život). Međutim, postavlja se pitanje da li takav model objašnjenja uopšte nudi relevantna objašnjenja kakva bi se od nauke koja pretenduje na eksplanatornost morala očekivati. Budući da su svi gavrani crni (ili se barem tako pretpostavlja) – u kojoj se meri iskaz da je ovaj pojedinačni gavran crn može smatrati eksplanatornim? Kako navodi Fon Vrikt (Von Wright 1975[1971], 73), da bi se odgovorilo zahtevu za objašnjenjem, osnova objašnjenja treba da bude čvršće povezana s predmetom objašnjenja no što je ovde slučaj – ovde je ta osnova povezana s predmetom samo putem zakona koji izražava isključivo opštu istovremenost javljanja dvaju obeležja: gavranstva i crnila. Budući da se svi ljudi sele u oblasti koje nude bolje uslove za život – koliko je eksplanatorna tvrdnja da se ovi ljudi, baš kao što bi to učinili i drugi kad bi se našli u nepovoljnim životnim okolnostima, sele u oblasti koje nude bolje uslove za život? Da li boju gavrana treba povezati s nekim drugim saznanjima, kao što je, na primer, biohemijski sastav pigmenta, s okolnostima koje postoje tamo gde gavrani žive ili s procesom prirodne selekcije? Da li seobe treba povezati s nekim činiocima koje je nemoguće apriorno postulirati i postaviti ih na ravan univerzalne hipoteze, kao što su, na primer, sociokulturni činioci koji utiču na to da pojedinac sopstvenu situaciju percipira kao situaciju koju je moguće promeniti ili na to da sebe percipira kao osobu koja tu promenu zaslužuje 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, dao odgovor na (rekonceptualizovano) pitanje *zašto* je ovaj gavran crn ili *zašto* se ljudi sele na druga mesta (dakle, da bi se dalo *objašnjenje*), potrebno je analizu prebaciti na potpuno drugačiji konceptualni nivo i uskladiti je s nekim drugim eksplanatornim uporištem.⁸⁵

Ako ove tvrdnje važe za prirodne nauke, onda je njihov značaj još očigledniji u društveno-humanističkim naukama, i to pre svega u antropologiji koja profesionalno proučava sociokulturnu proizvedenost koncepata – bilo da su u pitanju pogledi

na svet ili pak mnoštvo načina na koje je moguće organizovati privredni, politički, porodični, religijski, seksualni život.

Na tragu ideja koje su zastupali Drojzen, Diltaj, Zimel, Veber, Kolingvud, pozni Vitgenštajn, Vinč, Gadamer, Tejlor, Rorti i drugi, metodološki pluralisti smatraju da u osnovi 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 društveno-humanističkog izučavanja nalaze ljudi kao misleći i delatni pojedinci čije (samo)razumevanje konstruiše proučavanu društvenu ili kulturnu stvarnost. Utoliko ne postoje nekontaminirane, objektivne, ontološki date činjenice društvenog života, već samo „činjenice“ oblikovane kroz prizmu sociokulturnog interpretativnog okvira, koji ih – prelamajući ih kroz sebi svojstvenu konceptualnu shemu – istovremeno i konstruiše. 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 proizvodi različita značenja i subjektivne namere.

Rani „kosmografi“ boasovskog tipa nadovezali su se na idiografsku tradiciju poznog XIX veka, uspostavljenu kod neokantovaca i antipozitivističkih filozofa istorije. S druge strane, antropolozi koji od sredine XX veka usvajaju jezik kao metodološki model (kognitivni, strukturalni i interpretativni antropolozi), nadovezali su se na hermeneutiku koja je tada bila u usponu. Neki od najradikalnijih argumenata filozofske hermeneutike XX veka potiču od uvida koje su prvi artikulisali autori XIX veka, iako su se oni prevashodno bavili problemima filologije i kulturnih nauka (Muller-Vollmer 2006, xi). Kako sažima Martin (1999, 2):

u nemačkim akademskim krugovima poznog XIX stoleća [„Verstehen“] je počeo da se povezuje sa gledištem da društvene fenomene treba razumeti „iznutra“. Ovaj pristup društvenom istraživanju bio je pre kvalitativan nego kvantitativan i bio je suprostavljen pozitivističkom naglašavanju spoljnog, eksperimentalnog i kvantitativnog znanja. Iako su se ove pozicije s vremenom menjale, rasprava između pozitivista i antipozitivista, koji se danas zovu naturalisti i antinaturalisti,

opstaje i još uvek definiše mnoge debate u ovom području. Iako pozitivizam svakako više nije moderno gledište [...] ova polemika je, iako pod drugim etiketama, opstala u savremenom dobu. Umesto pozivanja na „Verstehen“ pri opisu svog izabranog pristupa, antipozitivisti danas govore o interpretaciji značenja ili o hermeneutičkom razumevanju. Temeljno neprijateljstvo se nastavlja, a duboki jaz između pozitivizma i antipozitivizma opstaje.

Uspion savremene hermeneutike šezdesetih godina XX veka oživeo je „razumevačku“ tradiciju iz XIX veka. Problemi koji zaokupljaju hermeneutičke filozofe jesu isti oni problemi koji su stajali u središtu filozofije poznog Vitgenštajna, a ono što hermeneutika deli s idiografskom tradicijom XIX veka, s neokantovskim filozofima i analitičkom filozofijom vitgenštajnovskog tipa jeste izraženi antipozitivizam. U tom smislu, dok su antropolozi „kosmografi“ s početka XX veka svoje ideje o eksplanatornom ustrojstvu antropologije crpili iz neokantovske, idiografske, antipozitivističke filozofije i filozofije istorije, antropolozima sredinom tog veka saveznik postaje hermeneutika koja oživljava tradiciju neokantovskog i neohegelovskog pozitivizma. Međutim, dok su nemački filozofi XIX veka razumevanje shvatali kao neki vid empatije, od druge polovine XX veka razumevanje, kako u hermeneutici tako i u antropologiji, počinje da se shvata kao *semantička*, a ne kao empatička kategorija. Kako navode Rabinov i Saliven (Rabinow & Sullivan 1979, 1–12; kurziv N.K.):

Otkad postoje društvene nauke, postoji i očekivanje da će one, od humanističkog detinjstva dozreti do tvrde nauke, ostavljajući iza sebe zavisnost od vrednosti, sudova i individualnih uvida. Najveća tema savremene društvene nauke jeste san o modernom zapadnom čoveku koji će se, služeći se oslobađajućom moći razuma, osloboditi svojih strasti, svog nesvesnog, svoje istorije i svoje tradicije [...] Tvrdimo da neuspeh dosezanja paradigmatškog polazišta nije puka posledica metodološke nezrelosti, već odraz nečeg što je fundamentalno za ljudski svet. Ako smo u pravu, kriza društvenih nauka tiče se prirode samog društvenog istraživanja. Sam koren te krize leži u koncepciji nauka o čoveku kao nauka koje nekako nužno moraju slediti put savremenih istraživanja prirode. [...] U naukama o čoveku, i objekat istraživanja – mreže jezika, simbola i institucija koje stvaraju značenje – i sredstva ko-

jima se sprovede istraživanja neizbežno dele isti sveprožimajući kontekst: ljudski svet. [...] Kao model interpretacije teksta, razumevanje *nema nikakve veze s neposrednim uvidom u tuđi psihički život ili s emocionalnim poistovećivanjem s nekom mentalnom predstavom* [...] to nije nešto što se može osetiti. [...] U ovom pristupu, *razumevanje* bilo kog delanja *analogno je interpretaciji teksta*. To znači da čitljivost bilo koje radnje zahteva upućivanje na njen širi *kontekst, na kulturni svet*.

Budući da središnje mesto u hermeneutici zauzimaju jezik i pojmovi vezani za jezik (značenje, tumačenje, razumevanje, intencionalnost), a da reč hermeneutika etimološki potiče od Hermesa, glasnika bogova koji je, da bi verno prenosio poruke, morao razumeti i jezik bogova i jezik smrtnika (Mueller-Vollumer 2006, 1) – ne čudi afinitet antropologije prema hermeneutici, niti čudi to što se u okviru pristupâ koji uzimaju jezik kao metodološki model semantičko razumevanje poima kao poželjan tip objašnjenja. Tvrdeći da je ontološka razlika dovoljno značajna da opravda metodološku razliku između prirodnih i društvenih nauka, antropolozi koji pripadaju najšire shvaćenoj pluralističkoj tradiciji (zvali ih idealistima, fenomenolozima, semiotičarima, hermeneutičarima, interpretativistima, dekonstruktivistima ili postmodernistima), odbacuju i postulate metodološkog monizma i tip objašnjenja koji bi bilo moguće primeniti u istraživanju i prirodnih i društvenih fenomena.⁸⁶

Naime, ciljem ovako ustrojenih društvenih nauka smatra se osvetljavanje kulturno proizvedenih, univerzalizaciji nepodložnih ideja, verovanja, motiva, značenja (koji baš zato što su univerzalizaciji nepodložni ili iz univerzalnog neizvodivi i jesu predmet *empirijskog* proučavanja). Pluralisti veruju da priroda samog predmeta nalaže društvenim naučnicima 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 pojave koju Poper naziva „Edipovim efektom“⁸⁷ (v. Poper 2009[1957], 24–25) ili pojave koju Heking naziva „efektom

petlje“⁸⁸ – 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 Konklin raspravljajući o mogućnostima 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).⁸⁹

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 vidu, da je nemoguće (ili barem etički neprihvatljivo) sprovesti eksperiment u kom bi sve promenljive bile kontrolisane,⁹⁰ te da ljudi imaju verovanja, želje, osećanja, nade, strahove, očekivanja i da fenomenima i događajima pripisuju značenja, društvene nauke, po mišljenju pluralista, zbog specifične prirode sopstvenog predmeta proučavanja, moraju izgraditi adekvatne eksplanatorne modele i koncepte da bi društvene fenomene objasnili. Kako je to već zgodno sažeo Tejlor (Taylor 1985, 1, 3):

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 šta mi kao osobe jesmo, i to u dva očigledna aspekta. Biće koje postoji samo u samointerpretaciji ne može se razumeti apsolutno; a ono koje je moguće razumeti samo u kontekstu vrednosnog razlikovanja ne može se pojmiti naučnim jezikom koji u suštini teži neutralnosti. Našoj osobnosti se ne može naučno prići na potpuno isti način na koji pristupamo svom organskom biću.

Uprkos tome što je njihov cilj razumevanje kulturno konstruisanih pravila, konvencija ili principa koji daju smisao ili značenje ponašanju, pluralisti smatraju da se ne može reći da su data pravila nužan i dovoljan uslov za neko ponašanje, te se otud pravila, razlozi, motivi ili verovanja ne mogu izjednačiti s uzrocima, niti se razumevanje može poistovetiti s uzročnim objašnjenjem, kako bi to nalagao Hempelov model. Antropolozi idiografi, 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, rukovodeći se kojim značenjima i kojim kulturno proizvedenim pravilima pojedinci delaju – te da u tom smislu razumevanje pozadinskih značenja, verovanja ili pravila ujedno čini i objašnjenije delanja.

Naravno, na ovom mestu se iznova postavlja pitanje šta su ciljevi antropologije? Moguće je tvrditi da je cilj discipline potraga za opštim zakonima i da se eksplanatornost discipline jemči dedukcijom objašnjenja iz opštih principa. Međutim, još od rasprava pokrenutih u ranoj istoriografiji koje antropologija nasleđuje, takav model objašnjenja takođe je predmet spora, budući da se eksplanatorna uporišta i njima odgovarajuća metodološka sredstva uobličavaju u skladu sa paradigmatički, sociokulturno, istorijski, politički, lično uobličanim i promenljivim ciljevima koji se postavljaju kao ciljevi discipline.⁹¹

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 neki tip objašnjenja smatra eksplanatornim (Newton-Smith 2001, 131). Možemo prihvatiti stanovište da objašnjenje podrazumeva otkrivanje uzroka fenomena koji nastojimo da objasnimo. Međutim, kako priznaju i oni koji su pitanju objašnjenja posvetili akademsku karijeru – uzročnost i objašnjenje su apstraktni, dvosmisleni i široki pojmovi, o čemu neusmisljivo svedoči ogromna količina filozofske literature napisane o tim temama (Salmon 1997, 3). Možemo prihvatiti i nešto slobodnije shvatanje koje podrazumeva da objašnjenje čini razumljivim ono što nastojimo da objasnimo (Newton-Smith 2001,

132), da objašnjenje počinje nečim što nema smisla, a okončava se nečim što ima smisla (Turner 2013, 532), ili pak možemo usvojiti shvatanje da je objašnjenje nekog fenomena sredstvo za njegovo razumevanje (Salmon 1997, 5; cf. Manicas 2006), shvatanje 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? Raspravu između „naučnika“ i „nenaučnika“ dodatno je zamrsila paralelna (ili večna) rasprava antropološke (i ne samo antropološke) metodologije: teorijska konceptualizacija konteksta i pitanje njegove eksplanatornosti. Potonja rasprava pobuđena je istim onim epistemološkim problemom koji će u filozofiji nauke dovesti do kritike pozitivističkog opservacionizma: problemom cirkularne konstituisanosti teorija i činjenica. Kvalitativno ista kritika takođe je dovela u sumnju upravo formalistički, hempelovski model objašnjenja, prema kojem se predviđanje smatra sredstvom za proveru validnosti objašnjenja.⁹² Trebalo bi naglasiti i to da uticaj Vitgenštajnovе filozofije – koju, na primer, zadivljeno, sledi Gerc (v. Geertz 2000; cf. Milenković 2010, 97–111) koji je upravo zbog tog uticaja označen kao podrivač eksplanatornog kapaciteta i društvenog autoriteta i potencijala discipline (npr. Wilson 2004) – nije bio vidljiv samo u (navodno) nenaučnim stremljenjima antropologije. Naime, Toulmin je, govoreći o prirodnim naukama, istakao sledeće (Toulmin 1977, 145–146):

Nastojao sam da proširim i ponovo primenim Vitgenštajnovu analizu „jezičkih igara“ 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, previđa ozbiljna filozofska pitanja koja iskrsavaju tokom naučnog rada. Naučne teorije i naučna objašnjenja (tvrdio sam) u praksi se služe „predstavama“ raznih vrsta, i ima ih smisla analizirati kao deduktivne ili ak-

sionske sisteme samo u posebnim slučajevima i pod posebnim okolnostima. Umesto da se aksiomatskom metodu dopusti monopol, ono što je bilo najpotrebnije jeste funkcionalna taksonomija eksplanatornih postupaka i tehnika, koja bi date postupke povezala s problematikom različitih vrsta naučnog istraživanja.

Ako Vitgenštajna i opštu eksternalizaciju metodologije počev od šezdesetih godina (cf. Tresch 2001)⁹³ spojimo s tradicionalno antropološkim holističkim interesovanjem za kulturna pravila, merila i norme kojem je dodatni podsticaj dalo usvajanje jezika kao metodološkog modela (strukturalna, kognitivna i interpretativna antropologija) te s usponom antropologije antropologije koja nauku posmatra kao kulturu, nije teško uočiti da sistem pravila prema kojima se igra neka „naučna igra“ otvara mogućnost da se te naučne igre sagledaju uz pomoć antropologije nauke i antropologije antropologije.

(Neo)pozitivistički model koji u korist predviđanja žrtvuje objašnjenje, gurajući ga u drugi plan, nije ostao pošteđen oštre kritike ni u redovima samih filozofa/opštih metodologa nauke. Antropolozi „naučnici“ su, međutim, branili eksplanatorni kapacitet i naučni status antropologije od navodno nenaučnih strategija „razumevački“ nastrojenih antropologa upravo na temelju „predviđanja-kao-objašnjenja“ (čija je validnosti u to vreme u filozofiji nauke već odavno bila pod znakom pitanja). Džarvi je, na primer, tvrdio da je proučavanje ljudskog ponašanja u izvesnom smislu daleko jednostavnije nego proučavanje najjednostavnijih fizičkih sistema u prirodnim naukama. Naime, pošto Džarvi pretpostavlja (da antropolozi moraju da pretpostavljaju) da se svi ljudi svuda ponašaju racionalno (tj. da se ponašanje mora razumeti kao korišćenje najprikladnijih sredstava za ostvarenje nekog cilja), on ljudsko ponašanje smatra daleko uredenijim i podložnijim predviđanju nego što je to, na primer, haotično kretanje molekula gasa (Jarvie 1983a). Ostavljajući na ovom mestu po strani pitanja pokrenuta u raspravi o racionalnosti – koja se upravo i vrte oko problema kako empirijskim istraživanjem otkriti i *razumeti* naizgled *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 uspješno) predvideli, da li se i u kojoj meri taj tip „predviđanja-kao-objašnjenja“ može smatrati eksplanatornim?

Gelner je, u svom klasično ciničnom maniru, zaokret ka značenju, interpretativnu/hermeneutičku antropologiju – i post-modernizam za koji veruje da neposredno proističe iz nje – okarakterisao kao „provalu samozaokupljenosti i subjektivnosti među njenim sledbenicima koji su verovali da se time na ovaj ili onaj način nekako iskupljuju za kolonijalističke grehe [...] Još od *Jada mladog Vertera* nije bilo tako potresne teskobe“ (Gellner 2004, 122). Upravo su ti jadi, poznati kao autorefleksivnost, u antropologiji doveli do rasprave o njenom naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu.

Naime, „branioci nauke“ su nastojali da omalovaže eksplanatorni kapacitet koji su „razumevači“ pripisivali „razumevanju“. Seme tih rasprava je zasejano kad su „objašnjavači“ napali Boasovu antropologiju kao „filozofiju papazjanije“ koja je uporena „protiv nomotetske antropologije“ (Vajt, Haris). Potom su te rasprave preslikane na kritiku kognitivne antropologije, a kulminirale su kritikom interpretativne antropologije. Kvalitativno iste kritike upućivane su i autorefleksivnoj antropologiji, antropologiji antropologije i antropologiji nauke, koja kulturu istraživačkih zamenjuje kulturom istraživača (Milenković 2003, 20–150; Milenković 2010, 5–73; cf. Franklin 1995). Od šezdesetih godina XX veka, rasprava između „objašnjavača“ i „razumevača“ počela je da se čita kao rasprava etsko/emsko u kojoj su „objašnjavači“ etsko shvatili kao svojstvo i zalag antropologije kao „nauke“, a emsko⁹⁴ kao pretnju njenom naučnom statusu i eksplanatornom kapacitetu.

Rasprava o tome da li je u antropologiji nužno težiti generalizacijama i kakva je njihova uloga slila se od šezdesetih godina s raspravom o tome da li zastupati etsku ili emsku istraživačku strategiju. Tako su, na primer, „branioci nauke“ tvrdili da prili-

kom proučavanja obrazaca ponašanja lavova, i u pokušaju da se iznađe lavlji pogled na svet (pod pretpostavkom da je to moguće), ne treba isključiti jezik ekološke biologije. Ista vrsta kritike upućivana je, na primer, i Piteru Vinču onda kad mu je spočitavano da njegov program, koji razumevanje vidi kao jedinu prikladnu heurističku/eksplanatornu strategiju u društvenim naukama, ishodi apsurdnim zahtevom koji bi bio ravan tvrdnji da moraš biti tornado da bi proučavao tornado (v. McCarthy 1972, 176–178).⁹⁵ 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 sto ili dvesta 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 nikako ne može upotrebljivo pojmiti kao manifestacija kognitivnih pravila ili obrazaca ili zahvaljujući nekoj drugoj „mentalističkoj“ strategiji. Na deljenje naseobina, Haris u svom materijalističkom maniru gleda kao na nedvosmisleno etski fenomen u kojem postoji međudejstvo – ne mentalnih kodova, već gustine naseljenosti i rasprostranjenosti životinjske i ljudske populacije u tehničko-ekonomskim uslovima koji vladaju u južnom Mozambiku.⁹⁶

Stanovište da u društvenim naukama, pa i u antropologiji, nije nužno težiti generalizacijama postaće jedna od ključnih tačaka u kritici večnog kritičara metodološkog pluralizma kao nenaučnog, Ijana Džarvija – koji mahom stavlja znak jednakosti između metodološkog pluralizma, simboličke/interpretativne antropologije i nenauke. Džarvi je u tome veoma blizak drugom nekadašnjem Poperovom asistentu i drugom velikom filozofu antropologije, Ernestu Gelneru. Poput Džarvija, Gelner je bio liberal, čvrsto stojeći na prosvetiteljskoj strani koja brani postojanje – etskih – univerzalnih vrednosti i univerzalnih kriterijuma objektivnosti na kojima bi nauka valjalo da počiva (v. Kuper 2005; cf. Pišev 2008). S druge strane, emski pristupi – hermeneutički, idealistički, vitgenštajnovski, vinčovski, gercovski, postmodernistički, svejedno – u njihovim su očima bili retrogradna

relativistička pretnja protiv koje treba upregnuti sva raspoloživa sredstva. Slično Harisu, Džarvi je smatrao da pušači imaju svoje kulturne vrednosti i sredstva za pridavanje smisla onome što rade (Jarvie 1984, 759). Psiholog koji radi na klinici za odvikavanje svakako bi trebalo da bude upoznat s tim vrednostima, ali to, veruje Džarvi, ne znači da stopu rasta broja pušača treba utvrđivati na osnovu tih kategorija i vrednosti, niti da bi naučnici koji proučavaju rak pluća trebalo da misle da nešto o tome mogu da nauče od pušača.

Mogu li naučnici koji proučavaju rak pluća nešto da nauče od pušača može biti stvar za diskusiju, međutim, postavlja se pitanje – da li stopa rasta broja pušača zavisi od toga koje „kategorije i vrednosti“ pušači pripisuju pušenju? Da li te kategorije i vrednosti zavise od, na primer, tekućih saznanja, kulturnih vrednosti pripisanih pušenju u datom trenutku; od tržišne dostupnosti i cene cigareta; od naučne, društvene, lične procene odnosa rizika i zadovoljstva koje donosi pušenje? Da li je možda sve te faktore moguće unapred pretpostaviti, ili ih pak treba otkriti empirijskim istraživanjem u kontekstu u kom se konzumiraju cigarete? Isto tako, čak i ako se saznanje da se deoba naselja kod Batonga odvija kad populacija premaši broj od sto ili dvesta ljudi, i pod pretpostavkom da se, na primer, taj iskaz može univerzalizovati prema nekim drugim kriterijumima, 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)?

Svakako je moguće, na primer, tvrditi (npr. Little 1991, 68–91) da se Gercove interpretacije nikako ne mogu smatrati naučnim jer nisu u stanju ništa da *objasne*, već se svode na umešnija ili nespretnija čitanja sumnjive pouzdanosti. Kako je to sažeo jedan od njegovih najžustrijih kritičara (Shankman 1984, 262), baš kao što ne postoji ni recept za dobru hipotezu, za Gerca je interpretacija intuitivan, neformalizovan postupak. Međutim, nevolja je u tome što on spaja ono što je tradicionalno razdvoje-

no: opis *i* objašnjenje, početak *i* kraj, sredstvo *i* cilj analize. Kao što je oštro formulisao Gelner (2000[1992], 84–85):

Odavno 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 zahvatiti želi li ih „razumjeti“. Nikakva novost nije ni kombiniranje takvog „interpretativnog“ istraživanja s promatranjem interkulturalnih javnih struktura kao što je primjena (ili odustanje) 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* kako je, na primer, balinežanska borba petlova nastala, niti koji ju je uzročni mehanizam stvorio. Međutim, ono što Gerc nudi jeste početno *razumevanje* koje metodološki monisti – oslanjajući se na hempelovski model objašnjenja kao jedini validni model i redukujući razumevanje na empatiju (koje Gerc, istini za volju, isto koliko i „hempelovci“, odbacuje, zamjenjujući ga semantičkim razumevanjem) – programski odbacuju. Sasvim nezavisno od toga da li neko tvrdi da se *nakon* interpretacije mogu ili ne mogu tražiti zakoni ili statističke korelacije, 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 razumevanje koje, po mišljenju pluralista, mora *prethoditi* objašnjenju kao prvi korak analize čak i prema veberovskom nomološkom modelu objašnjenja. Utoliko nije neopravdano zapitati se – kao što to čini Tulmin (Toulmin 1977, 157) – da nije možda:

svaka nekritička posvećenost naučnikâ jednom opštem skupu formalnih kanona [takva da] pobuđuje pitanje nisu li oni u opasnosti da dozvole da ih sklonost ka formalnoj eleganciji učini slepim za funkcionalne zahteve sopstvenih istraživanja? Kritički nastrojen naučnik je uvek spreman da ponovo preis-

pita sopstvene tehnike dok ih primenjuje (ovo je metodološka pouka koja leži iza Poperove [...] teze o večnoj opovrgljivosti naučnih istina).

Da li se hempelovskim modelom objašnjenja – koliko god bio elegantan i formalan do savršenstva – koji programski isključuje interpretaciju svodeći je na empatičko razumevanje, u društveno-humanističkim naukama stvara pseudoproblem koji strogo polarizuje objašnjenje i razumevanje, shvatajući ih kao nepomirljive? Da li se problem (naučno?) objašnjenje *ili* (nenaučno?) razumevanje – koji se u antropološkim metodološkim raspravama čita kao spor oko naučnog statusa antropologije – može posmatrati kao pseudoproblem?

Zakoni koji monistima služe kao uporište eksplanansa jesu upravo ono što se iz pluralističke perspektive mora ustanoviti *prethodnim razumevanjem* sociokulturno i istorijski promenljivih značenja, pravila, vrednosti, normi, standarda. To razumevanje, dakle, mora biti ustanovljeno empirijskim istraživanjem konteksta, a ne unapred pretpostavljeno kao arhimedovsko uporište za dedukovanje eksplanansa. Utoliko se hempelovskim modelom objašnjenja, koji apriorno pretpostavlja nekakav zakon ili utvrđuje statističku učestalost na osnovu kojih će biti dedukovana objašnjenja konkretnih fenomena, grade tvrdnje koje možda mogu biti „eksplanatorne“ u formalnom smislu, ali su *neempirijske*. To svakako ne ide u prilog disciplini koja teži da bude naučna, ako se nauka shvata kao empirijska (kao što se to obično i čini, za razliku od empirijski neosetljive metafizike, teologije ili religije).⁹⁷ U krajnjoj liniji, objašnjenja koja proizvodi hipotetičko-deduktivni model nisu ništa manje neopovrgljiva od neopovrgljivih tvrdnji proizvedenih interpretacijom, jer ako je *zakon unapred pretpostavljen a objašnjenja iz datog zakona dedukovana*, postavlja se pitanje kako razlučiti validno objašnjenje od nevalidnog? Problem leži u apriornom 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, u skladu sa istraživačkim ciljevima i pitanjima, traga za zakonima ili statističkim zakonitostima.⁹⁸

3.4. Umesto zaključka: razumevanje kao objašnjenje?

*Konteksti su, naravno, naši vlastiti izumi. Oni su proizvoljno odabrane tačke gledišta s kojih posmatramo i razmatramo stvarnost; oni su takoreći oblici, kanali, u kojima naukujemo.*⁹⁹
Vajt (White 1938, 378)

Ono što, međutim, ostaje otvoreno jeste problem koji se u jednom svom toku prelama kao pitanje što ga savremena literatura u oblasti opšte metodologije/filozofije društveno-humanističkih nauka postavlja kao pitanje statusa teleoloških i uzročnih objašnjenja (v. npr. Turner 2003). U metodološkim sporovima u čijem je središtu problem objašnjenja i razumevanja, očituje se i njegov drugi tok: ono kobno pitanje eksplanatornog uporišta (kultura kao eksplanans vs. kultura kao eksplanandum) i pitanje eksplanatornog kapaciteta konteksta. Stanovište da se kontekstu može pripisati eksplanatorna moć, tj. da se na kulturu može gledati kao na eksplanans, postaće uporište izgradnje i pokušaja opravdanja i utemeljenja 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, ili o kontekstu u kom žive neka disciplina i njeni problemi, pitanja, ciljevi i sredstva) i filozofiji jezika („unutrašnja“ teorija značenja), tako i u antropologiji (semantičko razumevanje zahvaljujući metodološkom holizmu). Međutim, upravo će na to stanovište biti usmerena kritička oštrica onih autora koji se u antropologiji izdaju za „branioc“ nauke, zastupajući metodološki monizam kao branu protiv navodno nenaučnih pristupa.

Ako se priklonimo holističkoj ideji da je kontekst taj koji određuje sadržaj normi, kako, pitaju se Hempel i većina onih što smatraju da je jedino legitimno objašnjenje u društvenoj nauci uzročno objašnjenje, objasniti nastanak kulturno ustanovljenih značenja? Kako objasniti nastanak kulture, koja je u očima pluralista eksplanans, a u očima monista eksplanandum? Prema hempelovskom modelu objašnjenja, tvrdnja da je, na primer,

neko ponašanje „kulturno determinisano“ nije ništa drugo do pseudoobjašnjenje budući da u sebi ne sadrži nikakvu eksplanatornu moć ukoliko nisu poznati i jasno specifikovani mehanizmi koji povezuju specifikovane kulturne elemente sa ponašanjem za koje tvrdimo da je „kulturno determinisano“. S druge strane, ako je cilj istraživanja otkrivanje značenja koja leže iza nekog ponašanja i koja ponašanje usmeravaju u određenom pravcu, interpretacijâ može biti gotovo onoliko koliko ima i onih koji interpretiraju. Metodološki monisti se stoga pitaju šta može poslužiti kao temelj za opovrgavanje različitih interpretacija i na osnovu čega se može prosuditi da je jedna interpretacija objektivnija od druge? Od vremena odbacivanja verifikacionizma i Poperovog uvođenja kriterijuma opovrgljivosti koji razdvaja nauku od nenauke, mogućnost opovrgljivosti se vrlo često smatra kriterijumom koji naučne iskaze razdvaja od nenaučnih – tamo gde nema opovrgavanja, nema ni nauke.¹⁰⁰ Međutim, postavlja se pitanje – *da li nema ni objašnjenja?*

Autori koji se priklanjaju stanovištu da osoben ontološki status fenomena kojima se bave društvene nauke nameće potrebu za odbacivanjem metodološkog monizma i za rekonceptualizacijom pojma objektivnosti tako da bude primereniji predmetu proučavanja društvenih nauka i nastoje da interpretaciju ustanove kao jedino raspoloživo sredstvo istraživanja u ovim naukama, ti autori biraju drugi put. Naime, oni mahom nastoje da što je moguće podrobnije i preciznije osvetle kako čovekovo razumevanje sopstvenog sveta u isti mah čini temelj konstrukcije tog sveta i motiv za delanje, osporavajući pritom deduktivno-nomološku teoriju objašnjenja u kojoj se uzročno objašnjenje smatra jedinim (validnim) naučnim objašnjenjem, a razlozi eksplanatornim ako i samo ako su protumačeni kao uzroci. Dakle, oni osporavaju stanovište da se motivi mogu izjednačiti sa uzrocima, a objašnjenje ili interpretacija s uzročnim 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 ustanove, rituali, norme, pravila ponašanja svakako jesu relativno trajni, ali ljudi im se ne moraju podvrgavati. S druge strane, zakoni koji

upravljaju kretanjem tela, poput gravitacije, ne mogu se prome-
niti niti suspendovati ljudskom intervencijom: ljudi ih otkrivaju
i formulišu, ali su oni nezavisni od ljudi, dok su pravila ponaša-
nja uspostavili ljudi, koji ih mogu i promeniti. Vinč je tvrdio da
(Winch 1970, 11–12):

Događaji [u svetu prirode] postoje nezavisno od pojmova.
Munje i gromovi su postojali davno pre nego što je bilo lju-
di 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 pojam nared-
be i poslušnosti. [...] Pojam rata inherentno pripada mom po-
našanju. Ali pojam gravitacije ne pripada inherentno ponaša-
nju jabuke koja pada: on pre pripada fizičarevom objašnjenju.

Ne samo da je za validno interpretativno objašnjenje nužno
imati u vidu namere pojedinca koje treba otkriti istraživanjem
(emski, ili iznutra), a ne apriorno postulirati (etski, spolja), već
je nužno i biti upoznat sa sadržajem pravila (društvenih kon-
vencija, normi i institucionalno ustanovljenih vidova ponašanja)
koja u određenom sociokulturnom sistemu daju značenje ne-
kom ponašanju, usmeravaju njegov pravac, a koja takođe valja
otkriti istraživanjem, a ne unapred formulisati. Kako je, govoreći
o razumevanja toga „kako razumevači razumeju“, sažela Salmo-
nova u sklopu svog enciklopedijskog predstavljanja pristupa me-
todoloških pluralista iz perspektive filozofije nauke, zamislimo,
na primer, da smo na terenu zatekli grupu ljudi koja prigušenim
tonom, kriomice raspravlja o političkim pitanjama. Antropo-
log „razumevač“ 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 kovati u tajnosti. Od kakve bi nam pomoći
bili zakoni i uzročno objašnjenje? Ni od kakve, rekli bi plurali-
sti. Ono što antropologa „razumevača“ zanima nije ni otkrivanje
zakona (ili njihovo postuliranje induktivnim uopštavanjem) ni
postuliranje zakona (iz kojih bi se objašnjenja dedukovala). Jer
pluralisti smatraju da smo traženo objašnjenje dobili onda kad
je, nakon empirijskog istraživanja, antropolog kadar da *opiše* 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). Ovakav, gercovsko-rajljevskim rečnikom, „gust opis“ utvrđuje *zašto* se neko delanje odvija, te je time ono i *objašnjeno* (Salmon 1992, 402; v. Geertz 1973, 3–30).

Niz telesnih radnji koje antropolog opisuje kao prosto paljenje vatre bio bi „tanak opis“. Da li će taj niz radnji biti uobličeni i *opisan* kao paljenje vatre zato što je hladno, kao deo nekog obreda ili kao davanje nekakvog signala, zavisi od *konteksta* u kojem to ponašanje nastaje i odvija se. I sama *adekvatnost opisa*, ili adekvatna identifikacija paljenja vatre kao obreda ili nečeg drugog zavisi, dakle, od *razumevanja* datog sistema pravila, vrednosti, normi. Ono je *preduslov* adekvatnog opisa jer ta pravila, vrednosti i norme mogu biti kontekstualno specifični (te ih ne treba generalizovati u skladu s pravilima koja su svojstvena kontekstu istraživača). U tom smislu, „naše činjenice su upravo značenja – značenje rituala a ne 'ritual sam' ili značenje genetskog koda a ne 'sam genetski kod'“ (Milenković 2007b, 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, tvrdi Gerc (Geertz 1973, 7):

Stvar je u tome što između onoga što Rajl naziva „tankim opisom“ onoga što vežbač (parodista, namigivač, žmirkač) radi („brzo kontrahuje desni očni kapak“) i „gustog opisa“ onoga što on radi („izvodi burlesku o prijatelju koji glumi namigivanje da bi nekog naivca doveo u zabludu da je u toku neka zavera“) leži predmet etnografije: slojevita hijerarhija značenjskih struktura u skladu s kojima se tikovi, namigivanja, lažna namigivanja [...] proizvode, opažaju i tumače i bez kojih oni zapravo [...] i ne postoje, šta god neko radio ili ne radio sa svojim očnim kopcima.

Čak i ako ovu vrstu interpretacije označimo kao *opis*, a ne kao „objašnjenje“, ono što je bitno jeste to što interpretacija počinje još u fazi deskripcije. Dakle, nije reč o objašnjenju (u smislu uzročnog objašnjenja), niti je reč o *empatičkom* razumevanju, kao što su tvrdili Hempel, Poper i antropolozi koji su usvajali derivat hempelovskog objašnjenja, koje je u (neo)pozici-

tivističkom duhu svedeno isključivo na empatičko razumevanje. Reč je o interpretativnom razumevanju ili o objašnjenju putem *semantičkog* razumevanja (cf. Von Wright 1975[1971]). Gercovski ustrojeno semantičko razumevanje podrazumeva „otkrivanje šta ljudi misle da jesu, šta misle da rade i s kojim ciljem misle da to rade“, za šta je „nužno upoznati se s okvirima značenja u kojima ljudi žive svoj život“. Gerc *eksplicitno odbacuje* ono što su odbacili i Hempel i Poper – *empatiju* kao istraživačku strategiju (ili njen etnoepistemološki ekvivalent, epistemičku povlašćenost). Nju smatra nenaučnom tehnikom. Semantičko razumevanje „ne podrazumeva osećanje tuđih osećanja ili mišljenje tuđih misli, čiste nemogućnosti. Niti uključuje postajanje domorocem, neo-stvarljivi ideal, neizbežno lažan“ (Geertz 2000, 16).

Vratimo se još jednom Čarlsu Tejloru (Taylor 1985, 26–27; cf. Geertz 2000, 143–160), kao izvoru ilustrativnih citata:

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 izviesnom smislu može razmišljati kao o vrsti protointerpretacije.

Otuda cilj društveno-humanističke nauke koja je ustanovljena na metodološkom pluralizmu postaje objašnjenje značenjâ (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 kao „mrežom značenja“ (Geertz 1973, 12).¹⁰¹

Ono što je na ovom mestu posebno važno istaći jeste to da je kultura tu shvaćena kao eksplanatorno sredstvo i da je rekonceptualizovana shodno tome šta se postavlja kao cilj discipline. Nužno je prisetiti se – o čemu je već bilo reči povodom „ironičnog scijentizma“ boasovskog tipa – da se tokom istorije antropoloških teorijsko-metodoloških ideja oduvek poigravalo predmetom proučavanja u zavisnosti od toga šta se smatralo ciljem antropologije. Gerc je, slično Boasu, antropologiju video

kao oruđe za proširivanje lokalno omeđenog pogleda na svet, a cilj antropologije kao „uvećanje univerzuma ljudskog diskursa“. Kako je tokom teorijsko-metodološke istorije antropologije pojam kulture postao toliko rasplinut i sveobuhvatan da je postao gotovo neupotrebljiv, Gerc je nastojao da ograniči ideju kulture i stvori primenljiv pojam s utvrđenim smislom (Gorunović 2006, 76–77). Smatrao je da je za uvećanje univerzuma ljudskog diskursa posebno prikladan „semiotički koncept kulture“ (Geertz 1973, 14). Jednostavno govoreći – ako želimo da proširimo svoje spoznajne horizonte i razumemo ljudsku različitost, nužno je razumeti, a da bismo razumeli, smatrao je Gerc, heuristički je plodno kulturu shvatiti kao semantički sistem, kao konceptualnu ili interpretativnu matricu pomoću koje ljudi nastoje da razumeju svet koji ih okružuje. I pomoću koje mi, kao ljudi i kao antropolozi, nastojimo da razumemo njihov svet. U tom smislu Gerc je tvrdio da (Geertz 1973, 22; kurziv N.K.):

interpretativno objašnjenje – a to jeste vid objašnjenja, a ne samo nadahnuti 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 Darvinovih, već konstrukcijama poput Burkhartovih, Veberovih ili Frojdovih: sistematskim raspakivanjem konceptualnog sveta u kojima žive kondontjeri, kalvinisti ili paranoiici.¹⁰²

Etnografski podaci su stoga (ibid., 9; 15):

interpretacije drugog i trećeg reda [...dok su] antropološki spisi [...], ono što zovemo podacima, zapravo naše konstrukcije konstrukcija drugih ljudi, onoga što oni i njihovi sunarodnici misle da rade.¹⁰³

Antropologija čiji je cilj poznavanje i razumevanje tuđe samosvojne kulture svakako se može smatrati disciplinom koja sebi postavlja nemetodološki cilj ako se metodologija shvati kao sistem koji teži opštosti (ili kao atemporalni, formalni algoritam). Međutim, postavlja se pitanje da li metodologija treba da

služi različito konstituisanim i promenljivim ciljevima discipline i da se uobličava prema njima, ili pak disciplina treba da se podvrgava nekim (navodno) opštim, formalnim metodološkim regulativama?

Gerc je 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 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).¹⁰⁴ Isto su na umu imali i etnonaučnici¹⁰⁵ kad su tvrdili da „ljudi svuda rasuđuju isto, ali se njihove *premise* razlikuju“ (Rose 1968, 3; kurziv N.K.). Iz njihovog ugla, etnografija je „disciplina koja nastoji da opiše ponašanje ljudi, opisujući društveno stečeno i deljeno znanje, ili kulturu, koja svojim pripadnicima omogućava da se ponašaju na način koji je prikladan za njihove sunarodnike“ (Frake 1964, 132) ne bi li ostvarila uvid u to „kako ljudi konstruišu svoj svet preko načina na koji o njemu govore“ (Frake 1962). Etnonaučnici su, na neokantovskom tragu, smatrali da svaka kultura konceptualizuje svet ili „stvarnost“ na sebi svojstven način. Pretendovali su na to da su kadri da ponude neku vrstu opšte, uporedne, međukulturne socijalne epistemologije, držeći da je moguće pokazati da je istinitost svojstvo različitih etnoepistemologija, uključujući i njihovu (v. Milenković 2007a, 111; Milenković 2010, 35). Da etnografska građa ne bi bila kontaminirana 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 označavaju kao nenaučan, a gercovci kao lažni, neostvarljiv ideal – već semantičkim razumevanjem koje se shvata 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 još od Boasovog pro-

grama. Pitanje razumevanja se, dakle, javlja još na nivou *opisa* u kontekstu otkrića, zbog čega je kulturni relativizam u istoriji antropološke metodologije i korišćen kao sredstvo postizanja samerljivosti kultura u situaciji u kojoj je nesamerljivost viđena kao pretnja po objektivnost (i naučnost?) discipline. Ako istraživač vidi neku radnju kao sled telesnih kretanja koji (iz perspektive istraživača) liči na ples – na pitanje da li će ples biti tumačen kao dodole ili kao prinošenje žrtve duhovima predaka ne može se odgovoriti prostim projektovanjem kategorija sopstvenog konteksta (etski) na sadržaj proučavanog konteksta ili uopštavanjem iz iskustva istraživača (ili prostom pozitivističkom redukcijom percepcije na opažanje).¹⁰⁶ Da je tako, verovatno ne bi bilo ni potrebe za antropologijom (osim u kontinentalnom shvatanju antropologije kao etnologije koja proučava sopstveno društvo), a po svoj prilici ne bi bilo ni metodoloških sporova. Ne bi bilo ni rušenja opservacionizma i induktivizma, niti bi se hempelovski model objašnjenja dovodio u sumnju. Što nas vraća na raspravu o odnosu konteksta istraživača i konteksta proučavanih pojava, koja je proizvela ne samo ogromnu antropološku metodološku literaturu nego i spor oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog karaktera antropologije.

Ako se prisetimo citiranog Klakonovog zapažanja, uočićemo da je on, te 1939. godine, tvrdio da se „možda samo prvi korak naučnog istraživanja (čisto opisivanje konkretnih fenomena) može izvesti nezavisno od teorije. No, čak se i taj stav može dovesti u pitanje, pošto čist opis nužno podrazumeva izbor iz širokog, amorfnog korpusa čulnih podataka koji nasrću na svest posmatrača...“ Kad je reč o istoriji, antropologiji ili disciplinama koje proučavaju verovanja ili ponašanja koja se istraživaču na prvi pogled mogu učiniti nerazumljivim (iracionalnim, glupim, besmislenim), *problem razumevanja nastaje već na nivou opisa*, što je nešto što formalni hempelovski model objašnjenja, neosetljiv na (istorijski, sociokulturno promenljivi) sadržaj koncepata, previđa. Upravo su taj propust Vitgenštajn i vitgenštajnovski orijentisani filozofi/opšti metodolozi nastojali da istaknu – sadržaj i značenje koncepata ne može se ustanoviti izvan „jezičke igre“, ili „oblika života“, bez obzira na to 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 s ostalim konceptima koji postoje u datoj jezičkoj igri. Svima je trebalo razumevanje. I filozofima nauke je zatrebalo razumevanje konteksta (v. Toulmin 1977; cf. Galison 2008) koji proizvodi i menja naučne koncepte, koncepte kojima je baratao Hempelov, baš kao što njima barata i svaki drugi model objašnjenja. A antropolozima je trebalo kulturno, kontekstualno razumevanje koncepata kojima operišu proučavana zajednice, a za koje se pretpostavlja da čine temelj za razumevanje njihovog delanja.¹⁰⁷ Međutim, antropolozima je zatrebalo i autorefleksivno sagledavanje sopstvenih koncepata pomoću kojih se govori o konceptima proučavanih. Razlog leži u tome što su pitanja u vezi sa objektivnošću, razumevanjem, prevodeњem, objašnjavanjem, opisivanjem ili predstavljanjem Drugih u antropologiji uvek veoma tesno prepletena sa sociopolitičkim i etičkim pitanjima, ponajviše zato što antropologija, kao „dete kolonijalizma“, „ćerka kolonijalizma“ ili „naučni kolonijalizam“ (Stocking 1991, 3), nikad nije osetila da je dokraja okajala kolonijalističke grehe.

Ono što, međutim, ostaje otvoreno jeste pitanje *kako* stići do lokalnih (kulturno generisanih i samosvojnih, potencijalno međusobno nesamerljivih) kategorija, koncepata i značenja koja su nevidljiva i dostupna samo posredno, preko vidljivog ponašanja. (Neo)pozitivisti su osporavali validnost empatije. Etnonaučnici su – iako je u užoj filozofiji nauke jaka teza o naučnoj racionalnosti još u njihovo vreme 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, naposljetku oslanjali na intuiciju, neverbalnu komunikaciju i duboku ličnu posvećenost (v. Keesing, 1972, 303–304). Lakonskom izjavom da ćeš „ili uspeti ili nećeš uspeti da intepretiraš“ (neku pojavu, proces, verovanje), Gerc je priznao da je nemoguće formalizovati ono što su etnonaučnici bezuspešno pokušavali da formalizuju (i time, u njihovim očima, „ponaučne“). On je, dakle, samo ponovio ono što je, između ostalih, otvoreno priznao i Poper¹⁰⁸ i što je postalo opšte mesto u filozofiji nauke otkako je ublažena jaka teza

o naučnoj racionalnosti – *ne postoji recept za dobru hipotezu* (v. Sinđelić 2002, 157–161).

Osim pitanja *kako* proniknuti u lokalna značenja, podjednako je otvoreno ostalo i pitanje *gde* se ona nalaze (ako se uopšte igde i nalaze). Ono je do danas predmet razmimoilaženja i zavisi 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, poput jezika, jezičkih struktura, gramatičkih struktura, organizma – 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, u duhu metodološkog otpora navodno antinaučnom relativizmu, a u skladu s receptom „postavi [...] objašnjenje koje samo *nije* predmet istorizacije i ustvrdi zašto ono to nije“ (Galison 2008, 123), „eksplanatorni Arhimed“ je, u zavisnosti od toga šta se smatralo dovoljno „čvrstim“, „univerzalnim“, „stvarnim“ uporištem, smeštan u univerzalnu racionalnost ili u univerzalne kognitivne mehanizme (austrijska ekonomska škola, teorija racionalnog izbora, savremena kognitivna antropologija, racionalistički orijentisani antropolozi), dok je značenjima katkad odricano postojanje, što je podrazumevalo da se 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).

Iza svih tih različitih tipova objašnjenja i razloga za njihovo konstruisanje u skladu s različitim modelima objašnjenja i slika ma nauke (cf. Milenković 2007b, 71–98) stoji čitav niz različito naslovljenih sporova – objektivnost vs. subjektivnost, racionalnost vs. relativnost, realizam vs. antirealizam, individualizam vs. holizam – koji 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 potpuno razdvojiti od spoljnih činilaca (sociopolitičkih i etičkih) i formalizovati kao (atemporalni? izvanparadigmatski? natkulturni?) algoritam.

Jednom prilikom neki poznati naučnik (kažu da je to bio Bertrand Rasel) držao je predavanje iz astronomije. Objavljivao 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!“

Hoking (2002[1988], 13)

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 nam je dugo bilo na vrh jezika, ali sami nismo bili kadri potpuno da izrazimo, one 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 kartezijskim santama leđa, želeo sam da hodam.

Gerc (Geertz 2000, xi–xii)

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

Džarvi (Jarvie 1984, 756)

IV ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

4.1. Da li je metodološke strukture moguće razdvojiti od teorijskih?

Šta se događa onda kad se poduhvatimo prespitanja osnovne hipoteze ove monografije – *hipoteze o nerazdvojjivosti teorijskih i metodoloških struktura* – i kad eksplanatorni potencijal postavimo kao tačku konvergencije za to preispitivanje?

Gelner je, kritikujući funkcionalizam, Evans-Pričarda, Liča i Vinča, tvrdio da bi Dirkemu trebalo pripisati otkriće da su koncepti mogući isključivo u društvenom kontekstu (Gellner 1970, 19–49). Kasnije je, nastavlja on, tu ideju upotrebio Vitgenštajn razmišljajući o jeziku. Ideja je oživljena kroz antropološki funkcionalizam, u čijem je programu interpretacija značenja preinačena u funkciju koju neko verovanje ili običaj imaju u okviru kulture čiji su deo. Prema Gelnerovom mišljenju, ključna reč je – kontekst. Gelner ističe (Gellner 1970, 33; cf. Jarvie 1967, 228):

Može biti da saosećajna, pozitivna interpretacija domorodačkih tvrdnji nije posledica sofisticiranog poimanja konteksta, već je možda *obrnuto*: da način na koji se kontekst prenosi, i količina i vrsta konteksta, kao i način na koji je sâm kontekst interpretiran, zavise od prethodne prećutne odluke o tome do kakve se interpretacije želi doći... Na kraju krajeva, u prirodi stvari ili društava nema ničega što bi opipljivo moglo odrediti koliko je konteksta važno za neki iskaz, niti kako bi kontekst trebalo opisati.¹⁰⁹

Kako zapaža Dili, „čini se da je termin [kontekst] dovoljno elastičan da se može rastegnuti u brojnim pravcima, u skladu s različitim ciljevima“ (Dilley 1999, 26). Stoga, ključno pitanje jeste *koliko* ćemo konteksta – i kako teorijski konceptualizovanog i pozicioniranog u strukturi objašnjenja – pripustiti u etnografsko

objašnjenje ili interpretaciju. Prethodno rečeno nas vraća na pitanje *teorije* koja određuje kako će kontekst biti poiman i na osnovnu pretpostavku monografije – pretpostavku o nerazdvoljivosti teorijskih i metodoloških struktura. Složićemo se s Boškovićem da „kombinacija filozofskih promišljanja i antropologije može biti veoma produktivna, i pored rizika da se izgubi kompas i zastane između ovih područja saznanja“ (Bošković 2014b, 117).

U skladu sa shvatanjem refleksivnosti navedenim u drugom poglavlju i sa implikacijama refleksivnosti za preispitivanje izgradnje i sklopa teorijsko-metodološkog aparata i eksplanatornog okvira antropologije, ključna reč je, dakle, kontekst. Jedan kontekst jeste kontekst proučavanja. Nazovimo ga opaženim kontekstom. Uočavanje tog konteksta, iako nije neposredno opažljiv, omogućeno je antropološkim refleksivnim treningom (v. Milenković 2006). Istorijski gledano, opaženi kontekst je postao ključni metodološki sastojak antropologije kao nauke od Boasa ili, zavisno od perspektive, od Malinovskog. Takav vid kontekstualizma karakterističan je za antropologiju od njene revolucije i javlja se onda kad disciplina kontekstualistički sagledava predmet svog proučavanja, u tradicionalnom smislu – Druge. Drugi kontekst jeste referentni okvir u kojem antropolog misli i radi, tj. tiče se (paradigmatske, teorijske, ideološke, lične i svake druge) epistemičke situiranosti istraživača. Nazovimo taj kontekst opažajnim kontekstom. Metodološkoj ulozi opažajnog konteksta pripisuje se sve veći značaj od druge polovine XX veka, zahvaljujući eksternalizaciji metodologije koju su podstakle (ili omogućile) Kunova *Struktura naučnih revolucija*, promene u geopolitičkoj strukturi sveta i prateća multikulturalizacija (slike) nauke, kao i pitanja u vezi sa objektivnošću i istinitošću rezultata antropoloških istraživanja i sa sociopolitičkim i etičkim implikacijama tih istraživanja. Takav vid kontekstualizma postao je karakterističan za antropologiju antropologije i antropologiju nauke i javlja se onda kad proučavamo Nas kao disciplinu, kao kulturu. Osvetljavanje opažajnog konteksta spada u domen autorefleksivnosti, a u praksi se odnosi na metodološku obuku iz objektivnosti discipline čijim se aparatom svaki istraživač ponasob služi. Opažajni kontekst – bili mi toga svesni ili ne i želeli

ili ne želeli da to pitanje raspravljamo kao metodološko, u smislu objektivnosti; ili pak kao sociopolitičko i etičko pitanje, u smislu, na primer, odnosa znanja i moći – uvek je poduprt nekom teorijom koja određuje 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 i kakav će stoga model i tip objašnjenja biti legitimno/plodno primeniti).

Otuda je očigledno da je opažajni kontekst, uvek supstantivno oblikovan nekom teorijom, neposredno odgovoran za sadržaj i opseg opaženog konteksta (Dilley 1999, 38):

Antropolozi se ne mogu zavaravati verovanjem da postoji pozicija koju spremno mogu usvojiti a da se ona 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.

Dakle, u slučaju oba konteksta tema rasprave je, tradicionalnim pojmovima iskazano, *teorija, a ne metod*. Kao što je postalo jasno zahvaljujući eksternalizaciji filozofije nauke te antropologiji antropologije i antropologiji nauke, teorija (označavali je kao paradigmu, konceptualnu shemu, kulturu, ideologiju, politiku ili nekako treće) jeste ono što je uobličavalo metod evolucionista, boasovaca, funkcionalista, strukturalnih funkcionalista, strukturalista, etnonaučnika, interpretativnih antropologa ili postmodernih antropologa. Teorija je u isti mah odgovorna i za uobličavanje ciljeva discipline, fokusa objašnjenja, za konceptualizaciju predmeta proučavanja. Teorija određuje da li ćemo i kojim i kakvim ćemo se kontekstom služiti u istraživanju, kao što određuje i „koliko“ konteksta je moguće, poželjno ili dopušteno uvesti u objašnjenje/interpretaciju.

Kako je primetio Dili, „problem konteksta je stoga udvostručen: kako je antropologija [...] sačinila sopstvene analitičke kontekste koji oblikuju njena objašnjenja i interpretacije?“ (Dilley 1999, 31). Sačinila ih je, danas znamo, sinergijom teorijskih, metafizičkih, sociopolitičkih i etičkih činilaca. Antropologija kao disci-

plina nastaje u društvu koje u isti mah proučava. Društvene okolnosti, pitanja vredna pažnje ili društveni problemi jesu nešto što se menja, te se shodno tim promenama menjaju i ciljevi/predmet discipline. Na primer, Poper je ustvrdio (2002[1963], 507):

Ne postoji neki naučni metod biranja između dva cilja. [...] O njima nauka ne može odlučivati. [...] Pre nego što istraživač društva počne da skicira svoju plansku shemu, bar ciljevi moraju biti dati. Na istu situaciju nailazimo u prirodnim naukama. Nema tih znanja iz fizike koja bi naučniku mogla da kažu da je za njega prava stvar konstrukcija pluga, aviona ili atomske bombe. On sam mora usvojiti ciljeve, ili mu se oni zadaju; jedina njegova uloga, *kao* naučnika, jeste da konstruiše sredstva pomoću kojih se ti ciljevi ostvaruju.

Od toga šta se smatra problemom vrednim društvene/disciplinarnе pažnje zavisice i predmet i ciljevi discipline, a predmet i ciljevi teško se mogu odvojiti od vladajućih pretpostavki ili političkih i etičkih pitanja i pretpostavki svojstvenih društvu određenog doba. Kako poentira Milenković (2010, 158–160):

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 koji se može primeniti na bilo koji objekt 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. [...] Stari metodolozi nadali su se upravo suprotnom. Da će za antropologiju otkriti metod koji će se potom ustaliti nezavisno od teorijske promene – da će hipoteze koje se potom testiraju na terenu kao prirodnoj laboratoriji usklađivati sa sve boljim teorijskim sistemom u neprekidnoj igri provere, ali da će i dalje moći da tragaju za sve boljim metodom. [...] U istoriji antropološke metodologije događa se baš suprotno. Ona svoje teorije ne menja, već ih retencijom „vuče“ i od njih pravi veliku i dugu istoriju, dok metod menja neprekidno. [...] A u tradicionalnoj prekonceptiji nauke, koja je teorijska pa zato i nju retencijom nasleđujemo, metod je taj koji će da nam pruži garant naučnosti, ne teorija.

Iako bi se na prvi pogled možda moglo učiniti da prethodni navodi počivaju na nekakvom inherentnom antropološkom relativističkom anarhizmu, u njima zapravo nema ničeg specifično antropološkog, nečeg što bi bila boljka (ili, zavisno od perspektive – lepota) isključivo antropološke metodologije, niti nečeg posebno „nenaučnog“. Naime, sociologizacija i kulturalizacija nauke *izvan* same antropologije – u metanaučnim disciplinama, osujetile su tzv. ortodokсни pogled na teorije koji je istoričarima i metodolozima antropologije služio kao uporište za procenu metodoloških dometa sopstvene discipline kao „zrele“ ili „nezrele“, „dorasle“ ili „nedorasle“ naučnim standardima, kao – „naučne“ ili „ne-naučne“, „skoro-naučne“. Sve intenzivnija eksternalistička problematizacija pitanja šta je to nauka, u kakvoj vezi ona stoji s društvom ili kulturom, kakva je veza između etike, politike i saznanja (svojevrsna antropološkom kontekstu u drugom smislu) odigrala je ulogu kako u promeni temeljnih predstava o tome šta je „prirodna“ nauka tako i u shvatanju šta je to uopšte (internalističkim rečnikom) „prava nauka“ (o metodološkoj formalizaciji u: Milenković 2007b, 72–89).

Kako je istakao Gellner (Gellner 1970, 48):

Kontekstualna interpretacija je u izvesnim aspektima kao pozivanje na dodatne *ad hoc* hipoteze u nauci: to je neizbežno, primereno, često vrlo vredno, ali istovremeno podložno katastrofalnoj zloupotrebi. Verovatno ni u jednom ni u drugom slučaju nije moguće iscrtati opšta pravila koja bi razdvojila legitimnu od nelegitimne upotrebe. 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.

Budući da je nemoguće lebdeti u mestu iznad tačke posmatranja i svoj predmet proučavanja posmatrati „nioutkud“, antropološka refleksivnost 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 etnografsku građu jer bi to u protivnom moglo ishoditi pogrešnim opisima, iskrivljenim razumevanjem

ili netačnim objašnjenjem nekih kulturnih pojava ili pojmova. S druge strane, kulturni relativizam u kontekstu otkrića – shvaćen kao normiranje antropološke objektivnosti, a neretko podstaknut potrebom da se prevaziđe etnocentrizam i kolonijalno i neoimperijalističko breme discipline – može biti nesvrshodan ako se u interpretaciju ili objašnjenje unese „previše konteksta“ jer se time lokalna stvarnost može „naheriti“ i na drugu stranu. Gelner je u navedenom tekstu tvrdio da uvođenjem „previše“ konteksta – podstaknutim težnjom ka toleranciji i liberalnosti – „previše blagonaklon“ etnograf neće pronaći nijedno društvo gde ima nečeg što nema smisla, te će tako izgubiti iz vida apsurdnost, besmisao koji u nekom kontekstu može imati važnu društvenu ulogu. Relativistički pristup koji u interpretaciju „usisava“ suviše konteksta može zanemariti ono što je lokalno značajno i tako ishoditi empirijski neutemeljenim interpretacijama i etnocentrizmom (druge vrste) koji se otpočetak nastojao izbeći.¹¹⁰

Ako je, dakle, nemoguće iscrtati formalnu liniju koja odlučivo deli „premao“ od „previše“ konteksta, onda je na antropolozima da, u skladu sa svojim teorijskim postavkama, odrede „koliko“ će konteksta uzeti u obzir, kako će kontekst interpretirati i da li će kultura/kontekst biti shvaćeni kao eksplanans ili kao eksplanandum. U pitanju je *teorijski*¹¹¹ izbor koji, međutim, ima direktne implikacije u pogledu eksplanatornog fokusa koji istraživač postavlja i metodološkog programa koji zastupa.

Kako je primetio Dili (Dilley 1999, 37–38): „Ne može biti odlučivog odgovora kad je reč o problemu konteksta, nego samo pojačane svesti o artikulacijama i vezama koje sami gradimo u procesu antropološke kontekstualizacije.“ Ovakvo stanovište svakako ide u prilog potrebi za (auto)refleksivnošću u pogledu sopstvenog teorijsko-metodološkog aparata, tj. za autorefleksivnim sagledavanjem opažajnog konteksta koji nužno utiče na granice i sadržaj opaženog konteksta. To nam je i Popper poručivao. On je, međutim, verovao da ljudi mogu da se dogovore. Te dogovore pak jemči otvoren, kritički (= naučni) dijalog. Autorefleksivno sagledavanje sopstvene metodologije pogotovo je važno ako je reč o antropologiji koja profesionalno vuče nasleđeni teret etnocentrizma, koja metodološke probleme razmatra ne

uspevajući da ih odvoji ni od pitanja „pravednog“ (ili „nepravедnog“) ili „dobrog“ (ili „lošeg“) društva čiji je deo i na koje utiče, ni od pitanja „istinitog“ opisivanja ili predstavljanja Drugih – živih ljudi koji se ne moraju slagati s tim kako su ih antropolozi opisali ili predstavili.

4.2. Konstruisanje objašnjenja u odnosu na predmet, metod i cilj discipline?

Vratimo se još jednom na hipotezu postavljenu u ovoj studiji. *Objašnjenja za koja se tvrdi da antropologija treba da sledi i u svojim istraživanjima primenjuje stoje u središtu antropološkog trougla između neretko oprečno shvaćenih predmeta, metoda i teorijski postuliranih ciljeva antropologije i neposredno zavise od sadržaja i konjunkcije tih pojmova, kao i od „modelâ naučnosti“ ili „slikâ nauke“ koje su sociokulturni antropolozi usvajali.*

Ako, sledeći metodološke pluraliste, tvrdimo da pobornici jedinstva nauke redukuju sva naučna objašnjenja na uzročna objašnjenja, tvrdićemo da oni „sužavaju i ideju logike nauke i kontekst opravdanja“ (Apel 1984, 45) ili čak da (Geertz 2000, 122):

Metodološke rasprave koje se u naukama o čoveku vode na nivou opštih pozicija i apstraktnih principa mahom su besplodne [...] one uglavnom vode kabinetskim prepirkama o ispravnom načinu na koji nešto valja raditi i groznim posledicama [...] do kojih dolazi kad se, iz tvrdoglavosti ili neznanja, ne radi na taj način.

Ako pak 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“, i da „semiotički redukcionizam“ svojstven interpretativnim pristupima (Renner 1984) ne pruža zadovoljavajuća objašnjenja (Martin 1993, 275, 269–270) zato što:

Čitalac može pitati ne samo šta tekst znači nego zašto je uopšte proizveden, zašto ima ovaj, a ne neki drugi oblik, koje

funkcije ima [...] Baš kao što bi čitalac mogao poželeti da sazna kako je tekst nastao, tako bi i društveni naučnik mogao poželeti da sazna kako je neka kultura nastala. [...] pošto je pročitao Gercovu studiju, čovek nema pojma zašto na Bali-ju postoji borba petlova, zašto u njoj učestvuju muškarci, zašto na Bali-ju ima taj a u drugim kulturama neki drugi oblik. Može se pretpostaviti da bi odgovori na ta pitanja uključivali i uzročne faktore – psihološke, sociološke, geografske – koji leže izvan delokruga interpretativnog pristupa.

O čemu je zapravo reč? *Reč je o različitim konceptualizacijama kulture i različitim slikama nauke na koje se monisti i pluralisti oslanjaju i u skladu s kojima nastoje da normiraju svoj metodološki aparat.*

Naime, da li će se kultura videti kao eksplanandum ili kao eksplanans umnogome je stvar metafizičkog opredeljenja. Na opredeljenje za individualizam ili holizam ne utiču, međutim, samo istorija ideja, tekuća naučna moda, težnja za iznalaženjem boljih objašnjenja, već vrlo često i sociopolitički i etički faktori. Produbljenijem razjašnjavanju ove teze nameravam da posvetim posebnu monografiju. Na ovom mestu dovoljno je napomenuti da je, na primer, Džarvi raspravu individualizam/holizam označio kao metafizičku. Međutim, Džarvi je opredeljenju za jednu od metafizičkih pozicija pripisao odlučujuću ulogu budući da taj „metafizički problem utiče na to šta u društvenim naukama objašnjavamo i kako to objašnjavamo. [...] Ono što je za jedne objašnjenje, za druge je problem koji treba objasniti“ (Jarvie 1964, 69). Uprkos tome što je, kako sam priznaje, u pitanju izbor koji počiva na metafizičkim osnovama, on vrlo jasno staje na jednu metafizičku stranu i iz njene pozicije, a u sprezi sa slikom nauke koju zastupa, normira cilj discipline. Ta metafizička strana je, u pogledu toga šta je nauka i šta su njeni ciljevi, potpuno suprotstavljena holističkim pristupima čiju će validnost Džarvi sistematski nastojati da ospori.

Od (metafizičkog) opredeljenja za metodološki individualizam ili holizam (ili zalaganja za jedno kao antipod drugom), zavisice gde će istraživač postaviti eksplanatorno uporište. Od metafizičkog opredeljenja zavisice šta se smatra problemom koji treba rešiti, a šta rešenjem problema. Drugim rečima, od

tog opredeljenja zavisice šta se smatra ciljem, a šta sredstvom istraživanja. Pritom na izbor ciljeva neretko utiču izvannaučni domeni. Jedan od takvih ciljeva je, na primer, odbrana slobode pojedinca ili odbrana/očuvanje „otvorenog“ društva. Isto tako, u zavisnosti od toga kako konceptualizujemo racionalnost, sagledavaćemo je (ili apriorno postulirati) kao univerzalan pojam ili kao pojam koji je kulturno uslovljen i, kao takav, po definiciji – promenljiv (a treba ga utvrditi istraživanjem). 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 oruđe za izgradnju ili očuvanje društvenog poretka koje se brani metodološkim sredstvima (i navodno *zbog* te metodologije).

Ako se racionalnost smatra univerzalnom, racionalisti dobijaju eksplanans, a relativisti gube eksplanandum. I obrnuto: ako je racionalnost svojstvo kulture, relativisti dobijaju eksplanandum, a racionalisti gube eksplanans. Retko se dešava da možete imati i jare i pare. 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. Monisti i pluralisti, dakle, svoja stanovišta temelje na različitim slikama nauke te na drugačijim teorijskim (i metafizičkim), epistemološkim (i neretko sociopolitičkim i etičkim) polaznim osnovama koje uslovljavaju različite eksplanatorne fokuse i nameću različito ustrojen metodološki aparat. Naime, pluralisti, smeštajući eksplanans u kulturu, objašnjenje vide kao semantičku interpretaciju do koje se može stići isključivo istraživanjem u kontekstu na koji se interpretacija odnosi. Metodološki monisti pak smeštaju eksplanans u transkulturni apriorni zakon ili univerzalnu hipotezu iz koje bi bilo moguće dedukovati (uzročno) objašnjenje koje se smatra jedinim validnim oblikom naučnog objašnjenja. Otuda su odgovori na pitanje *koliko* će se konteksta naći u objašnjenju potpuno različiti. Dok metodološki pluralisti posmatraju kontekst kao dat i kao dovoljno čvrsto eksplanatorno uporište, moniste zanima upravo objašnjenje tog uporišta.

Ako se još jednom osvrnemo na Hempelovu kritiku metodološkog pluralizma, prisjetimo se da njegov (i Popperov) model objašnjenja – koji živi kroz (neo)pozitivističko „razumevanje razumevanja“ i više je nego vitalan u stanovištima metodoloških monista – redukuje razumevanje na empatičko razumevanje. Ako je razumevanje redukovano na empatičko, programski se isključuje mogućnost objašnjenja putem interpretacije zato što se ona odbacuje kao formalizaciji nepodložno pseudoobjašnjenje. Takvom redukcijom programski se isključuje i mogućnost razumevanja potencijalno kulturno specifičnih verovanja, motiva, značenja, za koje se u okviru pluralističke tradicije pretpostavlja da leže u osnovi svakog delanja. Taj put slede i savremeni metodološki monisti, smatrajući da „postoji tesna veza između loše filozofije i loše etnografije“. Oni smatraju da je „razumevanje [svojevremeno Vinču, Meri Duglas i Gercu] maglovita ideja koja dobar deo svoje privlačnosti duguje lošoj obaveštenosti antropologa o nauci i njenim ciljevima“ (Jarvie 1984, 745–746).

Ako se vratimo na Hempelov model, prisjetimo se i da je, po njegovom mišljenju i mišljenju njegovih sledbenika, jedino legitimno naučno objašnjenje uzročno objašnjenje. Objasnjenje počiva na eksplicitno iskazanim opštim zakonima i eksplicitno specifikovanim uzročnim 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 smatraju da čitanje nekog verovanja i prakse u kontekstu, koje se etnografu čini smislenim u svetlu raspoloživih podataka, ne može ništa da objasni. Umesto objašnjenja, „čitači“ mogu isključivo, nespretno ili umešno, „čitati u kontekstu“ (Little 1991, 69; Jarvie 1976). Takva vrsta „čitanja“, međutim, u skladu sa slikom nauke u kojoj se usvaja hempelovski model objašnjenja, (naučno) je legitimna „samo pod pretpostavkom da su motivi, namere i tome slično uzroci [i da je] ne samo važno već suštinski važno proučavati značenja; suštinski, kako bi se ponudila ne bilo koja stara interpretacija, već validna interpretacija istraživanih delanja, običaja i institucija“ (Spiro 1986, 273). Dakle, iz te perspektive, samo je pod pretpostavkom hempelovskog tipa objašnjenja koji razloge izjednačava sa uzrocima moguće generisati eksplanatorne iska-

ze, tj. biti istinski naučnik. Jedinim legitimnim objašnjenjem smatra se deduktivno-kauzalno objašnjenje, dok se značenja – kako bi bilo moguće da se uopšte nađu u eksplanansu – moraju posmatrati kao uzroci. Međutim, upravo su to stanovište pluralisti nastojali da dovedu u pitanje, polazeći od tvrdnje da su data slika nauke i njome generisani model objašnjenja neprimenljivi na društveno-humanističke nauke (pa i na antropologiju).

Ono što „branioci nauke“ ponajviše zameraju „razumevačima“ verovatno je najoštrije i najsystematičnije formulisao Šenkman, kritikujući Gerca (Shankman 1984, 262–265):

programsku stranu Gercovog rada čini pokušaj da antropologija preusmeri pažnju [...] sa podražavanja prirodnih nauka na reintegraciju sa humanistikom. Gerc je predložio da društveni naučnici treba da proučavaju značenje umesto ponašanja, da tragaju za razumevanjem umesto za uzročnim zakonima i odbace prirodno-naučnu raznolikost u korist interpretativnih objašnjenja.

Međutim, nastavlja Šenkman, Gerc:

[...] labavo izjednačava opise s analizom, analizu s objašnjenjem, objašnjenje s opisom, a teorije sa svim pomenutim [...] teškoća leži u tome što, kako i sam Gerc vidi, objašnjenje i opis, razdvojeni u konvencionalnoj nauci, postaju nerazdvojni [...] ako su opis i objašnjenje tako 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?

Dakle, u gercovskoj antropologiji izostaje uzročno objašnjenje koje se u deduktivno-kauzalnoj 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 neko drugačije, kakvo postoji u nekoj drugoj kulturi? Odgovor koji takođe izostaje jeste 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 Baliju, zašto ima vid koji ima, zašto učestvuju muškarci i žene, niti mnogobrojna druga pitanja“ (ibid., 265).¹¹²

Iz perspektive monista, to što su ljudska značenja ili ljudsko delanje konstruisani, kontingentni, promenljivi, nesamerljivi ne znači da treba okončati potragu za objašnjenjem njihovog nastanka, razvoja, preobražavanja ili gašenja. Pristupi koji postuliraju kulturu kao eksplanans, tvrde monisti, vide društvo kao „samoobjašnjivo“, pri čemu „nije jasno kako će simbolička strana [ljudskog ponašanja] išta objasniti, uključujući i poreklo ljudske misli“ (Jarvie 1984, 753). Pluralističko shvatanje kulture monisti smatraju „neobjašnjenim objašnjavačem“, „terminološkim artefaktom koji ništa ne objašnjava“ (Jarvie 2000, 541, 546). U pitanju je kvalitativno ista tvrdnja koja je korišćena protiv hermeneutičkih pristupa uopšte, tvrdnja da kontekstualno objašnjenje nije ništa drugo do „objašnjenje neobjašnjelog neobjašnjivim“ (Dilley 1999, 15) te da „kontekst u hermeneutičku teoriju sleće kao [...] deus ex machina kako bi se razrešio nazigled uporni problem značenja“ (ibid.).¹¹³ U skladu s pomenu-tim stanovištem koje negira eksplanatornost konteksta, Džarvi smatra da antropolozi koji se služe kontekstualnom interpretacijom, uspostavljajući kulturu kao eksplanans, dižu ruke od ozbiljnog intelektualnog pitanja koje je doprinelo rađanju njihove discipline – od objašnjenja kulturnih razlika (Jarvie 2000, 541, 546).¹¹⁴ Cilj antropologije kao nauke, iz Džarvijeve perspektive, 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 vraća na nikad neokončani metodološki spor discipline koja je razapeta „između Scile i Habride“. Šta je cilj antropologije? Objasnjenje sličnosti ili objašnjenje različitosti? Na temelju... čega ono beše? „Apsolutističkih“, prosvetiteljskih, „atomističko-individualističkih“ univerzalnih kategorija razuma? „Relativističkog“, kontraprosvetiteljskog, „komunalno-kulturnog“ 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 metafizič-

ku stranu rasprave. Ta strana uspostavlja i jedno eksplanatorno uporište (univerzalnost društvenog života = eksplanans; pojedinačna kultura = eksplanandum) prema kojem normira *cilj* čitave discipline, odričući legitimnost/naučnost stanovištima koja (podjednako metafizički) kulturu vide kao eksplanans. Slično je smatrao i Spajro koji je, kritikujući pristupe koji se zalažu za metodološki pluralizam – a ukazujući na nedopustive *implikacije* epistemološkog relativizma – tvrdio da usvojiti „epistemološki relativizam, znači dovesti u pitanje validnost *naučnih*, tj. univerzalističko-eksplanatornih teorija kulturnih različitosti“ (Spiro 1986, 265; 271):

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 iz koje proizilazi da ih je moguće objasniti principima fizičkih nauka.

Čime onda mogu biti objašnjeni? Spajro je tvrdio da su „naučne generalizacije 'iskazi tipa ako-onda'“ te da su one „bilo u fizičkim ili u društveno-humanističkim naukama, 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 se tvrdi da se, kad god ili gde god da se neki objekat ili događaj jave, to potkrepljuje sistematski – tj. predvidljiv – odnos prema nekom drugom predmetu ili događaju“ (ibid., 270–272). Dakle, kritikujući metodološki pluralizam, Spajro se potpuno oslanja na sliku nauke prema kojoj se hipotetičko-deduktivni model objašnjenja smatra jedinim validnim modelom objašnjenja, a uzročno objašnjenje jedinim legitimnim objašnjenjem. Upravo su tu tvrdnju pluralisti i nastojali da dovedu u pitanje. Pritom, ako se kao cilj discipline postavlja proizvodnja „*naučnih*“ tj. univerzalističko-eksplanatornih teorija kulturnih različitosti“, trebalo bi imati u vidu da su – pošto Spajro kritikuje određenu teoriju nauke – koncepti poput različitosti, kulture i promene i sami elementi antropološke teorijske strukture (v. Milenković 2007a, 113–114).

Džarvi smatra da „intelektualna tradicija iz koje antropologija potiče nije relativistička. Dokle god je naučna, ona je kumulativna, univerzalistička, neutralna i progresivna. Univerzalnost objašnjava, različitost ne objašnjava; reći da su stvari različite znači i objasniti ih; to je problem, a ne rešenje“ (Jarvie 1984, 757). Međutim, postavlja se pitanje u kom smislu univerzalnost objašnjava? To pitanje nas ponovo vraća sporu oko metoda, pitanju mogućnosti i svrhe iznalaženja generalizacija, u nikad nepušteno područje rasprave između metodološkog individualizma i metodološkog holizma ili u raspravu o racionalnosti koji – a o tome će biti reči u posebnoj monografiji – baštine breme prosvetiteljsko-kontraprosvetiteljskog spora.

Baš kao što „objašnjavači“ optužuju „razumevače“ da na osnovama razumevačkog programa nije moguće razlučiti bolje interpretacije od lošijih (ili istinite od neistinitih, validne od nevalidnih) – te stoga ni razlikovati naučne od nenaučnih iskaza – i „objašnjavači“ mogu biti optuženi za kvalitativno istu vrstu manjkavosti. „Razumevači“ nastoje da otkriju/razumeju ono što „objašnjavači“ *apriorno* postuliraju. Dakle, uzimajući kulturu kao eksplanans, „razumevači“ nastoje da otkriju sadržaj verovanja, normi, merila što upravljaju ponašanjem koje se, na primer, posmatra kao racionalno u datom kontekstu. S druge strane, „objašnjavači“, uzimajući kulturu kao eksplanandum, prebacuju eksplanans na teren, na primer, univerzalne pragmatičke racionalnosti. Međutim, moglo bi se reći da su „razumevači“ bar u podjednako meri „naučnici“, i to prema naučnim merilima koja su postavili „objašnjavači“ jer se naučni iskazi mogu smatrati naučnim, kako tvrde i sâmi „objašnjavači“, ako i samo ako su empirijski osetljivi (za razliku od nenaučnih ili teoloških tvrdnji). Iako su „razumevačke“ tvrdnje iz perspektive „objašnjavača“ neopovrgljive, a samim tim i nenaučne, ono što u čitavu stvar unosi dozu humora jeste to što ni „objašnjavačke“ tvrdnje nisu ništa manje neopovrgljive.

Zamislimo da smo u nekoj zajednici posmatrali obred za koji verujemo da predstavlja ritualno slavlje. Zamislimo potom da postoji nekakav nepogrešivi priručnik za interpretaciju svetске ritualne baštine u kojem ćemo pročitati da je naše tumačenje pogrešno i da je ono što smo posmatrali zapravo ritual

prizivanja kiše. Zamislimo da iza svake lekcije u tom priručniku stoji podsetnik da treba voditi računa o pretpostavkama nastalim u kontekstu u kojem misli i radi istraživač zato što one mogu biti odgovorne za to što smo ritual prizivanja kiše pogrešno protumačili kao ritualno slavlje. Ako napustimo domen fantazije o idealnom udžbeniku i prisetimo se zbiljskih časova metodologije, prisetićemo se i da će naše tumačenje ostati pogrešno nezavisno od količine statističkih podataka o tome da toliko i toliko zajednica priređuje ritualna slavlja (ili da ih sve zajednice priređuju), odakle bismo mogli dedukovati objašnjenje ovog posebnog slučaja. Dakle, ono što je potrebno jeste alternativna teorija ili na drugačijim pretpostavkama građeno razumevanje. Temelj eksplanansa uvek se gradi u skladu s polaznom teorijom, koja pak može biti postavljena u skladu s istorijski i sociokulturno promenljivim shvatanjem univerzalnog, bilo da je u pitanju univerzalno jedinstvo ljudskog roda, univerzalna racionalnost ili univerzalna težnja ka migracijama. Stoga se ponovo suočavamo s pitanjem teorijske opterećenosti posmatranja (Tresch 2001, 312):

Uzimanje vlastitog iskustva o ljudskoj prirodi i ograničenjima kao osnove za spoznaju drugih mogućih iskustava moglo bi biti slučaj induktivne greške. Takva pretpostavka može neposredno da omete naše sagledavanje fenomenâ 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“, a više o teorijskoj opterećenosti posmatranja.

Eksplanans može biti dedukovan iz apriorne generalizacije koja se pak može pokazati kao neistinita kad je uzdignuta na opštu ravan (tj. rečeno jezikom antropologije: kao etnocentrična). Prokrust uvek nekako uspeva da ugura posmatrane činjenice u svoju teorijsku postelju, nezavisno od toga da li je sama teorija validna. Stoga, upravo u *teoriji* koja pripada sferi (sociokulturno, istorijski, politički, etički promenljivog) opazajnog konteksta, a na osnovu koje se postulira „univerzalnost“, treba tražiti izvor pogrešne interpretacije. Pronalaženje greške je, međutim,

programski onemogućeno apriornim postuliranjem zakona – iz kog se eksplanans dedukuje – kao univerzalnog. Ili pak, ako se taj zakon ne uzima kao univerzalan, a onda se bar uzima kao najmanje arbitraran od arbitrarnih koji, kao takav, valja usvojiti konvencijom naučne zajednice. I to ne samo zbog (navodne) eksplanatorne superiornosti, nego zbog „pravde, mira i demokratije“. Kako primećuje Milenković, taj tip argumentacije zasniva se na težnji autora da (Milenković 2007b, 67):

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.

Utoliko, zalud navodna univerzalnost i statistička učestalost ako je teorija kroz čiju se prizmu ta navodna univerzalnost ili učestalost sagledavaju pogrešno postavljena i ako tu teoriju nije moguće dovesti u pitanje. A ono što čini temelj tvrdnje „branilaca nauke“ da je nije moguće dovesti u pitanje je:

- (a) slika nauke prema kojoj se kao jedino legitimno objašnjenje vidi deduktivno-kauzalno *objašnjenje* koje se oslanja na zakon kao na osnov za dedukciju, uz nužno osporavanje uloge i validnosti *razumevanja* redukcijom na empatičko razumevanje;
- (b) uloga „zakona“ kao oruđa za održanje/odbranu naučnosti neke discipline ili kao oruđa za održanje/odbranu vrednosti za koje se smatra da (bi trebalo da) leže u temelju „dobrog“, ili „otvorenog“, ili „pravednog“ društva.

Dakle, kao što oni koji tragaju za interpretacijom ne mogu ponuditi adekvatno uzročno objašnjenje (koje nisu ni tražili), tako ni oni koji tragaju za uzročnim objašnjenjem ne mogu ponuditi objašnjenje nastanka različitih kulturnih predstava, pa tako ni porekla kulturnih razlika (osim na nivou forme lišene empirijskog sadržaja koja je dedukovana iz apriorno postuliranog opšteg zakona, na šta su vrlo eksplicitno upozoravali još

Boas i Malinovski, a što je – pretpostavljajući strukturne transformacije koje prethode analizi – u svom radu demonstrirao Levi-Stros). Tako je postalo jasno, kao što je jasno i iz lavine komentara pokrenute već 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 rasprava u kojoj je objašnjenje shvaćeno kao svojstvo jednog od dvaju dominantnih načina bavljenja disciplinom.

Zaključujući tekst ove monografije, složićemo se s Rortijem (1992[1982], 355) koji tvrdi da u pitanju „nije spor koji treba rešavati, već samo razlika s kojom treba živeti. Shvatanje da su objašnjenje i razumevanje suprotstavljeni načini bavljenja društvenom naukom je zabluda u istoj meri u kojoj je to i shvatanje da su mikroskopske i makroskopske deskripcije organizama suprotstavljeni načini bavljenja biologijom“. Složićemo se i s Martinom (1999, 249–250) koji tvrdi da: „Razumevanje društvenih fenomena zavisi od barem tri međusobno povezana činioca: od interesovanjâ društvenog naučnika koji nastoji da razume, od pitanjâ koja društveni naučnik postavlja, od opisa fenomenâ koje društveni naučnik pruža. Bilo koji pristup koji sprečava ispunjavanje raznih interesovanja društvenog istraživanja, koji sputava postavljanje različitih pitanja i koji je neosetljiv na različite opise istraživanih fenomena je neopravdan. Prvo, razumevanje zavisi od interesovanja društvenog naučnika. Ako se društveni naučnik zanima za društvene uslove koji su relevantni za kauzalno objašnjenje društvene revolucije, onda će navođenje kauzalno relevantnih društvenih uslova pružiti razumevanje, a navođenje verovanja i težnji aktera neće. Međutim, ako se zanima za psihološke faktore koji jedne ljude navode da učestvuju u revoluciji a druge ne, onda je povezivanje njihovih verovanja i težnji prikladno, a navođenje društvenih uslova nije. [...] Sa interesovanjima društvenog naučnika u bliskoj vezi stoje pitanja koja se postavljaju. Na primer, odgovor na pitanje koju funkciju ispunjava društvena revolucija proizvodi drugačije razumevanje od odgovora na pitanje o poreklu te institucije. [...] Dalje, u bliskoj vezi s interesovanjima društvenog naučnika i pitanjima koja se postavljaju u skladu s tim interesovanjima, jesu opisi

istraživanih fenomena. S jedne strane, ako se ljudsko ponašanje opisuje u kategorijama delanja, onda je razumevanje u skladu sa subjektivnim kategorijama delatnika prikladno. S druge strane, ako se koriste tehnički termini kognitivne psihologije, onda razumevanje neće biti u tim kategorijama“.

Valja pritom još jednom naglasiti i to da uzavrelosti rasprave o tome da li disciplina treba da objašnjava *ili* da razume doprinose izvannaučni činiooci. Naime, disciplina koja se suočava s dvema mogućnostima: da proučava (različito definisano i na različitim osnovama postulirano) jedinstvo ljudskog roda (ili iz njega dedukuje objašnjenja) ili da proučava jedinstvenost svake kulture (ili iz nje dedukuje objašnjenja) – suočava se s „nerešenom dilemom“ (Gellner 1970, 31). Da li će se antropolozi prikloniti „relativističko-funkcionalističkim tvrdnjama ili apsolutističkim tvrdnjama prosvetnog razuma“ možda jednim delom jeste pitanje koje pripada metodološkom planu preko kojeg se i prelama u vidu spora oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa antropologije. Na metodološkom planu rasprave, „apsolutisti“ su se neretko samokonstruisali kao branioci naučnog statusa, eksplanatornog kapaciteta i društvenog digniteta discipline. S druge strane, „relativisti“ su se samokonstruisali kao branioci ako ne naučnog statusa, a onda onoga što se smatra tradicionalnim ciljevima antropologije:

- (a) proširivanje horizonta vlastitog pogleda na svet i razumevanja kulturnih različitosti sveta u kom živimo;
- (b) shvatanje kojeg antropologija ne može da se odrekne: naime, da ona nije samo način sticanja znanja već i korpus znanja budući da je, na kraju krajeva, poznavanje drugih kultura (ili svoje sopstvene) i njen osnovni smisao.

Shvatanja da je nauka uvek *korpus* znanja zapravo ne može da se odrekne nijedna nauka, čak ni ako je njen cilj redukovan na nemetodološki cilj – na saznavanje o drugim kulturama.¹¹⁵ Međutim, kao što analiza sprovedena u ovoj monografiji pokazuje, čak i pod pretpostavkom da jeste reč o *metodološkoj* raspravi, pitanja koja se pokreću kao osnovni predmet te rasprave – vid-

ljive pre svega u američkoj kulturnoj antropologiji koja tokom čitavog XX veka vodi iz prethodnog stoleća nasleđenu debatu o naučnom statusu discipline (v. Milenković 2007b, 115–126) – umnogome se pokreću, brane ili opovrgavaju na osnovama koje pripadaju redu metafizičkih i redu *izvannaučnih*, sociopolitičkih i etičkih, činilaca.

4.3. Metodološka pitanja kao metafizička, sociopolitička i etička pitanja?

Podsetimo se hipoteze postavljene u ovoj studiji. *Pitanja koja se u opštoj metodologiji antropoloških istraživanja posmatraju kao epistemološka i metodološka vrlo se često u drugim kontekstima (bilo da je reč o drugim disciplinama ili o samoj filozofiji) posmatraju kao: (a) metafizička; (b) sociopolitička; (c) etička.*

Razmotrimo metafizički aspekt. Kao što smo videli, metodološki pluralisti smatraju da kultura nije eksplanandum, već eksplanans. Ona se uzima kao data, kao entitet koji pojedincu prethodi i natkriljuje ga, kao entitet čije poreklo, na kontraprosvetiteljskom tragu, nije potrebno objašnjavati. Kultura se, dakle, u objašnjenju podrazumeva, a njen sadržaj valja otkriti empirijskim istraživanjem vidljivih praksi u kojima se otelovljuju kulturne ideje, simboli, verovanja. To stanovište je u saglasju s Vitgenštajnovom idejom o „jezičkim igrama“.¹¹⁶ Gerc eksplicitno navodi teorijsku povezanost filozofije i antropologije,¹¹⁷ ističući Vitgenštajnov uticaj na sopstveni teorijsko-metodološki okvir i na sopstveno shvatanje cilja antropologije. Vitgenštajnova shvatanja o jezičkim igrama predstavljaju filozofsku poziciju za koju je Gerc tvrdio da mu je omogućila da „hoda“, poziciju koja je poslužila kao legitimizacijski osnov njegovoj antropologiji, tj. onoj prvoj kornjači na čijim leđima će Gerc zidati svoju antropološku teorijsko-metodološku građevinu.¹¹⁸ Vitgenštajnova filozofija mu je pružila ne samo čvrsto tle već i nadahnuće za, po njegovom mišljenju, heuristički plodniji koncept kulture i osnov za metodologiju koja bi bila primerena onome što on smatra ciljem antropologije.

Pitanja koja Gerca interesuju i kojima, kako sam kaže, „na stojim 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 2000, x–xi). Ono čime se bavio – „traganjem za osobenostima načina života drugih naroda“ (ibid., xi) – omogućeno je upravo prenošenjem vitgenštajnovskih ideja u antropologiju. Gerc je intelektualnu podlogu za svoj teorijsko-metodološki pronalazi u širem zaokretu u načinu mišljenja (ibid., 16–17):

Jezički zaokret, hermeneutički zaokret, kognitivna revolucija, posledice vitgenštajnovskih i hajdegerovskih zemljotresa, konstruktivizam Tomasa Kuna i Nelsona Gudmana, Benjamina, Fukoa, Gofmana, Levi-Strosa, Suzan Langer, 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, da citiram sopstvenu parafrazu Maksa Vebera, „uhvaćena u mreže značenja koje su sama isplela“ znatno olakšano.

Gerc tvrdi da je taj zaokret (ibid., xi–xii):

išao u pravcu koji je bio posebno blizak onima, poput mene, koji veruju da se odgovori na najopštija pitanja – zašto? kako? šta? kuda? – u meri u kojoj odgovor postoji, mogu pronaći u finim detaljima življenog života. Glavna ličnost koja je taj zaokret učinila mogućim, ako ga nije i izazvala, jeste, opet po mom mišljenju, posthumni i otrežnjujući buntovnik, „pozni Vitgenštajn“ [...] njegov napad na ideju privatnog jezika koji je misao iz pećine glave izveo na javnih trg gde ju je moguće posmatrati, njegov pojam jezičke igre koji je pružio nov način da se ona [misao] posmatra kad je tu već stigla – kao skup praksi – i njegova ideja „oblika života“ kao (da citiram jednog komentatora) kao „kompleksa prirodnih i kulturnih okolnosti koje su unapred pretpostavljene u ... svakom posebnom razumevanju sveta“, sve se to čini kao gotovo skrojeno za to da omogućiti onakav vid antropološkog proučavanja kakav ja, i meni slični, sprovodimo.

Međutim, metodološki monisti bi voleli da znaju odakle potiču jezičke igre? Ili osobenosti oblika života drugih ljudi? Ili kulture? Odakle ona prva kornjača koja Gercu omogućava da hoda – tj. koju Gerc smatra dovoljno čvrstom da na njenim leđima počiva čitava antropološka građevina? „Prvu“ kornjaču koju je Gerc podmetnuo pod antropološku građevinu, monisti vide kao kornjaču *ispod* koje treba podmetnuti još neku (stabilniju, čvršću, temeljniju, „stvarniju“, „univerzalniju“) kornjaču. Kako da Gercovu kornjaču dedukujemo iz opšteg zakona (i kog zakona?) i ponudimo uzročno objašnjenje, tj. odgovor na prethodna pitanja koja su shvaćena kao odgovor na pitanje „zašto ta i takva kornjača“?

Odgovoru na to pitanje se ne možemo nadati budući da Gerc, na Vitgenštajnovom tragu, tvrdi da su „prirodne i kulturne okolnosti *pretpostavljene* u bilo kom razumevanju sveta“ (ibid., xii; kurziv N.K.). Ono što se, dakle, postavlja kao cilj gercovski ustrojene antropologije jeste razumevanje tuđeg razumevanja, razumevanje tuđeg pogleda na svet u okviru jezičke igre ili kulturne semantičke matrice, a ne kazualno objašnjenje koje bi objasnilo „zašto ta i takva kornjača“. Dakle, cilj nije objašnjenje nastanka date matrice koja se uzima kao semantički alat proučavanja, njihovo oruđe za razumevanje sveta.

Reč je o jednom od niza potpuno legitimnih metafizičkih stanovišta i, na njemu utemeljenom, jednom od niza mogućih ciljeva neke discipline.

Osvrnimo se na neke Vitgenštajnovе pretpostavke iznete u *Filozofskim istraživanjima* (1980[1953], §241):

„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 nikkava saglasnost mišljenja nego oblika života.

U osnovi, ono na šta se ovo stanovište odnosi uporedivo je sa onim što „leži iza“ našeg javnog i eksplicitnog oblika mišljenja i što mahom uzimamo zdravo za gotovo utoliko što ga ne preispitujemo, budući da spoznajni aparat, ustrojen na određeni način, čini deo spoznajnog subjekta. Slično je, na primer, poku-

šavao da pokaže Gerc i u nizu eseja koji se bave ideologijom, religijom ili zdravim razumom kao kulturnim sistemima (v. Geertz 1973, 87–125; 193–232).¹¹⁹

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 „krajnji subjektivizam udružen s krajnjim formalizmom s očekivanim ishodom: eksplozijom rasprava o tome da li neka analiza (koja se nudi u vidu taksonomija, paradigmi, tabela, stabala i ostalih domišljatih izuma) odražava šta domoroci 'zaista' misle ili su to samo pronicljive simulacije, logički ekvivalentne ali supstantivno različite“ (Geertz 1973, 11), te je na površinu kulturnog simboličkog života, na Vigenštajnovom tragu, izbacio kulturna pravila (Geertz 2000, xii). Međutim, nijedno od tih pravila, koja poštujemo na temelju „dubinskih gramatičkih pravila“, nismo kadri da opravdamo.¹²⁰ Svaka igra sama sebe opravdava samim tim 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 igra. 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 se u drugačijoj jezičkoj igri svet artikuliše na nov način; uvode se novi objekti, a među starima se uspostavljaju nove veze. Stoga se ontološka struktura sveta fiksira spontanijem nastajanjem jezičkih igara. Pritom je značenje reči, budući da uvek zavisi od toga kakvu ulogu reč ima u igri u kojoj se javlja, 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 životnim aktivnostima 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 pore-

đenjem s drugom igrom) jer se za igre jedino može reći da su korisne: jedna igra bolje ispunjava neke pojedinačne ciljeve, mada u složenijim slučajevima kad postoji mnoštvo igara nije moguće navesti nikakve razloge koji bi objasnili zašto je upotrebljena ta, a ne neka druga igra.¹²¹

Svaka jezička igra, dakle, sebe opravdava time što se upotrebljava i to je najviše što se može navesti kao razlog i smisao njenog postojanja. Gorenavedena stanovišta su usvojili i vitgenštajnovski orijentisani filozofi. Naime, referencijalna ili korespondencijalna teorija jezika i značenja, s jedne strane, pretpostavlja korespondenciju između jezika i sveta, objekata koji ga nastanjuju ili činjenica i tvrdi da značenje proističe iz odnosa između jezika i sveta. S druge strane, njima suprotstavljena teorija koherencije tvrdi da značenje proističe iz odnosa među iskazima, tj. da značenje ne proističe iz odnosa sa svetom, nego iz veza u okviru šireg sistema kojem pripada ili mestu koje zauzima. Dok se u prvom slučaju značenje uspostavlja eksterno – putem veze između dvaju domena (jezika i sveta), u drugom se slučaju značenje uspostavlja interno – u sklopu unutrašnjih veza koje se uspostavljaju u samom jeziku (Dilley 1999, 9; 12).

Vinč je, na ovom tragu, takođe smatrao da je odnos između ideja i konteksta unutrašnji odnos, te da neka ideja smisao dobija isključivo na osnovu uloge koju ima u sistemu kojem pripada – bilo da je u pitanju sistem „naučne igre“ koju igra društvena nauka ili neke druge igre. Stoga, kao što je to i u antropologiji slučaj s 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. Kognitivna i interpretativna antropologija, dakle, nastoje da otkriju kako data kultura uređuje stvarnost, a antropolog, da bi to postigao da ne kontaminirajući proučavanu stvarnost subjektivnošću – pribegava kulturnom relativizmu u kontekstu otkrića. Ova pozicija je potpuno ekvivalentna Vinčovoj tvrdnji (Winch 1958, 107–108):

...odnos između ideje i konteksta je *unutrašnji*. Ideja dobija smisao iz uloge koju igra u sistemu. Besmisleno je uzeti više sistema ideja, u svakom naći element koji bi se mogao izraziti

u istom verbalnom obliku i onda tvrditi da je otkrivena ideja koja je zajednička svim tim sistemima. [...] Dve stvari se mogu nazvati „istim“ ili „različitim“ samo u odnosu na skup kriterijuma koji određuju šta treba smatrati važnom razlikom. Kad su u pitanju čisto fizičke „stvari“, kriterijumi na koje se poziva će, naravno, biti kriterijumi posmatrača. Ali nije tako kad su u pitanju intelektualne (ili, svakako, bilo koje društvene) „stvari“. Jer to da li će one *biti* intelektualne ili društvene, za razliku od fizičkih, potpuno zavisi od toga što na neki način pripadaju nekom sistemu ideja ili načinu života. Samo u odnosu na kriterijume koji rukovode tim sistemom ideja ili načinom života one i postoje kao intelektualni ili društveni događaji. Sledi da ako istraživač društva želi da ih posmatra kao društvene događaje (kao što, *ex hypothesi*, i mora), on mora ozbiljno da shvati kriterijume koji su upotrebljeni da bi se razlikovale „različite“ vrste delanja i identifikovale „iste“ vrste delanja u okviru načina života koji proučava. Nije mu ostavljena sloboda da sopstvene kriterijume proizvoljno nameće spolja. Ukoliko to čini, utoliko događaji koje proučava potpuno gube svoje svojstvo *društvenih* događaja.

Dakle, iz neovitgenštajnovske perspektive, koncepti igraju utemeljivačku ulogu: oni čine temelj mišljenja. Za razliku od verovanja, koja mogu biti istinita ili lažna u odnosu na objektivnu stvarnost, koncepti leže izvan sfere opravdanja, što je stanovište koje se našlo kako na meti racionalista i realista u raspravi o racionalnosti tako i na meti 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 kao „semiotički misticizam koji od kulture, politike i značenja pravi iracionalne 'fetiše'“ (Gelner, 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 tih koncepata putem semantičkog razumevanja. Odgovor na pitanje odakle potiču 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 smatraju dovoljno „stvarnim“ ili „univerzalnim“ da mogu poslužiti kao čvrsto ili legitimno uporište na kom ćemo zidati svoje eksplanatorno zdanje. Odgovori na ta pitanja mahom se oslanjaju na neku skrivenu teleologiju. Kako je još početkom XX veka pisao Dirkem, kritikujući apriorizam i zalažući se za društveno poreklo kategorija, tj. kolektivnih predstava (1982[1912], 15; kurziv N.K.):¹²²

Aprioristi su racionalisti; veruju da svet sadrži jednu logičku stranu koju um vanredno izražava. Ali zato im je potrebno da duhu pripišu izvesnu moć da prevaziđe iskustvo i pridoda nešto onome što mu je neposredno dato; međutim, *ovu čudesnu moć oni niti objašnjavaju niti dokazuju. Jer, reći jedino da je inherentna prirodi ljudskog razuma, ne znači i objasniti je.* Trebalo bi još nagovestiti odakle nam ova čudesna povlastica i kako u stvarima možemo da vidimo odnose koje nam njihov prizor ne može da otkrije. Reći da je samo iskustvo moguće tek pod ovim uslovom, znači možda *pomeriti, ali ne i rešiti problem.* Jer treba upravo saznati otkuda to da iskustvo nije samome sebi dovoljno već pretpostavlja uslove koji su u odnosu na nj spoljašnji i pređašnji, i kako to da se oni ostvaruju u pravi čas i na pravi način. Da bi se na ova pitanja odgovorilo, ponekad se iznad pojedinačnih umova zamišljao jedan viši i savršeni um iz kojeg bi oni prvi emanirali i nekom vrstom mistične participacije crpli svoju čudesnu sposobnost. To je božanski um. Ali ozbiljan nedostatak ove hipoteze je, ako ništa drugo, njena izuzetost od svake iskustvene provere; ona, dakle, ne zadovoljava uslove koji se zahtevaju od jedne naučne hipoteze. Štaviše, kategorije ljudske misli nikad nisu fiksirane u nekom konačnom obliku, već se stalno stvaraju, rastvaraju i ponovo stvaraju; menjaju se shodno mestima i vremenima.

Nemogućnost da se neteleološki odgovori na ovo pitanje, naravno, ne treba da bude razlog za pesimizam ili za odustajanje od potrage za odgovorima jer ono što danas pripada sferi metafizike ili je trenutno nerešivo ne mora nužno takvo biti i u budućnosti. Ali, to ne znači ni da treba po svaku cenu, opsesivno i nekritički osporavati tvrdnje svojih neistomišljenika i podrivati temelje na kojima su te tvrdnje ustanovljene, nekritički braneći sopstvene.

Upravo zato što koncepti igraju utemeljivačku ulogu, zato što stoje izvan ili iza sfere opravdanja, kultura se smatra eksplanansom, temeljnim „neobjašnjenim objašnjavačem“. Stoga, cilj analize nije uzročno objašnjenje nastanka različitih koncepata ili kulturnih semantičkih matrica (u odnosu na „stvarnost“ ili neki pretpostavljeni zakon), već objašnjenje toga kako određena verovanja ili prakse dobijaju smisao u svetlu temeljnih, polaznih kulturnih koncepata. Iz toga ne sledi da su ta verovanja i prakse univerzalno „istiniti“ ili „lažni“, „smisleni“ ili „besmisleni“, „racionalni“ ili „iracionalni“. Niti da, pošto smo uvideli da možda jesu „istiniti“, „smisleni“ ili „racionalni“ u kontekstu u kojem nastaju i opstaju, treba da ih usvojimo u sopstvenom životu. To isključivo znači da ih najpre treba razumeti. A pošto smo ih razumeli, pitanje šta će se s tim verovanjima i praksama raditi u sferi društva i društvene politike pripada nekom drugom registru i na njega nijedna *metodologija* niti može da pruži zadovoljavajući odgovor, niti treba to da čini jer joj, na kraju krajeva, to i nije posao.

Razmotrimo sada drugi deo postavljene hipoteze, tj. da su pitanja koja antropologija raspravlja kao metodološka u isti mah: (b) sociopolitička i (c) etička.

Džarvi bi, nema sumnje, sebi u bradu progundao: *relativizam!* On, naime, tvrdi da (Jarvie 1984, 747):

Zbog toga što oni [antropolozi koji] smatraju da je osnovni problem antropologije razumevanje i zbog toga što žele da isprave pogrešne etnocentrične predstave običnih ljudi o društvima koje antropolozi proučavaju, njihov pluralizam postaje relativizam.

Relativizam je, s njegovog gledišta, nelegitimno (i eksplanatorno isprazno i društveno destruktivno) posmatrati kao rešenje, a ne kao problem koji treba rešiti (cf. Gellner 2003[1973], 68).

Nameće se pitanje zašto se relativizam vidi kao pretnja nauci uprkos tome što je antropologija kao disciplina, i kao nauka od Boasovog vremena, ustanovljena na relativizmu? Odgovor je prilično jednostavan. Izvor brige, naime, leži u društvenim implikacijama

koje proširivanje predmeta antropološkog proučavanja može imati. Ono što iznad svega brine „braniocima nauke“ u antropologiji jeste brisanje distinkcije između konteksta otkrića i konteksta opravdanja, ili – relativizam u (društvenom) kontekstu opravdanja.

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 proizvoljna i da otud nema čvrstog temelja za njihovo opravdanje, da gramatička pravila pružaju ustrojstvo svetu, ali se ne mogu proveriti ili opravdati na temelju noumenalnog sveta, da se jednom filozofskom konstrukcijom ne može negirati druga. U pitanje odnosa jezičke igre (konceptualne sheme, paradigme, kulture...) i „sveta po sebi“ ili objekata koji ga sačinjavaju, u antropologiji je upleteno kvalitativno isto pitanje koje je u filozofiji raspravljano kao metafizičko – tj. pitanje istine (ili istinolikosti) koju nauka teži da dosegne i pitanje stvarnosti koju nauka teži da objasni ili kojoj teži da korespondira. Ta su pitanja u opštoj antropološkoj metodologiji prepletena:

- s raspravama o konceptu kulture (da li je kultura ekplanans, eksplanandum, heurističko oruđe; kako je teorijski odrediti, ontološki supstancijalizovati i „gde“ je smestiti, itd.);
- s raspravama o objektivnosti istraživača i istraživačkih tehnika i metoda;
- s pitanjem uobličavanja ekplanatornog okvira i ekplanatornih fokusa (celina vs. pojedinac, subjektivno vs. objektivno, emsko vs. etsko...).

Sa sve intenzivnijom kritikom etnonauke i strukturalne antropologije, ove rasprave se sve tešnje prepliću:

- s pitanjima „istinitosti“ i „stvarnosti“ rezultata etnografskih analiza i „stvarnosti“ na koju one upućuju.

Zahvaljujući usponu postkolonijalne, feminističke i postmodernističke antropologije, ova pitanja počinju da se raspravljaju:

- kao pitanje pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih.

Odbacivanje korespondencijalne teorije istine i referencijalne teorije jezika zajedno sa svodenjem univerzalija na kulturno uslovljene kategorije i koncepte – odbacivanje koje je izazvalo pravu metodološku buru – stoji u osnovi 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). Ista je ideja stajala u osnovi Sapir-Vorfove hipoteze, kao i u osnovi Kuno-ovog kontroverznog određenja paradigmi – paradigme određuju kakav je „svet“ koji nastanjuju naučnici koji mogu „živeti u različitim svetovima“, te određuju 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, sociologizacijom i kulturalizacijom epistemologije, proširile predmet proučavanja na samu naučnu zajednicu, koja svoje teorije autorefleksivno proučava kao jedne od folklornih teorija o tome šta su patka i zec. Ako se – kao što se tumači Vitgenštajnova pozna filozofija, kao što se neretko tumači Kun, kao što eksplicitno tvrde Sapir-Vorfova hipoteza i neokantovski pristupi poput strukturalne, kognitivne i interpretativne antropologije¹²³ – stvarnost po sebi podvuče ispod konceptualnih shema, jezičkih igara, paradigmi, kultura, time se gubi i čvrst osnov za uzemljenje korespondencijalne teorije istine ili referencijalne teorije jezika. Ako se kulturne univerzalije ograniče i zatvore u okvire pojedinačnih kultura – nestaje i natkontekstualna, izvankontekstualna, natparadigmatska tačka koja bi mogla da podnese teret određivanja istinitog i neistinitog, istinitih i lažnih naučnih iskaza, racionalnog i iracionalnog, smislenog i besmislenog. Ukoliko, naime, svaka kultura na sebi svojstven način konstruiše „sopstvenu“ stvarnost, ako su te konstrukcije proizvoljne, nejasno čime uzrokovane, promenljive i potencijalno nesamerljive, onda uzemljenje u stvarnosti nestaje, a s njim nestaje i dovoljno čvrst ili „stvaran“ (ili istinit, istinolik, objektivan, racionalan...) transkulturni i vanvremenski, neutralni arbitar koji bi mogao prosuđivati o validnosti naučnih iskaza.

Kako je duhovito formulisao Tulmin, „poruka da stara akademska ograničenja ne važe brzo se pročula. Izgleda da je električna stolica isključena, pa su svi pohrlili da stanu u red da na nju sednu“ (Toulmin 1977, 151). S druge strane, kako navodi Gerc, Kun je (Geertz 2000, 162; 165):

navodno očigledno neupitnu, po svemu sudeći nepremostivu, liniju koja deli nauku kao intelektualnu delatnost, 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. Mnogi drugi, poput Norvuda Rasela Hansona, Majkla Polanjija, Pola Fajerabenda, Meri Hese, Imrea Lakatoša i, kasnije, Mišela Fukoa i Ijana Hekinga [...] prelazili su je od pedesetih godina. [Kunova SNR je označena] pozitivno, kao demistifikacija naučnog autoriteta, njegovo ponovno omeđivanje u vremenu i društvu; negativno, kao pobuna protiv njega, kao odbacivanje objektivnosti, distanciranosti, logike i istine. Molio se za kišu, a dobio je poplavu [...] Uzroci svih tih kritika i kontrakritika, koje su se ubrzo proširile i na nenaučne oblasti (i one koje bi želele da budu naučne), raznovrsni su, rđavo shvaćeni i predmet silnih rasprava. Promenljivo mesto nauke (i naučnika) u savremenoj kulturi, moralna zabrinutost zbog njihove vojne primene i sve manja opšta razumljivost nauke, sve je to navođeno. Navođen je i rastući skepticizam u pogledu vrednosne neutralnosti istraživanja, sve ambivalentniji odnos prema brzim tehnološkim promenama, univerzitetski bum kasnih šezdesetih. Za druge, krivci su kraj modernosti, misticizam nju ejdža, feminizam, dekonstrukcija, slabljenje zapadne hegemonije, politika finansiranja istraživanja ili neka kombinacija tih činilaca.

Opisana situacija se može čitati kao:

- (a) *istraživačka* prednost i izobilje, ako se shvati kao rudnik tema za antropološko *proučavanje*.

Ali se može čitati i kao:

- (b) *metodološka* noćna mora, ako se shvati kao rašomonska raznolikost merila na osnovu kojih se ocenjuje validnost naučnih iskaza.

- (c) pošto je tradicionalno shvaćen autoritet nauke i sam definisan korespondencijalnom teorijom istine, metodološka noćna mora može postati *društvena* noćna mora, ako se prevede kao pitanje mogućnosti racionalnog, objektivnog (ili pravednog?) rešavanja društvenih sukoba, ili mogućnosti evaluacije različitih kulturno generisanih vrednosti.

Ukoliko se priklonimo prvom čitanju, možemo, na Milenkovićevom tragu (2003, 51–52), tvrditi da:

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.

„Branioци nauke“ su pak odabrali drugo i treće čitanje.

Vinčovo stanovište je označavano kao „neoidealistička filozofska shizofrenija“, „kolektivni solipsizam“ (Gellner 2003[1973], 60, 67; cf. Gellner 2004), a hermeneutička društvena nauka je, prema nekima, značila „krah parametara“ i „involiciju ili imploziju eksternne kontekstualizacije“ (Dillely 1999, 31). Kunovo određenje paradigmi potpisalo je smrtnu presudu svakoj metodologiji sa natkontekstualnim i atemporalnim pretenzijama (što je „metodološka mora za bilo koju formalnu metodologiju sa atemporalnim ambicijama“ (Milenković 2010, 109)), dok je u društvenom kontekstu izazvalo zebnju da se time „daje 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 intelektu-

alno neodgovorno beleženje „neobičnih običaja egzotičnih naroda“ (Spiro 1986, 276; cf. Jarvie 2007, 578) i solipsizam u kojem se nauka zamenjuje tračem (Reyna 2004, 576) i u kojem ideja da simboli mogu konstituisati stvarnost (cf. Scholte 1985, 177) dovodi do nemogućnosti razdvajanja objekta od ideje o objektu (Bunge 1985, 174).

Ono što „branioce nauke“ u antropologiji najviše brine, dakle, nije toliko relativizam kao metodološko sredstvo za postizanje samerljivosti i objektivnosti koje bi nam u kontekstu otkrića omogućilo da bolje razumemo zašto neka verovanja ili prakse nepoznate grupe – koji antropologu mogu delovati glupo, iracionalno, besmisleno, ružno, neprihvatljivo – postoje ili se u nekom kontekstu održavaju, „imaju smisla“ ili su „racionalni“. Ako svaka kultura konceptualno mapira i uređuje svet na sopstveni način, potrebno je učiniti samo jedan korak da bi se ustvrdilo (v. npr. Franklin 1995) da je i zapadna kultura tek jedna kultura među mnogim kulturama, a da je naučna kultura jedan deo te kulture ili, kako je kritički stav zgodno sažeto iskazan – da je svekolika nauka etnonauka (Spiro 1986, 345).¹²⁴

Ono što najviše brine branioce nauke jeste *preispitivanje opravdanosti uporišta i kriterijuma na osnovu kojih se utvrđuje tačnost/netačnost iskaza i mogućnost da se ta uporišta i ti kriterijumi ne mogu sa sigurnošću utvrditi izvan pojedinačnih kultura (uključujući i nauke-kao-kulture)*. Ono što je osnovna razlika u odnosu na tradicionalnu antropologiju pre eksternalističkog zaokreta jeste to što su, umesto pripadnika dalekih i egzotičnih zajednica, predmet proučavanja postali sâmi naučnici. Dakle, „branioce 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). Činjenica da je nauka proizvod određene (zapadne) kulturne tradicije logički ne isključuje prosvetiteljsku mogućnost da nauka može istovremeno biti i proizvod određene kulturne tradicije i sredstvo sticanja objektivnog, transkulturnog znanja (Lett 1991, 315–316).

„Branioce nauke“, dakle, brine relativizam u kontekstu opravdanja, koji izjednačava kulturni relativizam sa epistemo-

loškim i moralnim relativizmom, ukidajući univerzalnost ljudske prirode i ljudskog razuma (cf. Gerc 1984). Iz perspektive branilaca nauke koji nastoje da odbrane nasleđe prosvetiteljstva, relativizam vodi noćnoj mori sa zastrašujućim posledicama (Fox 1996, 339): u antiepistemologiju, konstruktivizam, subjektivism i nominalizam (Gellner 1992, 45). Kako sažima Džarvi, relativizam nas (Jarvie 1983, 45; cf. Gellner 1992):

ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti razoružava, dehumanizuje i čini nesposobnima da stupamo u komunikativnu interakciju; tj. onesposobljava nas da kritikujemo kroskulturno, krossupkulturno, krosindividualno; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostora za kritiku. Drugim rečima, iza relativizma vreba nihilizam.¹²⁵

Iako se rasprava vodi na terenu metodologije, ono što braniocima nauke najviše brine u velikoj meri *ne* pripada, dakle, sferi metodologije: brine ih relativizam u društvenom životu. Stoga, nije neočekivano što i sami 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). U pitanju je njihov nemetodološki cilj.

Kako, posle svega izloženog, razumeti status kulturnog relativizma? Kulturni relativizam je 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 toga da je postao opasnost po eksplanatornost, naučni status, naučni autoritet, društveni kredibilitet i društvenu odgovornost discipline, opasnost koja pretila da svet deli i zatvara u holistički shvaćene, skućene, izolovane monade.

Međutim, Gerc se trudio da kulturnom relativizmu u antropologiji povрати poljuljani ugled, nastojeći da objasni da on nema nikakve veze sa društvenim implikacijama koje *navodno* iz njega proističu (Gerc 2007[1984]; cf. Milenković 2010, 40).

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 društvenoj sferi, da li ćemo ga i kako upotrebiti, pitanje je koje sa stanovišta ove monografije pripada nekoj drugoj fioci.

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 – naložene naučnim autoritetom, što za sobom povlači ozbiljne probleme verifikacije, ugrožava objektivni status antropološkog znanja i predstavlja noćnu moru za svaku disciplinu koja teži da bude nauka (Geertz 1973, 16, 24).¹²⁶ Ovo, što jedni vide kao manu, Gerc je pak shvatao kao prednost antropologije, što je, gotovo fajerabendovski, činio i Konklin (Conkling 1975, 247–248): budući da postoji nebrojeno mnogo interpretacija istog događaja, upravo ta subjektivna komponenta koja se smatra pretnjom po objektivnost jeste antropološki rudnik – što je više „predrasuda“, to više otkrivamo o složenosti i bogatstvu društvene stvarnosti.

Dakle, iz te je perspektive sasvim irelevantno da li je nešto što informanti misle „zaista“ i istinito, da li je verno nezavisnoj stvarnosti; 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 ta verovanja imaju u životu date zajednice, te kakve stvarne posledice ta verovanja proizvode. Ova su pitanja postala 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 (one koja 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, onda 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, iza kojeg se skriva sociopolitičko i etičko pitanje rešavanja društvenih problema i/ili sukoba.*

Poslužimo se Patnamovom opaskom da „savremeni um voli uspeh koji se može demonstrirati“ (Putnam 1981, 179). Pitanje „istine“ ili „stvarnosti“ postaje relevantno onda kad se antropologija čita isključivo kroz prizmu primenjene nauke, tj. onda kad se ocenjuje samo iz perspektive njene praktične upotrebljivosti, ili kad se od nje očekuje da predvidi budućnost društvenog života, ili da 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 od svih kulturno generisanih tvrdnji „zaista stvarno“, šta je „objektivno tako“, šta je „istinito“ ili „racionalno“, ne bi li onda to „zaista“ bilo upotrebljeno u svrhe kreiranja društvene politike ili rešavanja kulturno generisanih sukoba. A takvo bi rešenje, razume se, bilo „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 potpuno odvojeni od društveno-političkih i etičkih pitanja, niti da je moguće biti potpuno vrednosno nezainteresovan naučnik (ako se objektivnost shvati na taj način i ako se tako ustrojena objektivnost shvati kao osnovno svojstvo nauke – čijem normiranju i služi refleksivnost), ovde nije reč o normativnom krojenju društvene politike, nego o pokušaju *razumevanja* toga šta, i zašto, neko misli da je „stvarno“, „istinito“, „racionalno“, pa i „dobro“ ili „pravedno“. Iz tog *razumevanja* ne proizlazi da pomenuta „stvarna“, „istinita“, „racionalna“, „dobra“ ili „pravedna“ verovanja i prakse treba i sami da usvojimo u svom životu (cf. Hanson 1979; Feyerabend 1987). Kako ističe Fajnberg, antropolozi nastoje da otkriju (Feinberg 2007, 782):

kako stvarni ljudi vode svoje živote, kako uče svoje obrasce mišljenja i kako razumeju principe koji upravljaju društvenim delanjem. Mi uglavnom ne tragamo za krajnjom istinom, nego nastojimo da razumemo svetove koje nastanjuju ljudska bića, čije kulture mogu biti potpuno drugačije od naše. Kul-

turni 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 kakvo je njihovo verovanje o tome kako je svet ustrojen. Sa svojim se informantima ne moramo složiti, niti se moramo uzdržavati od suda o njihovoj moralnosti. Ali naš posao u *svojevstvu (društvenih)* naučnika nije da donosimo takve sudove; naprotiv, posao nam je da pokušamo da razumemo njihovo razumevanje. U tom smislu, za antropologe kulturni relativizam podrazumeva vid objektivnosti, u pokušaju da što bolje objektivno razumeju tuđu subjektivnost.

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 refleksivno podsećajući da ono što verujemo da usvajamo možda neće imati ni iste funkcije, ni značenja, ni implikacije u jednom drugom – našem – kontekstu.

U tom smislu, kao što je nastojao da pokaže Gerc (Geertz 2007[1984], 66–67), niko tu ne tvrdi da „sve može da prođe“, niti da bi „džinovski antropološki cirkus koji razuzdano (drži) otvorene sve svoje šatore [mogao] da dovede do toga da nemamo da kažemo ništa više osim da su negde drugde stvari drugačije i da je kultura takva kakva jeste“. Iz Gercove perspektive (ibid., 63), „prizor gomile predavača antropologije koji jurcaju naokolo u kosmopolitskom stanju uma koje podrazumeva da nemaju nikakav stav o tome šta jeste, a šta nije istina, ili šta je dobro ili lepo, uglavnom [...] mi izgleda kao fantazija“. Iz te perspektive, opasnost ne leži ni u moralnom, ni u kognitivnom relativizmu (ibid. 61; kurziv N.K.):

Sklonost ka relativizmu ili, preciznije rečeno, sklonost ka relativizmu koju antropologija tako često budi kod onih koji imaju dosta posla s njenom građom, u takvoj se oblasti na neki način podrazumeva [...] Ne može čovek suviše dugo da čita o matrilinearnosti kod Najara, žrtvovanju kod Asteka, glagolu kod Hopija ili zavijucima prelaza od hominida, a da ne počne da barem razmatra mogućnost, da [...] citiram Montenja, da „svaki čovek naziva varvarizmom sve ono što nije njegov sopstveni običaj... jer ne posedujemo nikakav drugi kriterijum

razuma od primera i ideja o mišljenju i običajima one zemlje u kojoj živimo. [...] Takav stav, koliko god problematičan i koliko god delikatnije iskazan, verovatno neće potpuno nestati, osim ako se to ne desi i s antropologijom. Upravo na ovu činjenicu, postepeno otkrivanu kako je naš poduhvat napredovao a naša otkrića postajala posrednija, reagovali su i relativisti i antirelativisti, u skladu sa svojim senzibilitetom. Uvidanje da vesti iz nekog drugog sveta o braku duhova, ritualnom uništavanju imovine, inicijacijskom felaciju, prinošenju žrtava kralju [...] i nonšalantnom seksu među adolescentima prirodno usmeravaju um ka pogledu na stvari po principu „druge zverke, druga pravila ponašanja”, dovelo je do argumenata, besnih, očajnih i povremeno radosnih, stvorenih u nameri da nas ubede bilo da se odupremo toj težnji u ime razuma, ili da je prihvatimo iz istih razloga. *Ono što izgleda kao rasprava o širim implikacijama antropoloških istraživanja jeste, zapravo, rasprava o tome kako da se s njima živi.*

Pre će, dakle, biti da „opasnost“ leži u „antirelativističkoj“ skučenosti koja nastaje kao posledica robovanja jednom konceptualnom okviru ili pogledu na svet. Da ponovimo misao koju smatramo ključnom – „ono što izgleda kao rasprava o širim implikacijama antropoloških istraživanja, jeste, zapravo, rasprava o tome *kako da se s njima živi*“.

NAPOMENE

- 1 Ova „kriza“ se u najoštrijem vidu ispoljila u američkoj antropologiji.
- 2 Ili, ko nije sklon korišćenju reči „konstrukt“, tvrdnju da su problemi „teorijski konstruisani“ može mirne duše zameniti semantički ekvivalentnom tvrdnjom da su problemi „teorijski uobličeni ili formulisani“. Još pojednostavljenije, može se tvrditi da problemi ne postoje izvan određene teorije ili „problemske situacije“ koja određuje da li je neki problem uopšte problem i da li je dovoljno relevantan da bi bio vredan društvene/naučne/disciplinarne pažnje.
- 3 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).
- 4 Kako primećuje Kovačević (2006, 30) govoreći o srpskoj entologiji: „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.“
- 5 Autor je u ovoj monografiji odabrao da težište stavi na izvore iz kojih su potekle rasprave o eksplanatornom kapacitetu antropologije, a da njihove tokove i ishode predstavi i analizira u nešto grubljim potezima. Pošto bi iscrpnije predstavljanje i analiza tokova i ishoda tih rasprava prevazilazili uobičajeni obim jedne naučne monografije, oni će biti podrobnije obrađeni u dve monografije koje su u pripremi. Kako je analiza koja će u njima biti predočena sasvim tesno prepletana s analizom predstavljenom u ovoj monografiji, nužno je ovde naznačiti njihove konture. Da bi se u narednim napomenama izbegla nepotrebna ponavljanja, kad bude neophodno naglasiti da će o konkretnoj temi biti reči u monografijama u pripremi, čitalac će biti upućen na dole naznačene tačke ove napomene.

(1) Prva monografija pod radnim naslovom „Objašnjenje u antropologiji: polemike“ ima za cilj da podrobnije odgovori na pitanje kako problemi i nedoumice, čiji je izvor osvetljen u ovoj monografiji, izgledaju kad se kontekstualizuju u antropologiji i manifestuju kao polemike o objašnjenju. Podrobno će biti prikazano nekoliko slučajeva koji se smatraju veoma ilustrativnim za odgovor na to pitanje.

Slučaj kognitivne antropologije.

Pokazaće se:

1.1.a. kako je kognitivna antropologija pojam kulture rekonceptualizovala kao skup klasifikacija/pravila zajedničkih nekoj zajednici i za nju osobenih;

1.1.b. kako je model jezika usvojen kao metodološki model i kako je, kao jemstvo naučnosti (objektivnosti), viđen emski pristup;

1.1.c. pretenzije kognitivne antropologije na to da formalizuje i operacionalizuje antropološki metod, tj. da formalizuje semantičko razumevanje u kontekstu otkrića i ostvari ideal postajanja Naukom;

1.1.d. da su kognitivni antropolozi prećutno usvojili Veberov zahtev da se interpretacije proveravaju metodom uzročnih korelacija i da su podložni optužbama koje su upućivane Veberu – upitno je da li je predviđanje moguće upotrebiti kao sredstvo za proveru validnosti objašnjenja;

1.1.e. da su kognitivni antropolozi, uprkos pretenzijama na naučni status i navodno formalnom metodu, završili u istim teorijskim, epistemološkim i metodološkim slepim ulicama kao i interpretativni antropolozi koji nikad nisu ni pretendovali na formalizaciju metoda koji bi im obezbedio naučnost;

1.1.f. kakvu su ulogu odigrale rasprave o validnosti etnografskih iskaza kognitivne antropologije, tj. kakvu su ulogu rasprave o „stvarnosti“ rezultata proizvedenih komponentnom analizom odigrale u raspravi o eksplanatornom kapacitetu antropologije;

1.1.g. kakvu su ulogu odigrala stanovišta kognitivne antropologije o tome da je kultura skup osobenih pravila onda kad je, na talasu eksternalističkog sagledavanja i kritike referentnih okvira proizvodnje etnografije, nauka sagledana kao kultura.

1.2. Slučaj rasprave između racionalista i relativista.

Pokazaće se:

2.2.a. na koji je način Vinč, dovodeći u pitanje Evans-Pričardove interpretacije fenomena vraćanja kod Azanda s pozicija vitgenštajnovske filozofije, pokrenuo „prvi talas“ rasprave o racionalnosti u kojoj su se sukobili racionalistički univerzalisti i racionalistički lokalisti, „prosvetiteljski apsolutisti“ i „relativistički funkcionalisti“;

2.2.b. kako je Poper, tragajući za odgovorom na Frajsovu/Minhauzenovu trilemu, usvojio vid „benignog dogmatizma“ – kritički racionalizam, smestivši „osnovne iskaze“ na kojima počiva nauka u konsenzus naučne zajednice i kakve je posledice taj konvencionalizam proizveo;

2.2.c. kako je Kunov eksternalistički opis naučne prakse proizveo „križu racionalnosti“ i doveo u sumnju status naučnog realizma;

2.2.d. kako je eksternalističko sagledavanje nauke kao kulture i naučnih pravila kao kulturnih pravila, već započeto u antropologiji zahvaljujući kognitivnoj antropologiji a dodatno ohrabreno „jezičkim zaokretom“, proizvelo „drugi talas“ rasprave o racionalnosti u kojoj su se sukobili internalisti i eksternalisti;

2.2.e. kako rasprava između racionalista i relativista reprodukuje raspravu između zastupnika „galilejevske“ i „aristotelovke“ tradicije, između „objašnjavača“ i „razumevača“, „etičara“ i „emičara“;

2.2.f. kako je jedno od ključnih pitanja u raspravi o racionalnosti, pitanje „otvorenih“ i „zatvorenih“ društava, tesno povezano s konceptualizacijom nosećeg antropološkog pojma – kulture;

2.2.g. kako je pitanje „otvorenih“ i „zatvorenih“ društava, povezano s konceptom kulture, prepleteno ne samo sa raspravom između metodoloških/metafizičkih holista i individualista već i sa pitanjem u kakvom društvu (želimo da) živimo;

2.3. Slučaj rasprave između realista ili antirealista.

Pokazaće se:

2.3.a. kako su rasprave o realizmu i antirealizmu u antropologiji povezane sa, u filozofiji nauke podjednako spornim, pitanjima u vezi sa istinom koju nauka teži da objasni ili kojoj teži da korespondira;

2.3.b. kako su prethodne rasprave u antropološkoj metodologiji povezane ne samo s pitanjem objektivnosti nego i s raspravama o konceptualizaciji kulture (da li kultura „postoji“ ili je ona analitički model koji stvara istraživač, da li je kultura eksplanans ili eksplanandum, da li su kulture nesamerljive);

2.3.c. kako su rasprave oko „stvarnosti“ rezultata proizvedenih komponentnom analizom, pod uticajem feminističke, postkolonijalne i postmoderne antropologije, počele da se čitaju kao pitanje pisanja, opisivanja i predstavljanja Drugih;

2.3.d. zašto se jedan usko filozofski, pa čak i metafizički, problem počeo čitati kao ključno pitanje u vezi sa eksplanatornim aparatom i društvenim ugledom antropologije.

(2) Druga monografija, pod radnim naslovom „Koncept kulture između prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva“ će, nadovezujući se na izvore polemika predstavljenih u monografiji koja je pred čitaocem, predložiti kako je koncept kulture iznederen u Boasovom radu poslužio ne samo kao uporište za kritiku evolucionizma i razizma već i kao sredstvo za obezbeđivanje društvene pozicije antropologiji kao holističkoj nauci. Međutim, Boas nikada nije razvio sistematsku teoriju kulture. Pitanje odnosa kulture i pojedinca i njihovog mesta u eksplanatornom okviru discipline ostalo je otvoreno. To je pitanje proizvelo trajnu polemiku među antropolozima.

Pokazaće se:

2.1. kako su polemike oko definisanja koncepta kulture, njenog ontološkog statusa i mesta u eksplanatornom aparatu discipline povezane s jednom od najdugotrajnijih i nasloženijih rasprava u društvenim naukama – raspravom između zastupnika metodološkog/metafizičkog holizma i individualizma;

2.2. zbog čega je posle Boasove smrti „nadorgansko“ poimanje kulture pobudilo žustru antropološku raspravu;

2.3. zbog čega je, posle Drugog svetskog rata, obnovljeno interesovanje za metafizički/ontološki individualizam i holizam i kako su sporovi iz-

među te dve pozicije povezani ne samo s antropološkom metodologijom već i sa raspravom o „otvorenim“ i „zatvorenim“ društvima i očuvanjem/odbranom prosvetiteljskih/kontraprosvetiteljskih vrednosti;

2.4. zbog čega se, nakon eksternalističkih sagledavanja nauke kao kulture, zastupnici univerzalno primenljive, kosmopolitske antropološke nauke, branioци transkulturne samerljivosti, pristalice modernosti, humanisti i liberali – onda kad napadaju ideju o kulturi kao eksplanansu – pozivaju na odbranu prosvetiteljstva od kontraprosvetiteljstva, idealizma ili hermeneutike;

2.5. kako u drugoj polovini XX veka scijentističke, poststrukturalne, feminističke, postmoderne i postkulturalne kritike na račun koncepta kulture reprodukuju rasprave koje su u američkoj antropologiji vođene dvadesetih godina između Krebera i Sapira, a u britanskoj četrdesetih godina između Malinovskog i Firta;

2.6. da su metafizički, sociopolitički i etički aspekt rasprave između individualista i holista u raspravama o objašnjenju u antropologiji nerazdvojni od metodoloških aspekata ove rasprave.

- 6 Na ovom mestu se autor slaže s Markusom i Fišerom (Marcus i Fischer 2003[1986], 24) koji pišu da se „U povijesti ideja uvijek [...] pojavi kružno kretanje, vraćanje na ranije istraživana pitanja s novih stajališta, na pitanja koja su zaboravljena ili privremeno riješena, a zatim preoblikovana u pokušajima ovladavanja neukrotivim suvremenim prijeporima. [...] Tu nije na delu puko ponavljanje, zbiva se akumulacija znanja kroz ponovno kreativno otkrivanje starijih i otpornijih pitanja kao reakcija na duboko proživljene trenutke nezadovoljstva stanjem u funkcioniranju jedne znanstvene discipline koja je usko povezana s uvidima u nevidene promjene u svijetu“.
- 7 Ili, kako je to primetio Džarvi (1984, 748): „Najpre, to što pravimo greške ne bi trebalo da nas obeshrabri. Drugo, tekuće debate ne vode napretku, one jesu napredak. Treće, zašto se plašiti delanja iako ne znamo šta radimo? Da objasnim. Prvo, to što ne znamo o čemu pričamo i 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 govor i rad seže dalje od onoga što antropolozi misle da govore i misle da rade. Ako mogu da ih navedem na to da to shvate, ili makar da shvate da je nešto takvo moguće, nekakav se dijalogički može zapodenuti.“
- 8 Više je nego očigledno da se, na tragu antropologije nauke i antropologije antropologije, ne proučavaju „tradicionalna verovanja Drugih“, „egzotičnih“ ili „primitivnih“, već verovanja samih antropologa.
- 9 To, naravno, ne znači da ovakva situacija predstavlja veći problem za antropologe nego za, na primer, fizičare.
- 10 Džarvi je najpre studirao socijalnu antropologiju na Londonskoj ekonomskoj školi (London School of Economics/LSE – univerzitetu na kojem su jedno vreme predavali Poper, Malinovski, a kasnije i Gelner), da bi potom prešao na doktorske studije filozofije. Bio je Poperov učenik

od 1955. godine, a od 1960. do 1961. i njegov asistent (Jarvie & Pralong 1999, 10). Kako navode Agasi i Koen (Aggassi & Cohen 1985b, xiii), Malinovski je u vreme dok je Džarvi studirao antropologiju bio neka vrsta kulturnog pretka, a Džarvi je, radeći doktorat iz filozofije pod Poperovim i Votkinsovim mentorstvom, bio pobunjenik koji nastoji da iz antropologije protera takvu vrstu obožavanja. Kako sam ističe (Jarvie 1985b, xvi), na zaokret ka filozofiji ga je pobudilo nezadovoljstvo *objašnjenjem* u socijalnoj antropologiji. Smatrao je da se *Popperova filozofija može iskoristiti kao sredstvo za rešavanje problema društvene misli*. Kao i Gelner, Džarvi je prihvatio opšti popperovski filozofsko-naučni okvir, služeći se njime u antropologiji kao oružjem *protiv* relativista, subjektivistata, interpretativista i socijalnih konstrukcionista.

- 11 Kako ističe Kuper (2005, 4–5), Gelner je bio član „uskog kruga Popperovih vernika“. Međutim, prema Popperu 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 sopstvenim poukama, zatvoreno društvo.“ Kako na istom mestu ilustruje Kuper, „Gelner je voleo da ponavlja staru LSE šalu da je Popperovo remek-delo *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* trebalo nazvati 'Otvoreno društvo, iz pera jednog od njegovih neprijatelja.'“ Bilo kako bilo, sam Gelner je sebe opisao kao „dobrog popperovca“, smatrajući da je Popper, uz Kvajna, najveći filozof toga vremena, a da je Popperovo *Otvoreno društvo*, uz Hajekov *Put u ropstvo*, jedna od dve ključne knjige liberalizma XX veka. Kuper zaključuje da je, poput Popera, „i Gelner 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 čitavog svog života poistovećeni su s bečkim prototipovima, 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 tokom čitave karijere. 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 s Klifordom Gercom, a kasnije s postmodernistima. Još jednom je sledio Popperov trag. U Vitgenštajnovoj senci u Beču dvadesetih godina XX veka, Popper je došao u Britaniju i shvatio da je Vitgenštajn posle rata postao miljenik engleskih filozofa“ (ibid. 7, 8; kurziv N.K.).
- 12 Spajro je psihološki antropolog i jedan od glavnih učesnika u raspravama koje se od polovine XX veka vrte oko pitanja kulturnog univerzalizma i kulturnog relativizma. Ono zbog čega Krupat (1998, 115) Spajrovu poziciju određuje kao „univerzalistički scijentizam“ jeste Spajrova neumorna odbrana univerzalnih procesa koji, sa Spajrovog gledišta, čine sastavni deo univerzalne ljudske prirode, kao i podjednako neumoran napad na

kulturni relativizam i njegove, po Spajrovom mišljenju, destruktivne posledice po eksplanatorni kapacitet i naučni status antropologije. Spajro je istrajno nastojao da pokaže da ne postoji jaz između univerzalnosti ljudske psihologije i antropološkog relativizma, smatrajući da iza kulturnih varijacija postoje zajedničke motivacione i kognitivne strukture na koje se možemo osloniti kao na univerzalno objašnjenje ljudskog delanja i kulturne dinamike (v. npr. Cassaniti 2013, 808–810).

- 13 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]. U ovom slučaju, pored očigledno društvenog lica rasprave o metodu, reč je o rehabilitaciji rasprave objašnjenje vs. razumevanje, koja potiče iz XIX veka i o kojoj će biti više reči u idućim poglavljima.
- 14 Ovde, naravno, nije reč o tradicionalnom antropološkom odlasku na „teren“ gde bi se etnografska građa prikupila „posmatranjem sa učestvovanjem“, već o terenu shvaćenom kao kabinetski istorijsko-teorijski rad, što ga ne čini ništa manje „stvarnim“, niti manje „terenom“ (cf. Jarvie 1967; Ivanović 2005).
- 15 Pitanju kako razni sistemi mišljenja i verovanja mogu parazitirati na odsustvu čvrstih kriterijuma razgraničenja nauke i nenauke (metafizike, pseudonauke) posvećena je posebna monografija, *Izmišljanje ufologije* (v. Kulenović 2013, cf. Kulenović 2012), u kojoj se težilo pokazivanju da kriterijumi demarkacije nisu isključivo polje interesovanja internalistički shvaćene filozofije nauke. Tu se, naime, demonstrira da polemike u vezi s demarkacijom nauke od nenauke, prisutne ne samo u filozofiji nauke već i u javnim polemikama o ufologiji, postaju bojno polje na kojem se vodi bitka oko toga ko će steći epistemološki kredibilitet i društveni autoritet da govori s pozicije nauke i na taj način svoje tvrdnje proglasi istinitim ili objektivnim.
- 16 Sažeto, racionalisti tvrde da postoje univerzalni standardi racionalnosti, da oni mogu biti nezavisni od konteksta njene proizvodnje, 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 sociokulturne okolnosti, te u tom smislu prevođenje, interpretacija i objašnjenje ne mogu biti potpuni i neproblematični. Racionalisti tvrde da bi nas prihvatanje postavki relativista dovelo u situaciju u kojoj bi racionalnost ili epistemologija antropologa bila korenito 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 istinitih iskaza i lažnog verovanja, konteksta otkrića i konteksta opravdanja; podrazumevajući da činjenice postoje nezavisno od subjekata, što omogućava opservacionu temelj koji dozvoljava neutralno i nezavisno razumevanje ili objašnjenje. Relativisti pak tvrde da je naučni metod samo jedan od bezbroj legitimnih sredstava za doseganje znanja, te je tako distinkcija između njegovog generisanja i verifikacije ili *ad hoc* ili *post hoc*. Opservacioni temelj je paradigmatički izgrađen, 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). Vid. nap. 5, posebno (1)2.2a–f, (1)2.3.b; (2)2.3 i (2)2.4.
- 17 Ili pak sa stvarnošću onakvom kakvu je poima zapadna metafizika, a na kojoj se utemeljuje i korespondencijalna teorija istine. Raspravi između realizma i antirealizma biće posvećeno posebno poglavlje naredne monografije. To će se poglavlje posebno usredsrediti na pitanje zašto se relativizam, u kontekstu otkrića viđen kao metodološko oruđe za normiranje istraživanja (i postizanje samerljivosti kultura i objektivnosti istraživanja), počeo smatrati pretnjom po naučni status discipline, budući da je reč o disciplini koja je tokom dobrog dela svoga postojanja 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, nego za to ko, u kom kontekstu i zašto u nešto veruje ili nešto tvrdi te kakva značenja, smisao, funkcije takva verovanja imaju. Istraživanjem usmerenim u ovom pravcu već se bavio Milenković (2013), koji tvrdi da se relativizam vidi kao pretnja naučnom statusu discipline pod uticajem antirealističkog pogleda na relativizam.
- 18 Jedan deo ovog poglavlja objavljen je kao članak pod naslovom „Da li je antropologija 'naučna' ili 'istorijska' disciplina? Pouke iz povesti rane američke antropologije“, v. Kulenović (2015).
- 19 Dakle, u drugoj polovini 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 Diltajevoj misli da „prirodu objašnjavamo, a psihički život razumevamo“ (prema: Roth 2003, 313; id Apel & Krois 1987).
- 20 Humboltov tekst „O zadacima pisa istorije“ postao je okosnica nemačke istorističke tradicije, koja se katkad naziva i „romantičarskom lingvističkom paradigmatom“ (Muller-Vollumer 2006, 13), a njegov hermeneutički

pristup istoriji našao je odjeka u radovima Rankea, Drozzena i Diltaja (pa i kasnije, u delu Hajdegera i Gadamera). Humbolt je, naime, smatrao da istoričar ne može usvojiti perspektivu fizičara koja pretpostavlja postojanje prirodnih zakona. Iako cilj istorijske nauke svakako može biti potraga za zakonima, smatrao je Humbolt, zakoni se ne mogu deduktivno ustanoviti po analogiji sa zakonima prirode budući da je istorija proizvod slučajnosti. Zato se zadatak istoričara sastoji se u tome da pruži potpun i objektivni opis događaja, ne podležeći iskušenju da pojave koje nastoji da opiše izvodi iz zakona i uzroka. I uzroci, svakako, mogu igrati važnu ulogu u istorijskim događajima, ali se, po Humboltovom mišljenju, ne može govoriti o mehaničkoj determinaciji: u istorijskim događajima važne su ideje, „psihološke snage“ i – podjednako važni, ako ne i važniji – iracionalni činioci poput osećanja, želja, sklonosti. Iako je opisivanje „onoga što se zaista dogodilo“ cilj historiografije, ono je tek početak istraživanja: „sirova građa“, a ne istorija sama. Krajnji cilj je razumevanje istorijskih činjenica koje čine deo celine prikupljenih podataka u njihovom vlastitom istorijskom kontekstu. Up. na analognim postavkama utemeljenu kritiku Hempelovog (Hempel 1942) modela buhvatnog zakona, tj. teorije objašnjenja supsumcijom, koju su izneli Vitgenštajnom inspirisani britanski filozof Piter Vinč (Winch 1970) i kanadski filozof istorije Vili-jem Drey (1987[1958]).

- 21 Ovakvo teleološko shvatanje istorije očigledno je, na primer, u delu Ogista Konta. Naime, jedna od osnovnih Kontovih preokupacija bila je reorganizacija francuskog društva posle Revolucije. Kont je tvrdio da društveni poredak mora biti uspostavljen na naučnim osnovama, a ne na teološkim spekulacijama. Kontov „zakon tri stupnja“ podrazumevao je da svako društvo prolazi kroz: (1) teološki stupanj, na kojem ljudi svet poimaju kroz zamišljene entitete i sisteme verovanja: božanstva, fetišizam, politeizam i monoteizam; (2) metafizički stupanj, na kojem ljudi misle putem apstrakcija (na primer, prava poedinaca), a objašnjenja temelje na apstraktnim entitetima ili silama; i najzad (3) pozitivni stupanj, na kojem se fiktivni i apstraktni entiteti zamenjuju prediktivnim zakonima ustanovljenim posmatranjem. Fizika je, na primer, dostigla „pozitivni“ stupanj jer je prestala je da postavlja pitanja kakvo je „šta 'uzrokuje' gravitaciju?“, tj. pitanja na koja ne možemo odgovoriti ako se ne oslanjamo na teologiju ili metafizičke entitete. Pozitivizam podrazumeva jasne, precizne i tačne ideje dobijene na osnovu posmatranja opažljivih fenomena i izvođenja njihovog odnosa. Iz te perspektive, budući da je nemoguće posmatrati mentalne operacije i da je nemoguće pronaći u nečijem umu ideju na osnovu koje će se ustanoviti odnosi u opažljivom svetu, Kont je iz nauke isključio psihologiju. Kont je smatrao da je Francuska revolucija bila trenutak krize, zahvaljujući kojoj je pozitivni stupanj konačno istisnuo metafizički. Uloga sociologije, prema njegovom mišljenju, bila je da ubrza napredak ka pozitivnom stupnju tako što bi pozitivizam proširila iz naučne sfere na sferu politike (v. Keck 2013, 135–138). Kont je uticao na Mila, međutim, Mil je psihologiju uključio u samu bazu društvenih

- nauka, smatrajući da zakoni psihologije treba da pruže eksplanatorni temelj ostalim društvenim naukama. Kontov „scijentistički uniformistički pozitivizam“ (Lewis 1998, 720) uticao je i na Edvarda Tajlora i njegov pristup nauci o kulturi utoliko što je Tajlor smatrao da su sličnosti koje se mogu uočiti tokom čitavog razvoja ka civilizaciji posledica istovetnog dejstva istovetnih principa.
- 22 Drozjen je verovao da ljudima ne upravlja nikakav prirodni zakon, već da bi ljudi *trebalo* da napreduju tokom istorije jer, u skladu s Božjim promislom, imaju *moralnu* obavezu da teže moralnom savršenstvu (mada tu obavezu mogu i da ne ispune) (Burger 1977, 170–171). O političkim, ideološkim, etičkim i teološkim temeljima Drozjenove metodologije, v. Mclean (1982).
- 23 Diltajeva gledišta nastaju kao reakcija na francuski i engleski pozitivizam i empirizam, a uperena su pre svega protiv Džona Stjuarta Mila i njegove tvrdnje da je isti 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 pravio razliku između prirodnih i društvenih nauka na osnovu predmeta proučavanja, ali je bio metodološki monista, tj. nije iz te razlike izvodio metodološki pluralizam. U svom pristupu je spajao metodološki individualizam i stanovište da postoje određeni „zakoni uma“ iz kojih je moguće dedukovati objašnjenja. S druge strane, Diltaj je smatrao da su ti navodni zakoni uma suviše neodređeni, vajakajući se: „Hipoteze, svuda samo hipoteze!“ (v. Feest 2007). Duhovnim naukama ili „proučavanju društva i istorije“ potrebno je dati nemetafizički „temelj“, ali, smatrao je Diltaj, taj temelj ne treba tražiti u eksplanatornoj psihologiji milovskog tipa pošto ona ne može da obuhvati svu složenost predmeta proučavanja „duhovnih nauka“. Mil je psihologiji priznao nezavisan status, učinivši je osnovom čitavog sistema moralnih nauka. Iako je i Diltaj smatrao da psihologija svakako jeste osnov svekolikih „duhovnih nauka“, ono čime nije bio zadovoljan jeste to što je Milov sistem moralnih nauka i dalje bio zasnovan na prirodnim naukama kao modelu (v. Makkeel 2010). Smatrao je da postoji razlika između eksplanatorne psihologije, koja se služi metodom prirodnih nauka, i deskriptivne ili analitičke psihologije života, koja čini uporište duhovnih nauka (*Geisteswissenschaften*) i služi se metodom razumevanja (*Verstehen*) koji je potpuno drugačiji od metoda prirodnih nauka (v. npr. Schmaus 2010; cf. Sekulić 2005, 323–330). Iako je verovao da je nužno otarasiti se metafizike i u prirodnim i u društvenim naukama, držao je da se to ne može učiniti na isti način u obema oblastima. Naime, *Naturwissenschaften* se služe pojmovima kao što su sila, materija, uzročnost itd. kao hipotetičkim konstrukcijama koje nam omogućavaju da objasnimo iskustva o spoljnom svetu, koji bi bez upotrebe tih pojmova bio besmislen. S druge strane, čovekov unutrašnji svet nije besmislen, te se stoga zadatak psihologije sastoji u tome da pruži istinite opise sadržaja svesti. Dok u prirodnim naukama možemo posmatrati isključivo istovremeno postojanje i sled određenih fenomena („spolja“), a uzročne veze uvoditi

na temelju hipoteza koje prevazilaze opseg raspoloživog iskustva, u društvenim naukama se veze proživljenih iskustava mogu neposredno proživeti („iznutra“), što uvođenje hipoteza čini nepotrebnim. Dakle, objekti proučavanja duhovnih nauka (jezik, običaji i sl.) jesu *dati*, a ne *izvedeni* putem hipoteza. Ono što iskustvu daje jedinstvo, prema njegovom mišljenju, jesu namere pojedinca. Utoliko je cilj Diltajevе interpretativne psihologije bio usmeren na analizu proživljenog iskustva razumevanjem celine konteksta nečijeg života jer pojedinca nije moguće razumeti ako se izgubi iz vida njegova situiranost u društvenom i istorijskom kontekstu. Analiza se temelji na razumevanju kako se nečije iskustvo intencionalno „povezuje“ u jedinstvenu celinu.

- 24 Valja naglasiti da ni u engleskom ni u srpskom jeziku nema semantički ekvivalentne reči. Zanimljivo je napomenuti i da je, gotovo paradoksalno, nemačka reč *Geistwissenschaften* po svoj prilici skovana u Šilovom prevodu Milove *Logike* kao prevod engleskog termina „moral science“ (moralna nauka). Diltaj je u „duhovne nauke“ uvrstio psihologiju, antropologiju, političku ekonomiju, istoriju, filologiju i estetiku, tj. sve one discipline koje se danas svrstavaju u „društvene“ i „humanističke nauke“.
- 25 Neokantovci (Vindelband, Rikert), pripadnici filozofske tradicije Badenske škole, razvili su teoriju istorijskog znanja ili epistemologiju kulturnih nauka, pokušavajući da prevaziđu kako Diltajev psihologizam tako i Drojzenov relativizam (v. npr. Appel 1984, 11–43; cf. Makkreel 2010, 253–272). Svoj metodološki program zasnovali su „vraćajući se na Kanta“, ali uvereni da je Kanta nužno prevazići kako bi ga bilo moguće razumeti (v. npr. Rickert 1986[1902]; cf. Beiser 2008). Budući da je svoja stanovišta o nauci zasnivao na njutnovskoj mehanicističkoj filozofiji za koju je bio čvrsto uveren da je istinita, Kant je istorijskoj nauci pripisivao inferioran kognitivni status (v. npr. Poper 2002[1963], 264–297). Polazeći od uverenja da se istorijska nauka bavi kontingentnim, partikularnim, jedinstvenim i neponovljivim fenomenima, te joj stoga nedostaju nužnost i opštost koje su smatrane jednim mogućim predmetom naučnog znanja, neokantovci su nastojali da istorističko stanovište 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 noumenalnom svetu, te su kao takve nezavisne od društveno-istorijskog konteksta koji pripada pojavnom svetu).

Nomotetske nauke, koje apstrahuju pojedinačno u težnji da pronađu univerzalne zakone, iz neokantovske perspektive se vide kao trijumf apstraktne misli nad percepcijom konkretne stvarnosti. Što su ti zakoni apstraktniji, to su eksplanatorniji, ali su istovremeno i sve ispražnjeniji od perceptivnog sadržaja. S druge strane, istorijske nauke zanima pojedinačan događaj, 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 se mogli dedukovati pojedinačni događaji. Iako se na prvi pogled možda može učiniti da nije tako, neokantovci su

držali da nije moguće ontološki utemeljiti razliku između nomotetskih i idiografskih nauka. Naime, razlika ne počiva u predmetu istraživanja, koji bi bio inherentan domenu prirode ili domenu istorije, već se tiče oblika znanja i tipova istraživanja. Na primer, biologija se može smatrati i nomotetskom disciplinom (onda kad proučava organizme, kao deo prirode kojim upravljaju opšti zakoni) i idiografskom disciplinom (onda kad proučava prirodnu istoriju, kao jedinstven proces u evolutivnoj istoriji). Reč je o međusobno isključivim načinima istraživanja, te otud neku pojavu nije moguće istovremeno proučavati i nomotetski i idiografski. Iz redova koji slede, postaće jasno kako će taj pristup naći svoje mesto u Boasovim metodološkim razmatranjima (v. Boas 1887).

Pošto, kažu neokantovci nadovezujući se na Kanta, postoji dualizam između noumenalnog i fenomenalnog sveta (noumenalni svet, ili stvarnost, po sebi je nesaznatljiv), znanje nije isto što i reprodukcija stvarnosti: s neokantovskog gledišta, koncepti, kao osnovni instrumenti znanja, preobražavaju ontološki bogatu i složenu stvarnost, redukujući je i pojednostavljujući zarad sistematičnosti i razumljivosti (što je, više nego očigledno, ideja koja će postati načelo strukturalizma u antropologiji i koja će dovesti do kritike njenog naučnog statusa onda kad se raspravlja o „stvarnosti“ na koju referiše ili koju nastoji da objasni strukturalna analiza, v. Thomas 1976). Međutim, prilikom tvorbe koncepata, uvek postoji određeno načelo selekcije koje filtrira one aspekte stvarnosti koji se smatraju relevantnim. Utoliko se napuštaju stanovišta epistemološkog realizma i korespondencijalna teorija istine. Relevantnost se temelji na određenim vrednostima, koje se percipiraju kao opšte i javne vrednosti neke kulture. Na ovom mestu nije nevažno naglasiti ni to da su neokantovci odbacili, kao nelegitimno, introspektivno, intuitivno i empatičko razumevanje – 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 iz njega izvedeni modeli ne prepoznaju i odbacuju kao nenaučno (v. McCarthy 1972, cf. Hempel 1942; Winch 1970; Geertz 1973; 2000). Dakle, razlika između prirodnih i društvenih nauka kod neokantovaca nije ontološka, već aksiološka: razlika proističe iz nespojivih viđenja teorijskih vrednosti koja za sobom povlače nepremostive razlike u percepciji stvarnosti.

- 26 Nije naodmet pomenuti relativno svež pokušaj oživljavanja boasovske antropologije. Dobar uvid u neoboasovsku antropologiju nude radovi saopšteni na konferenciji u Čikagu 1999, „The Pasts, Presents, and Futures of Boasian Anthropology“, a potom objavljeni 2004. godine u časopisu *American Anthropologist*.
- 27 Među mnogobrojnim Boasovim učenicima su Alfred Kreber, Robert Louvi, Edvard Sapir, Aleksandar Goldenvajzer, Pol Radin, Rut Benedikt, Margaret Mid, Melvil Herskovic.

- 28 Ne treba iz vida izgubiti ni širi modernistički trend koji će početkom XX veka početi da podriva optimizam Zapada. Kako navode Eriksen i Nilsen (Eriksen & Nielsen 2001, 36–37), Frojdova teorija nesvesnog je razgradila ideju slobodnog, racionalnog pojedinca, zamenivši ga iracionalnim bićem koje je uslovljeno nesvesnim željama i iracionalnim seksualnim impulsima. Ajnštajn je relativizovao fiziku, Džojs je napisao *Uliksa*. Modernizam u umetnosti je relativizovao pojmove istine, moralnosti i napretka. U sferi politike, anarhisti su proglasili smrt države, a feministkinje su započele borbu protiv ideje buržoaske porodice.
- 29 Iako ne možemo sa sigurnošću tvrditi da je Boas zaista i čitao Vilhelma fon Humbolta, kao pruski ministar obrazovanja, osnivač Univerziteta u Berlinu i naučnik, Humbolt Stariji je imao ogroman uticaj na brojne discipline u XIX veku (v. Bunzl 1996), te u prilog pretpostavci da ga jeste čitao svakako ide to što Boas baš Humbolta navodi kao predstavnika pristupa koji je nazvao „kosmografski“ (tj. istorijski) (v. dalje u tekstu).
- 30 Sam Boas je pisao: „Pozadina moga razmišljanja jeste nemački dom u kojem su ideali revolucije iz 1848. bili noseća snaga“ (prema: McGowan 2014, 559).
- 31 Kant je, kao mislilac kod kojeg se iskristalisala teza o postojanju apriornih okvira opažanja i mišljenja zahvaljujući kojima ljudi organizuju sopstvene predstave o svetu, smatrao da je apriorno znanje transcendentarno i da prethodi aposteriornom, iskustvenom znanju, čineći ga mogućim. Kako navodi Buhovski (Buchowski 1994, 363–343), mada se Kantu, među ostalima, može zahvaliti na tome što je postavio filozofski temelj savremenom svetu, on „nije bio kadar da objasni zašto, uprkos generičkim obeležjima zajedničkim ljudskom umu, postoji toliko različitih sistema verovanja. [...] Kako bi razrešila taj problem, sociologija je pružila ruku spasa. Emil Dirkem je tvrdio da konceptualna prinuda ne počiva u pojedinačnom umu, već da je u nas usađuje društvo, mahom kroz ritual.“ Naime, Dirkem u *Elementarnim oblicima religijskog života* (1982[1912], 10–11), tvrdi da: „U korenu svih naših sudova postoji izvestan broj osnovnih pojmova koji vladaju svekolikim našim intelektualnim životom; to su pojmovi koje filozofi, posle Aristotela, nazivaju kategorijama razuma: vreme, prostor, rod, broj uzrok, supstancija, ličnost, itd. [...] Oni su kao čvrsti okviri koji obuhvataju mišljenje; čini se da ih se ono ne može osloboditi a da se ne razori jer izgleda da ne možemo misliti predmete koji ne bi bili u vremenu ili prostoru, koji ne bi bili brojivi, itd.“ Međutim, nastavlja Dirkem (ibid., 13–14; kurziv N.K.), „méne kroz koje je u toku istorije prolazilo pravilo što, izgleda, vlada našom današnjom logikom, dokazuju da ono, daleko od toga da je jednom zauvek zapisano u mentalnoj konstituciji čovekovo, bar delimično zavisi od *istorijskih, prema tome, društvenih činilaca*. [...] Kada se ova hipoteza prihvati [Dirkem se u napomeni poziva na Vindelbanda; prim. N. K.], problem saznanja postavlja se u novom obliku.“ Dirkem ističe manjkavost dvaju shvatanja koja se „vekovima sukobljavaju“. Naime, aprirorizam, piše Dirkem, ne može da objasni ni poreklo, ni kulturnu promenljivost kategori-

ja: „Aprioristi su racionalisti; veruju da svet sadrži jednu logičku stranu koju um vanredno izražava. Ali im je zato potrebo da duhu pripišu izvjesnu moć da prevaziđe iskustvo i pridoda nešto onome što mu je neposredno dato; međutim, ovu čudesnu moć oni niti objašnjavaju niti dokažu. Jer, reći jedino da je inherentna prirodni ljudskog razuma, ne znači i objasniti je. [...] Štaviše, kategorije ljudske misli nikad nisu fiksirane u nekom konačnom obliku već se neprestano stvaraju, rastvaraju i ponovo stvaraju; *menjaju se shodno mestima i vremenima*.“ S druge strane, empirizam ne može da objasni univerzalnost i nužnost ovih kategorija jer „svoditi [...] um na iskustvo znači ukloniti um jer to znači univerzalnost i nužnost koje ga odlikuju svesti na puke privide“ (ibid., 14–15; 19–20 kurziv N.K.). Ukratko, Dirkem iznosi tezu da *sociološka* teorija kategorija, koja kategorije poistovećuje s kolektivnim predstavama, tj. kategorijama koje odražavaju ustrojstvo samog društva, može premostiti manjkavosti empirizma i apriorizma: sociološka teorija kategorija bi bila kadra da objasni kako istorijsku i društvenu promenljivost kategorija tako i njihovu nužnost. Kategorije su, tvrdi Dirkem, nužne za društveni život. Kako bi se društvo – shvaćeno kao entitet *sui generis* – održalo, ono mora te kategorije nametnuti pojedinačnom umu, i to prinudom – zahvaljujući svom autoritetu (ibid., 16–20). Dakle, tamo gde je Kant video *univerzalne* apriorne kategorije razuma, Dirkem je video *društvene, kulturne*, istorijski promenljive kategorije koje prethode iskustvu bilo kog pojedinačnog pripadnika društva. Time je, uz Boasa, postavio temelj antropološkom proučavanju kulturne promenljivosti kategorija, koje će istaknuto mesto naći pre svega u Sapir-Vorfovom lingvističkom determinizmu i u kognitivnoj antropologiji. Vid. nap. 5, posebno (1)1.1.a–d.

- 32 Za razmatranje sličnosti i razlika između Kantovog transcendentnog idealizma i levistrosovskog strukturalizma, v. Vuković (2009); za razmatranje sličnosti i razlika između Levi-Strosovog strukturalizma i Gercovog kulturalizma, v. Gorunović (2009).
- 33 Kako navodi Bulhof (1976, 24–27), iako poznat pre svega po svojoj odbrani autonomije istorije od metodologije prirodnih nauka, Diltaj je, u široj genealogiji ideja, razvio shvatanje kulture slično onome koje će biti korišćeno u kulturnoj antropologiji XX veka. Naime, moguće je, s jedne strane, da je Boas – dok je još bio u Nemačkoj, gde je posećivao Diltajeva predavanja na Berlinskom univerzitetu – čitao *Uvod u duhovne nauke* i bio pod uticajem Diltajeve koncepcije kulturnih sistema. S druge strane, budući da je istorijska razdoblja shvatao isto onako kako će kultura kasnije biti shvatana u okviru funkcionalizma – kao funkcionalno integrisana celina koja teži ispunjenju nekog cilja, što ishodi konsenzusno prihvaćenim normama i obrascima života – Diltaj se može smatrati i prethodnikom funkcionalizma u antropologiji. Najzad, budući da je Diltaj video kulturno okruženje u kom pojedinac živi kao slično jeziku – kultura je medijum koji omogućava međusobnu komunikaciju njenih nosilaca, dok pojedinac enkulturacijom uči pravila jezika, ali ostaje nesvestan pozadinskih pravila koja upravljaju jezikom – na njegovo učenje

se (uz neosporne uticaje lingvistike) može gledati i kao na anticipaciju strukturalizma levistrosovskog tipa.

- 34 Ideja o kulturi kao skupu klasifikacija zajedničkom nekoj zajednici biće ugrađena u samu srž kognitivne antropologije (v. Žikić 2008; 2009). Vid. nap. 5 pod (1)1.1.a. i (1)1.1.g. Milenković (2010, 5–73) analizira kako je prvi talas relativizma – proistekao iz boasovskog nasleđa, a motivisan plemenitom zabrinutošću zbog ideoloških temelja na kojima je evolucionizam počivao i koje je reprodukovao – prešao put od „sredstva za postizanje samerljivosti i legitimne tehnike u laboratorijskoj nauci“ do toga da je „dobio upravo suprotnu funkciju – postao je temelj kritike naučnog statusa antropologije“ (ibid., 43; cf. 2013). Naime, drugi talas relativizma – čiji se razvoj može pratiti duž linije Sapir-Vorfova hipoteza → kognitivna antropologija → interpretativna antropologija → kritička antropologija → postmodernizam → postkulturalna antropologija, u konjunkciji s postepenom globalizacijom etičkih normi te političkim raspravama o dekolonizaciji, ljudskim i manjinskim pravima i emancipacijom žena — ishodio je time što su epistemološka/metodološka pitanja o tome kako razumeti Druge rekontekstualizovana kao moralno pitanje kako Drugog opisati ili predstaviti na moralno ispravan način. U tom smislu, Milenković iznosi tezu da su i kognitivna antropologija i Sapir-Vorfova hipoteza u sebi već nosile klicu koja će nići tek onda kad se metodologija bude počela čitati u političkom ključu, tj. od šezdesetih godina XX veka kad, u eksternalističkom sagledavanju i kritici referentnih okvira proizvodnje etnografije, politika znanja, etika etnografskog rada i istorija antropoloških teorija i metoda postaju nerazdvojne.
- 35 S gledišta autora ove monografije, „tenziju“ o kojoj je reč nije ni moguće ni potrebno razrešavati jer se ona, ako nam je dopušteno da se našalimo, otprilike svodi na pitanje „koga više voliš, mamu ili tatu?“ Odgovor na dato pitanje zavisi od cilja istraživanja, a cilj istraživanja nije nešto što se može odrediti na osnovu atemporalnih i iz konteksta istraživanja izmeštenih metodoloških sredstava. Preciznije rečeno – moguće je, ali je i u saznanju i u društvenom smislu pogubno.
- 36 Nije nevažno napomenuti i to da su prve profesionalne antropologe u Sjedinjenim Američkim Državama upošljavali država, Nacionalni muzej i Etnološki biro. Od Prvog svetskog rata, disciplina se „seli“ u muzeje i na univerzitete. Posledica te preraspodele intelektualne moći bilo je to što su antropolozi na univerzitetima upravljali i reprodukcijom i licenciranjem discipline. Do 1932. godine, doktorsko zvanje u oblasti antropologije steklo je 70 muškaraca i 20 žena, od kojih gotovo dve trećine na Kolumbiji i Harvardu. Boas je zaslužan za školovanje mnogobrojnih pripadnika stigmatizovanih grupa, istočnoevropskih Jevreja, žena i Indijanaca. U pitanju su, dakle, bili antropolozi koji su pripadali onim društvenim kategorijama koje su dotad činile objekat proučavanja. Postavši antropolozi, istovremeno su postali i subjekat proučavanja, što im je obezbedilo akademski autoritet da kritikuju dominantnu klasnu strukturu i uvrežene prakse američkog društva (v. Patterson 2001, 64–66).

- 37 Kako je napomenuo Robert Louvi (Lowie 1956, 1004; 1008; cf. Lewis 2001a), vera u kulturni razvoj je nezavisna od Darwinove teorije evolucije. Pre bi se moglo reći da ono što su evolucionisti u antropologiji baštinili jeste Darwinovo stanovište da se razvoj može posmatrati kao „progres“ ako pod tim podrazumevamo razvoj od jednostavnijih ka složenijim oblicima. Francuski enciklopedisti XVIII veka su smatrali da se raniji periodi mogu poimati kao „viši“ ili „niži“ u odnosu na to koliko su blizu ili daleko od tekućeg doba. Upravo to stanovište baštine evolucionistički orijentisani antropolozi. Na primer, skučenost Morganovog načina mišljenja jasno se ogleda u njegovim putopisima o Evropi: Italijane uopšte vidi kao „ispod svakog nivoa drugih naroda koje smatramo civilizovanim“, Italijane s juga zemlje kao „potpuno beskorisne“, dok su, s druge strane, Sjedinjene Američke Države „blagoslovena zemlja“ čije su „ustanove bez premca“ a „ljudi najviše inteligencije“.
- 38 Kako ističe Milenković (2007b, 61–62), relativistička antropologija boasovskog tipa mogla je biti dodatno legitimizovana usvajanjem instrumentalizma/pragmatizma kakav je zastupao Džon Džui, koji je pritom mogao poslužiti kao sredstvo za odbacivanje distinkcija realizam/antirealizam, racionalizam/empirizam, determinizam/sloboda volje, vrednosti/činjenice, subjektivno/objektivno. Vid. nap. 5 pod (1)2.2.e–g, (1)2.3.a–d i (2).2.1–2.6. Međutim, po Milenkovićevom mišljenju, zasnivanje antropologije kao nove discipline iziskivalo je oslanjanje na tradicionalnu sliku nauke, te je boasovska antropologija kao kulturna kritika formirana upravo na tradicionalnim osnovama nauke (koja je zahtevala fiksirane teorije i izvesne interpretacije stvarnosti), u šta se pragmatistička filozofija jednostavno nije uklapala. U pitanju je tenzija koja disciplinu prati do danas.
- 39 Da je taj način mišljenja danas daleko od prevaziđenog, pokazala sam na drugom mestu na primeru proizvoda popularne kulture (v. Kulenović 2011).
- 40 Autor je uzeo slobodu da, jasnoće radi, neznatno izmeni navedeni odeljak preuzet iz domaćeg prevoda A. Spasića.
- 41 Ovo stanovište anticipira Gercovu (v. 2007[1984]) postavku da najveća pretnja čovečanstvu leži u provincijalizmu, tj. „antirelativističkoj“ usko-grudosti koja je posledica slepog robovanja jednom pogledu na svet, a ne, kako to, na primer, tvrde Džarvi (v. npr. Jarvie 1976; 1983; 2007), Spajro (Spiro 1986; 1996) ili Gelner (v. npr. Gellner 1992) – u relativizmu koji, ne ostavljajući prostor za međukulturnu komunikaciju i kritiku, strmoglavo vodi u ponor nihilizma. Sa Džarvijevog, Gelnerovog i Spajrovog gledišta, kulturni relativizam vodi u kognitivni i moralni relativizam: budući da je „sva nauka etnonauka“, poriče se mogućnost univerzalnih kategorija i vrednosti – ljudske prirode, moralnih vrednosti te objektivnog i univerzalnog znanja o svetu – nauke. S druge strane, Gerc tvrdi da relativizam onemogućava prosuđivanje, dok ga apsolutizam uklanja iz istorije: da bismo bili kadri široko da sudimo, potrebno je da budemo kadri da s podjednakom širinom i posmatramo i razumemo (cf. Gorunović 2011). Vid. nap. 5 pod (1)2.2.d–g, (1)2.3.b, (1)2.3.d; (2)2.3, (2)2.4. i (2)2.6.

- 42 Boas nikad nije razvio sistematsku teoriju kulture. To će biti poduhvat koji će, s jedne strane, na sebe preuzeti njegovi učenici ali i poduhvat koji će, s druge strane, proizvesti nebrojeno mnogo sporova među potonjim generacijama antropologa. O tome kako će oprečna poimanja kulture ispoljiti kroz spor između individualista i holista, vid. nap. 5 pod (2)2.1–2.6.
- 43 Na primer, Gelner (Gellner 2004, 114; 120–121) tvrdi da pre Prvog svetuskog rata nije postojala antropologija kao struka. Bilo je pojedinačnih antropologa koji su se bavili onim što ih je zanimalo, ali nije postojalo nešto što bi se moglo nazvati profesionalnom antropološkom zajednicom. Gelner vidi Malinovskog kao antropološkog „Viljema Osvajača“ koji je ustanovio čvrsto institucionalizovanu antropologiju i začeo kontinuiranu antropološku intelektualnu istoriju (barem kad je reč o evropskoj antropologiji). Malinovski je između dva svetska rata predavao na Londonskoj ekonomskoj školi, gde je stvorio retko homogenu i paradigmatički ujedinjenu disciplinu zvanu „britanska socijalna antropologija“. Kako ističe Gelner, antropologija je zahvaljujući Malinovskom stekla „nov oblik, novu vitalnost, novo osećanje svrhe i novog predvodnika“. Budući da su generacije antropologa naučene da misle da je savremena antropologija, u smislu metodološki zrele discipline, rođena s Malinovskim i zahvaljujući njegovom „posmatranju sa učestvovanjem“, postepeni razvitak metoda terenskog rada pre 1922. godine gotovo da je zaboravljen. Za solidan pregled razvoja tih metoda u razdoblju koje prethodi Malinovskom, v. Urry (1972).
- 44 Za razmatranje antropologije multikulturalizma kao produžetka rasprave o kulturi kontekstualizovane u socijalnu i političku teoriju, v. Milenković (2014). Milenković nudi analizu aktuelnih problema koji nastaju onda kad se antropološka teorija kulture – kojoj antropologija multikulturalizma može poslužiti kao empirijska provera i/ili primena u društvenoj stvarnosti – sučeli s političkom i pravnom teorijom te ukazuje na teorijsko-metodološke i etičke probleme koje su antropološka istraživanja multikulturalizma pokrenula u minulim decenijama.
- 45 Nije nevažno napomenuti da je 1968. godine, kad je objavljena Harisova knjiga *The Rise of Anthropological Theory* koja je Boasa sagledala u negativnom svetlu, izašla još jedna, Stokingova, *Race, Culture, and Evolution* u kojoj je Boas sagledan u sasvim drugačijem svetlu. Još otkako je to uočio Halovel (Hallowell 1965), i samo pisanje istorije antropologije sagledava se kao antropološki problem (cf. Jarvie 1989; Milenković 2010, 5–28; Bošković 2015). Dakle, iste su se godine pojavile dve uticajne interpretacije istorije antropologije koje su delile antropologe na dva „klana“ zavađena oko slike sopstvenih predaka (cf. Darnell 1977, 402–403). Stoga je zanimljivo, iz perspektive antropologije antropologije, u posebnom radu proučiti kako sami antropolozi homogenizuju i esencijalizuju svoju imaginarnu disciplinarnu zajednicu, koga vide kao svoje pretke, kako ih zamišljaju te šta nasleđuju „na osnovu grupa porekla“ ili „bračnih saveza“ (bilo to dobro ili loše).

- 46 Turner u navedenom tekstu zapravo tvrdi da opšti problem prevođenja statističkih pravilnosti u uzročne veze iziskuje isključivanje irelevantnih uzročnih veza te odbacivanje mogućnosti da su uočene korelacije proizvod nekih drugih uzroka, a ne onih za koje mislimo da leže u njihovoj osnovi. On tvrdi da je u društvenim naukama *znanje stečeno razumevanjem* preduslov za potencijalno isključivanje veza koje nisu uzročne.
- 47 Šezdesetih godina XX veka su u društvenim naukama ovakav tip „zakona“ često koristili i procesni arheolozi (često nazivani arheolozi reda i zakona ili laksativni arheolozi) koji su na osnovu pretpostavljenih „zakona“ išli tako daleko da su tvrdili da su u stanju da „predviđaju prošlost“. Ovi navodni zakoni, međutim, uglavnom nisu sezali dalje od opštih mesta poput onog da je „veličina bušmanskih naselja direktno proporcionalna broju kuća u njemu“ (v. Palavestra 2011, 165–215; cf. Salmon & Salmon 1979).
- 48 Što svakako ne sledi, budući da je u pitanju stanovište koje se zasniva na prevaziđenoj, verifikacionističkoj teoriji nauke. Valjalo bi još jednom istaći da se u društvenim naukama neretko priklanja pogrešnoj slici prirodnih nauka i među onima koji sebe vide kao „braniocce nauke“ i među onima koji „braniocce nauke“ prezirivo opisuju kao „pozitiviste“ i „scijentiste“ (v. Roscoe 1995). Na primer, i oni koji nauku brane od nenaučnika, metafizičara ili paranormalnih okultista tvrde da se u prilog nekoj tvrdnji, kako bi ona zavredela naučnu pažnju, moraju pružiti *dokazi* (v. npr. Lett 1991).
- 49 Poper se svakako zalagao za (metodološko) jedinstvo (empirijske) nauke, i to na osnovu 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 njihovoj objektivnosti). Takvo nekritičko podražavanje prirodnih nauka jeste fenomen koji je Poper, sledeći Fon Hajeka, nazvao „scijentizmom“. „Scijentizam“, kako ga Hajek shvata, podrazumeva „ropsku imitaciju metoda i jezika nauke“, a u Poperovoj terminologiji je označen kao „dogmatski naturalizam“ (v. Poper 2009[1957], poglavlja 14–17 i 27).
- 50 Ili, kako je povodom induktivističke teorije (prirodne) nauke primetio Toulmin (Toulmin 1977, 150–151): „Naučnik posmatranim činjenicama Prirode mora pristupiti kroz jednostavan, predrasuda lišen okvir uma, a te će činjenice govoriti u svoje ime. Postavi pitanje; izvedi eksperiment; 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, činjenica da ne možemo ni postaviti pitanje a da ne uzimamo zdravo za gotovo primenljivost koncepata kojima je ono uobličeno očigledno nije impresionirala [...] bez obzira na to da li su kanoni naučnog zaključivanja bili strogo podložni formalizaciji ili nisu, 'racionalnost' nauke se svakako sastojala u prepoznavanju i poštovanju tih kanona.“

- 51 Ovo stanovište su svakako uzimali u obzir i monisti. Čudno bi bilo da ga nije uzeo u obzir, na primer, Džarvi (cf. npr. Jarvie 1964), budući da je bio verni Poperov sledbenik. Pošto je bio verni Poperov sledbenik, kritika opservacionizma koja važi podjednako i za prirodne i za društvene nauke nije uticala na njegovo odstupanje od metodološkog monizma, o čemu će biti više reči u daljem tekstu monografije.
- 52 Iako se svakako može i tako pročitati, kao što to, na primer, čini Gerc koji je verovao da je etnografske nalaze veoma teško uklopiti u neku vrstu „opšte teorije kulture“.
- 53 Situacija u Britaniji je bila slična. Naime, kako dokumentuje Firt (Firth 1975, 9), tada su tamošnji antropolozi takođe prepoznali da priroda i pozicija posmatrača igraju važnu ulogu prilikom proučavanja društvenih fenomena. Cirkularna konstituisanost teorija i činjenica u to je vreme u Britaniji bila poznata kao „efekat posmatrača“. Firt, na primer, navodi podatak da je tridesetih godina jedan antropolog sugerisao da bi antropolozi uza svaki terenski izveštaj trebalo da prilože svoju biografiju, uključujući i koeficijent inteligencije. Međutim, Firt tvrdi da je problem „efekta posmatrača“ zanemaren u korist „zdravorazumskog“ pristupa, za šta su antropolozi platili cenu onda kad je „zdrav razum izašao iz mode“.
- 54 Još na prvoj godini studija, da bi dobili šesticu na ispitu iz Uvoda u antropologiju, studenti antropologije moraju da znaju da je jedan od osnovnih nedostataka evolucionizma to što pojave, procese, verovanja „istrže iz konteksta“ i tako istrgnute iz konteksta poredi, čime se gubi i značenje koji imaju u proučavanoj kulturi. Ili, kako je to živopisno formulisao Lowie (Lowie 1987[1917], 95), „velika većina takozvanih konvergencija nisu istinske, one su pre rezultat toga što se na jednu hrpu nabacuju različite činjenice kao posledica nepoznavanja njihove prave prirode, baš kao što će neuki um svrstati slepe miševе s pticama ili kitove s ribama“.
- 55 Problem (interpretacije, određivanja, omeđivanja) 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 neretko tvrdi – kontekst nekako volšebno sleće niotkud. Naime, Galison razmatra – u istoriji i filozofiji prirodnih nauka, od uspona eksternalističke filozofije nauke, već dobro poznati – „građanski rat“ između internalista i eksternalista tokom kojem je postajalo sve jasnije da „nije moguće nedvosmisleno razdvojiti 'interne (naučne) faktore' od 'eksternih (nenaučnih) faktora'“ (Galison 2008, 111–112, 120). 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*, na čiju se nedovoljno određenu strukturu i sadržaj „uvek poziva ali se oni nikad ne objašnjavaju“. U ovom i sledećem poglavlju biće više reči o tome da se kritike pluralističkih pristupa, koje su pročitane kao žestoki spor oko naučnog statusa i eksplanatornog statusa antropologije, zasnivaju upravo

- na kritici onoga što je karakteristično i za prirodne nauke: kritici nemogućnosti da se nedvosmisleno odredi šta je to kontekst, otkud kontekst (ili, otkud kultura) i šta čini njegov sadržaj. Dakle, problem konteksta nije problem karakterističan ni isključivo za antropologiju, ni za hermeneutičku antropologiju koja se iz perspektive „branilaca nauke“ smatra vrhuncom (ili uvodom u vrhunac) intelektualne degradacije i društvene neodgovornosti discipline. Tvrdeći da je pitanje konteksta nešto što, još od Kantovog vremena, nismo uspeli ni da rešimo ni da izbegnemo, Galison postavlja retoričko pitanje: „Šta je to kontekst i kako kontekstualno objašnjenje radi posao?“ (ibid.). „Problem konteksta“ nerazlučivo je povezan s raspravom između holista i individualista, vid. nap. 5 pod (1)1.1.g, (1)2.2.d–g, a posebno (2)2.1–2.6.
- 56 Imaginacija, zamišljanje i domišljanje uvek je interesantna tema za antropološku metodologiju. *Zamišljanje* se u kontekstu o kome je ovde reč odnosi pre svega na svođenje razumevanja na *empatičko* pod (neo) pozitivističkim uticajem. Redukovano na empatičko, razumevanje se, u najboljem slučaju, dopušta kao heurističko sredstvo u kontekstu otkrića. Međutim, tako shvaćenom razumevanju osporava se validnost i kao sredstvu za normiranje istraživanja i kao metodološkom sredstvu za proveru/opovrgavanje istraživačkih rezultata u kontekstu opravdanja. Drugi deo zbrke se pak odnosi na mahom nerešeno pitanje eksplanatornog statusa i odnosa teleoloških i uzročnih objašnjenja.
- 57 Zbornici *Racionalnost i Racionalnost i relativizam*, koji su priredili Hollis i Luks (Hollis & Lukes 1982), jesu zbornici najvažnijih radova autora koji su uključeni u raspravu o racionalnosti, vid. nap. 5 pod (1)2.2.
- 58 Pridev „logički“ upućuje na to da ovako obnovljen pozitivizam stiče potporu u formalnoj logici.
- 59 U Hempelovom modelu, eksplanandum je opis pojave koju treba objasniti, a eksplanans je sačinjen od opisa početnih uslova i zakona. Ako nudimo objašnjenje zašto je tokom noći pukao hladnjak u kolima, potražićemo antecedente: rezervoar je bio napunjen vodom do kraja, poklopac je bio čvrsto zatvoren, antifriz nismo nasuli, a spoljna temperatura je tokom noći pala ispod nule. Pucanje hladnjaka se objašnjava pozivanjem na zakon fizike koji kaže da se zapremina vode povećava kad se voda zamrzava. Kao što smo ovu pojavu retroaktivno objasnili, s istom sigurnošću bismo je mogli i predvideti, što je poznato kao „teza o simetriji“ (v. von Wright 1975[1971], 66). Iako se na prvi pogled možda ne čini da je tako, objašnjenje i predviđanje se, međutim, 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 zbija, dok je u slučaju predviđanja scenario obrnut – početni uslovi su dati, a posledice koje se još nisu dogodile tek treba utvrditi istraživanjem. Logička struktura predviđanja je ista kao logička struktura objašnjenja (Hempel 1942, 35–39), pri čemu svako naučno objašnjenje, da bi bilo potpuno, mora istovreme-

no 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. Osim toga što je tautološka (prirodna selekcija je preživljavanje najsposobnijih, a najsposobniji su oni koji preživljavaju), ona ima samo ograničenu moć predviđanja (*ako 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 predvideti 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 s vremenom menjaju. Ona u najboljem slučaju može predvideti evoluciju vrste u „povoljnim uslovima“, međutim, skoro je nemoguće opisati kakvi će to povoljni uslovi biti (v. Poper 1991[1976], 214–229). Kako se podsmehuo Tulmin (Toulmin 1977, 152), pozitivistička opterećenost predviđanjem, koje se smatra osnovnim dokazom u prilog određivanju nekog znanja kao „naučnog“ (a nauštrb objašnjenja), postaje karikaturna ako se primeni na stvarnu naučnu praksu pošto se ne može „reći da je svako predviđanje naučno – inače bi prodavci dojava o konjskim trkama bili naučnici“. Pritom ni „sva nauka nije prediktivna, inače evolucionari biolozi ne bi bili naučnici“. Zanimljivo je napomenuti i da je, u raspravi sa Skrivenom, Hempel – uporno nastojeći da odbrani legitimnost svog modela objašnjenja – bio spreman da ustvrdi da teorija evolucije zapravo ništa ni ne može da „objasni“.

- 60 Kako je to zgodno sumirao 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 (afroamerički, feministički, queer i nativistički), raslojavanje dominantnih pogleda na svet popularizacijom potkulturnih 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 'intrinzičnog' imperijalizma, rasizma i androcentrizma klasične antropologije. Za razliku od ranijih nastojanja da se zagovaranjem koncepta 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 po-

reklom '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.“

- 61 Etnonauka ili kognitivna antropologija 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 sve te nazive koristiti kao sinonime, vid. nap. 5 pod (1)1.1.
- 62 Kako primećuje G. Gorunović (2011, 48–49), „jezički zaokret“, koji u antropologiji počinje pedesetih godina u oblasti etnografiji komunikacije i etnonauti, pripremio je teren i za kritičku teoriju/antropologiju i hermeneutičku/interpretativnu antropologiju. „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, grafikoni i algebarski modeli), dok je etnografija komunikacije predvođena Del Hajmzom posvetila pažnju tekstovima, žanrovima, retorici i stilu, što je vodilo afirmaciji značaja samog antropološkog pisanja. Ovaj jezički i lingvistički zaokret pripremio je teren za potonju recepciju hermeneutike (Riker, Gerc) i kritičke teorije (Habermas), kao i književnog i istorijskog 'dekonstrukcionizma“.
- 63 Rasprava oko „stvarnosti“ komponentne analize odvijala se od početka do sredine šezdesetih godina mahom u časopisu *American Anthropologist*, a njena će relevantnosti biti podrobnije razmotrena u sledećoj monografiji.
- 64 U pripremi je monografija u kojoj će biti više reči o pretenzijama kognitivne antropologije na to da formalizuje i operacionalizuje antropološki metod i učini antropologiju visoko Eksplanatornom Naukom. Pokušaj da se „ponaučni“ antropološka metodologija u okviru kognitivne antropologije biće upoređen s navodno nenaučnom interpretativnom antropologijom (koja nikad i nije pretendovala da postane Nauka, tj. da se normira u skladu sa slikom nauke koju su brižljivo negovali kognitivni antropolozi). Biće pokazano da (formalizovano i „ponaučnjeno“) objašnjenje koje nudi kognitivni antropolozi nije ništa eksplanatornije od objašnjenja koje nude interpretativni antropolozi i da ovi „naučnici“ i „nenaučnici“ završavaju u istim teorijskim i epistemološkim ćorsokacima. Biće 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. Vid. nap. 5 pod (1).1.1.c–e.
- 65 Osvetljavanju stanovišta da su kritike istovetne i da se mogu svesti na nerešene (metafizičke) sporove u filozofiji koji se, pre svega usled spoljnih (sociopolitičkih i etičkih) pritisaka, čitaju kao metodološki sporovi

i sporovi (navodno) inherentni eksplanatornom aparatu antropologije, biće posvećeno više prostora u posebnoj monografiji.

- 66 Veoma je važno napomenuti i to da se s problemom implikacija sopstvenog rada ne suočava ni isključivo antropologija, niti isključivo društveno-humanističke nauke. Da se poslužimo drastičnim primerom, daleko od toga da među fizičarima nije bilo preispitivanja odgovornosti naučnika koji su svojim naučnim otkrićima posredno, onda kad su ona instrumentalizovana na određeni način, 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).
- 67 Trebalo bi naglasiti da se suština spora ne može vremenski ograničiti na rasprave koje su, po objavljivanju Hempelovog teksta „O funkciji opštih zakona u istoriji“, usledile kasnih pedesetih, a pre svega šezdesetih i sedamdesetih godina. Taj tekst, iako veoma uticajan, ipak je samo jedna epizoda u metodološkoj istoriji. Spor koji je doveo do polemike o prikladnosti i primenljivosti Hempelovog modela obuhvatnog zakona na društvene nauke svoj izvor ima u nastojanju, koje se može pratiti od XIX veka, da se društvene nauke, kako bi postale naučne, metodološki normiraju prema nekom univerzalnom modelu objašnjenja, najčešće preuzetom iz prirodnih nauka. Kako primećuje Marfi (Murphey 1986, 44), Hempelov cilj nije bio da ustanovi koji tip objašnjenja istoričari koriste – on je priznao da su primeri objašnjenja putem obuhvatnog zakona u istoriji retki. Hempelov cilj, dakle, nije bio da ustanovi „šta istoričari rade, nego šta bi trebalo da rade“. Donegan iznosi slično zapažanje i tvrdi da „razlika između reakcionara [koji ustaju protiv mogućnosti da se Hempelov model objašnjenja primeni u istoriografiji] i barem nekih pristalica teze o obuhvatnom zakonu ne leži u tome što su potonji 'naučno nastrojeni' a prvi nisu, nego u tome što prvi poštuju naučni status istoriografije takve kakva jeste, dok su potonji toliko zaokupljeni prirodnim naukama da istoriografiji neće priznati naučnost ako je najpre ne upodobe prirodnoj istoriji“ (Donagan 1965, 24–25). Međutim, Hempel je svakako doprineo učvršćivanju prestroge linije razgraničenja između objašnjenja (koje shvata kao objektivno u smislu da njegove empirijske posledice i dokazna građa ne zavise od toga ko ih proverava ili primenjuje) i razumevanja (koje shvata kao zavisno od pojedinaca koji nastoje da razumeju te, samim tim, ono što jednom razumevaču može delovati smisljeno, za drugog može biti besmisleno), što je dovelo do toga da razumevanje ostane izvan domena kojim se bave filozofi nauke (v. De Regt 2009). Dakle, suviše kruta distinkcija koja u antropologiji razdvaja (naučno?) objašnjenje od (nenaučnog?) razumevanja prisutna je i u metanaučnim disciplinama, a njeno dodatno učvršćivanje svakako može zahvaliti Hempelu.

- 68 Pod opštim zakonom Hempel podrazumeva univerzalne iskaze koji se mogu empirijski potvrditi ili opovrgnuti. Međutim, termin „zakon“ (tj. „hipoteza univerzalnog oblika“ ili „univerzalna hipoteza“), tvrdi Hempel, implicira da su ti iskazi dobro potvrđeni raspoloživim empirijskim dokazima (Hempel 1942, 35). Pod „univerzalnom hipotezom“ misli na pravilnost sledeće vrste: 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 mestom zbijanja prvog događaja. Ako se prisetimo modela objašnjenja u antropologiji, na primer, Džulijana Stjuarda, uočićemo da je njegov model objašnjenja neposredno zasnovan na Hempelovom.
- 69 Vid. nap. 5 pod (2)2.1–2.6.
- 70 Međutim, prema Hempelovom mišljenju (ibid., 37; 41–42), činjenica što u društvenim naukama često nije moguće u opis pojedinačnog događaja uključiti sve relevantne činioce nije osobeno obeležje društvenih nauka budući da i prirodne nauke svoj predmet proučavanja mogu opisati isključivo služeći se opštim konceptima. Međutim – a o tome će biti više reči nešto kasnije – kritika hempelovskog modela i formalističkih, algoritamskih modela objašnjenja uopšte problematizuje upravo sadržinsku i značenjsku gradnju tih „opštih koncepata“. 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, pravilnost koja bi imala sva obeležja zakona, osim istinitosti. Na primer, ako je dete dobilo boginje dve nedelje posle brata a u međuvremenu nije bilo u društvu nekog ko ima boginje, razumno je prihvatiti objašnjenje da je boginje dobilo od svog brata. Iako nije u pitanju opšti zakon prema kome će se *svako* ko nije preležao boginje dobiti boginje ako je bio u dodiru s obolelim – možemo tvrditi da je vrlo *verovatno* da će ih dobiti. Drugim rečima, umesto univerzalnih (tj. determinističkih ili deduktivno-nomoloških) zakona, reč je o statističkim (tj. induktivno-probabilističkim) zakonima. Primeri probabilističkih zakona bile bi tvrdnje da 35% pacijenata ozdravi posle terapije ili da, što je veća razdaljina između grupa, to je manje verovatno da će doći do kulturne difuzije. Međutim, ono što je relevantno u kontekstu antropologije jeste pitanje da li ti zakoni, deterministički ili probabilistički, imaju ikakvu relevantnu eksplanatornu moć i da li ih je moguće postulirati kao osnov eksplanansa, ili su pak oni nešto što tek treba otkriti istraživanjem i objasniti.
- 71 Pitanje u odnosu na šta je nešto „relativno“, podjednako koliko i šta se smatra „univerzalnim“ da bi moglo služiti kao uporište eksplanansa, iako večno prisutno u antropologiji, posebno jasno izbija 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 u kojima ljudi promišljaju, uobličavaju ili konstruišu svet? U odnosu na jezik, jezičke obrasce ili kulturnu gramatiku? Koncep-

tualnu shemu? U odnosu na društveni kontekst? Kulturu? Oblik života? Šta je pak univerzalno? Psihičko jedinstvo ljudske vrste? Apriorne kategorije razuma? Univerzalna pragmatička racionalnost? U istoriji ideja su svi odgovori bili zastupljeni, a postulirani su različiti stepeni „istosti“ i „različitosti“ kao i različite verzije „mostova“ sagrađenih od različitog materijala i različite stabilnosti koji bi trebalo da premoste ono što je „relativno“, vid. nap. 5 pod (1)2.2, (1)2.3.b, (1)2.3.d i (2)2.1–2.6.

- 72 Salmon (1999, 333) ističe da izvikani zaključak da živimo u „postpozitivističkom“ dobu uglavnom brane oni koji ne mare za razliku između logičkog pozitivizma Bečkog kruga i logičkog empirizma koji je, pod uticajem Karnapa, Rajhenbaha i Hempela, potisnuo logički pozitivizam. Dok je logički pozitivizam mrtav, logički empirizam je, tvrdi Salmon, u filozofiji nauke i dalje živ i zdrav. Iako razlike između pozitivizma i empirizma svakako postoje i iako je Hempel umnogome bio kritičan prema pozitivizmu i iako je modifikovao i ublažio noseće stubove pozitivizma (za jednostavan prikaz v. Sinđelić 2005, 109–112), za naša razmatranja te razlike nisu relevantne i stoga neće posebno naglašavane.
- 73 Sinđelić (2011, 48) se pita kako je to – posle 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“. O tome kako su „istina i težnja za sigurnošću usko povezane“ vid. nap. 5 pod (1)2.2.g, (1)2.3.d i (2).
- 74 Utoliko su oni potpuno zanemarili relativističku, istorističku nemačku tradiciju koja će se zalagati za holističko, kontekstualno razumevanje, vid. nap. 5 pod (2)2.1.
- 75 Pritom rasprava o razumevanju niti je počela niti se završila Veberovim promišljanjima. Razumevanje igra ulogu u delu Šlajermahera, Drojzena i Diltaja, a posle Vebera je bilo aktuelno u radovima, na primer, Huslerla, Šica, Hajdegera, Gadamera i drugih (v. npr. Watson-Franke and Watson 1975; Muller-Vollumer 2006).
- 76 U postojećem prevodu ceo citat glasi: „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).

- 77 Kognitivni antropolozi, koji su obećavali da će antropologiju učiniti Naukom, usvajali su – iako to nigde nisu eksplicirali – upravo ovaj model objašnjenja, vid. nap. 5 pod (1)1.1.d.
- 78 Poperova redukcija razumevanja na empatičko razumevanje možda može delimično objasniti antipatiju njegovih učenika – Džarvija i Gellnera – prema pluralističkim, „razumevačkim“ tradicijama koje uporno pokušavaju da ospore kao neekspanatorne i nenaučne.
- 79 Opšte je poznato da, otkako je ublažena jaka teza o naučnoj racionalnosti, internalističkoj filozofiji nauke kontekst otkrića postaje manje važan. Kontekst otkrića može biti san, pijanstvo, halucinacija ili pevanje pod tušem. Ili empatija, sasvim je nevažno. Internalistička filozofija nauke prestaje da istražuje kontekst otkrića i da pokušava da ga formalizuje. Međutim, kontekst otkrića postaje važno područje proučavanja za eksternalističku filozofiju nauke (koja u sebi sjedinjuje tradicionalno razdvojene: sociologiju nauke, istoriju nauke i filozofije nauke), studije nauke, studije nauke i tehnologije, razne etnoepistemološke tradicije (od feminističke do native i postkolonijalne) i antropologiju nauke i antropologiju antropologije.
- 80 Ukoliko verujemo da ljudskim ponašanjem vladaju neka pravila, neophodno je identifikovati upravo ta pravila u odnosu na koja se značenje stvari, a koja se reflektuju u sadržaju verovanja koja vode do određene vrste ljudskog ponašanja. Ukoliko postoji kulturno neprikladno ponašanje, znači da postoje i pravila koja određuju šta se smatra prikladnim a šta neprikladnim. Ako se, u tom 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. Za način na koji su ta pravila konceptualizovana, način na koji su proučavana u okviru kognitivne antropologije te o tome kako je kognitivna antropologija nehotično otvorila put ideji o proučavanju nauke kao kulture, naučnih pravila kao kulturnih pravila, te ideji da je „sva nauka etnonauka“, vid. nap. 5 pod (1)1.1.a. i (1)1.1.g.
- 81 Zalaganje za primat metodološkog holizma i individualizma, metodološki monisti nastoje da zamene holizam društvenih nauka koje se tradicionalno ne zanimaju za pojedince (izuzev psihologije). Monisti su mahom metodološki individualisti koji smatraju da su, ako su objasnili delanje pojedinaca, objasnili sociokulturne fenomene. Za na taj način ustrojen eksplanatorni fokus, kao eksplanans služi neka vrsta univerzalne hipote-

ze 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, vid. nap. 5 pod (2)2.1–2.6.

- 82 O tome u kojoj meri je čak i „najpodrobniji“ opis samo opis, a ne objašnjenje, a u kojoj se meri može smatrati eksplanatornim biće više reči kasnije u tekstu.
- 83 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).
- 84 Ista vrsta problema se javlja i u raspravi o eksplanatornom primatu individualizma i holizma (ali i u raspravi o racionalnosti), vid. nap. 16 i nap. 5 pod (1)2.2.a, (1)2.2.d–e. i (2)2.1–2.6.
- 85 Kako ističe Njutn-Smit (Newton-Smith 2002, 131), u filozofiji nauke je sve popularniji pragmatički aspekt objašnjenja: šta će se smatrati adekvatnim objašnjenjem 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 za koje se traži relevantno objašnjenje jeste zašto neko pljačka banke umesto da, na primer, nađe pristojan posao (a ne zašto pljačka banke, a ne crkve). Isto tako, Hempelovski model objašnjenja ne bi bio od prevelike koristi u odgovoru na pitanje zašto neka vrsta ptice ima dugačak rep zato što bi njegov odgovor glasilo da sve ptice te vrste imaju duge repove. Više zadovoljavajući odgovor bi, na primer, bio onaj koji bio pružio objašnjenje zašto je ta vrsta evoluirala u ptice s dugim repovima.
- 86 Razlika u ontološkom statusu predmeta proučavanja društvenih nauka i posledična odbrana potrebe za metodoškim pluralizmom mahom proističe iz stanovišta da društveni svet nije „stvarni“, „objektivni“ svet „činjenica“ koji postoji nezavisno od čoveka onako kako postoji prirodni svet, već je to svet koji konstituišu značenja što ih pripadnici neke kulture tom svetu pridaju. Gerc (v. Geertz 1973, 6–10) slikovito ilustruje pomenuto stanovište Rajlovim primerom. Naime, zamislite da posmatrate dva dečaka kako kontrahuju svoje očne kapke. Jedan dečak ima tik, dok drugi namiguje svom drugu. Ako bismo, iz strogo „femenološke“ perspektive posmatrali puke „činjenice“ fizičkog sveta, tj. fizičke pokrete („tanak opis“), ne bismo mogli da razlikujemo tik od namigivanja. Međutim, razlika između tika i namigivanja je ogromna – u drugom slučaju, u pitanju je radnja koja je namerna, koja je upućena određenoj osobi, koja prenosi određenu poruku u skladu s društveno ustanovljenim kodom. Ono što etnograf posmatra jesu fizički pokreti, ali ono što fizičke pokrete pretvara u delanje pojedinaca jeste značenje. U tom smislu, svet koji proučavaju društvene nauke ne postoji nezavisno od društveno usta-

novljenih značenja kojima ga njegovi pripadnici oblikuju i čije se otkrivanje postavlja kao cilj analize (v. npr. Holy 1984, 13–34).

- 87 Edipov efekat je logički argument kojim Poper (iako metodološki monista) osporava mogućnost predviđanja društvenih događaja. Naime, ako imamo posla s dva predviđača, X i Y, svaki od njih bi morao da predvidi buduće stanje onog drugog, što bi značilo da ni predviđač X ni predviđač Y ne mogu okončati svoje predviđanje pre nego što onaj drugi okonča svoje. Iz čisto logičkih razloga, dakle, Poper smatra da je nemoguće predviđati tok ljudske istorije. Ako tome dodamo 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 nalikovala teorijskoj fizici, iz Popperove vizure je potpuno isključena (v. Popper 1950; Poper 2009[1957]). Ovo je ujedno i jedan od argumenata kojim Poper, u pokušaju da sve društvene nauke normira na temelju metodološkog individualizma, osporava validnost metodološkog holizma kao eksplanatornog okvira u društveno-humanističkim naukama. Popperovom individualizmu sam posvetila prostor u posebnom tekstu (v. Kulenović 2014).
- 88 Efekat petlje je termin koji je skovao Ijan Heking da bi označio ono za šta smatra da čini temeljnu razliku između prirodnih i društvenih nauka. Naime, Heking tvrdi da označavanje ili obeležavanje pojedinaca i njihovo klasifikovanje 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 prouzrokuje promene u samopoimanju i ponašanju pojedinaca. Promene u samopoimanju i ponašanju pak vode ka preispitivanju teorija i klasifikacija, uzročnih veza i očekivanja. Zbog svega navedenog, Heking ljude označava kao „interaktivnu vrstu“: vrste se uvođenjem klasifikacija menjaju, formirane klasifikacije se preispituju i iznova formiraju, a klasifikovani se ponovo menjaju – petlju po petlju. Utoliko konstruktivizam primenjen na društvene fenomene uvodi i jednu dodatnu – moralnu – komponentu, koje su prirodne nauke u izvesnom smislu oslobođene. Dok su ljudi, dakle, shvaćeni kao „interaktivna vrsta“ zato što postoji interakcija između ideje o osobi i same te osobe, kvarkovi su, na primer, „neinteraktivna vrsta“ pošto sam kvark ni na koji način ne može stupiti u interakciju s idejom o kvarku. U tom smislu, atomima, kvarkovima, silama, poljima i sličnim fenomenima prirodnog sveta sasvim je svejedno šta neki naučnik misli ili ne misli o njima, a naučne teorije ne mogu promeniti suštinsku prirodu proučavane fizičke stvarnosti, dok se sociokulturne ustanove i praksa posmatraju kao inherentno zavisne od načina na koji je ustrojen interpretativni okvir pripadnika nekog društva, te tako same teorije o društvenim fenomenima u isti mah i modifikuju te društvene fenomene. Ovakvo stanovište danas je već postalo opšte mesto i područje kojim se bavi socijalna epistemologija (v. Hacking 1995; 1999;

cf. Roscoe 1995, 499; Searle 2006). Ono što, međutim, socijalna ontologija vidi kao predmet svog proučavanja – komponente društvenog sveta/„stvarnosti“ koje ne bi „postojale“ da nisu „konstruisane“ konceptualnim shemama, kulturnim interpretativnim matricama – u antropologiji će biti pročitano kao pitanje zasnivanja, održanja ili odbrane naučnog statusa discipline. Ovakvo prestrojavanje s naučnih tehnika na pitanje „stvarnosti“ prodire u antropologiju s jednom strujom interdisciplinarne razmene i sa preispitivanjem politike pisanja i opisivanja Drugih. To je, na tragu ideje da je „sva nauka etnonauka“, dovelo do toga da se rasprave oko kulturnog relativizma kao tehnike u kontekstu otkrića čitaju kao rasprave o metafizičkom/naučnom antirealizmu (v. Milenković 2013; cf. Milenković 2009).

- 89 Koliko se društva mogu posmatrati kao „otvoreni“ a koliko kao „zatvoreni“ sistemi pitanje je koje se može smatrati izvedenicom gotovo večnog antropološkog pitanja o tome kako pomiriti kulturni kontinuitet i kulturnu promenu u jednom koherentnom eksplanatornom okviru. Pitanje „otvorenosti“ ili „zatvorenosti“ društvenih/kulturnih sistema najtešnje je povezano s teorijskom konceptualizacijom predmeta proučavanja – kulture. Ono je, pre svega zahvaljujući Poperovom implicitnom ili eksplicitnom uticaju, u antropološkim metodološkim raspravama najintenzivnije (ili najstematičnije) postavljano u raspravi o racionalnosti i u različito naslovljenom ali, u ovom segmentu, suštinski istom sporu između zastupnika metodološkog individualizma i zastupnika metodološkog holizma. A svi su ti sporovi neodvojivi od teorijske konceptualizacije kulture. Sva ova pitanja zajedno su vrlo često sasvim tesno prepletena sa sociopolitičkim i etičkim pitanjima, vid. nap. 5 pod (1)2.2, (1)2.3.b–d i (2).
- 90 Postavlja se pitanje svrhe i eksplanatornosti eksperimenta u društvenim naukama. Naime, kako ističe Milenković (2003, 175), eksperiment ne može da odgovori na pitanje „zašto?“, tj. na pitanje zašto su elementi nekog konteksta povezani na određeni način. Odgovor na pitanje „zašto?“ se nešto dogodilo, bio bi, recimo, da je to bilo neizbežno tj. da su se elementi konteksta pod nekim okolnostima nužno morali povezati na neki način. Eksperiment, dakle, može da osvetli samo kako su i pod kakvim okolnostima neki događaji ili elementi konteksta povezani. Pritom, čak i kad bi bilo etički prihvatljivo sprovesti eksperiment u antropologiji, antropologija aksiomatski prihvata kontekstualistički modus neponovljivosti ili ponovne nesprovodljivosti etnografije (o tome kako takvo 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 se nauka sprovodi bez indukcije i opservacionizma, šta god naučnici i filozofi pričali. Bilo bi dvostuko ironično ako od svih ljudi baš antropolozi ne bi obratili pažnju na ono što naučnici rade umesto na ono što kažu, i tako potcene uticaj pozitivizma i 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 koji preporučuje da se obrati pažnja na razliku između onoga što ljudi tvrde da rade i onoga što 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, ali je zanimljivo to što će Džarvi (podstaknut mešavinom internih i eksternih činilaca) braniti baš *jedan ispravan metod*, i to u skladu sa jednom slikom nauke (deduktivno-kauzalnom, preuzetom od Popera) i neretko u skladu sa onim što filozofija nauke tvrdi se u nauci ne sprovodi tj. da tako ne izgleda stvarna naučna praksa. Džarvi, recimo, tvrdi da nauka jeste (ili bi bar trebalo da bude) kumulativna (Jarvie 1984, 757). Međutim, kumulativizam je 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 smatrati zamenom za eksperiment i konačnim ispunjenjem sna o antropologiji kao nauci v. Milenković 2006.
- 91 Na ovom bi mestu valjalo dodatno naglasiti da disciplinarni ciljevi određuju 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.
- 92 Što je istovremeno i kritika veberovskog „eksplanatornog razumevanja“, tj. modela objašnjenja prema kojem „objašnjenje“ funkcioniše kao dopuna i provera prethodno ustanovljenog „razumevanja“ i kritika eksplanatornih kapaciteta kognitivne antropologije, vid. nap. 5 pod (1)1.1.d.
- 93 Posebno valja na umu imati antropološko čitanje Kuna, prema kojem 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).
- 94 Ovako konstruisani emski okvir koji teži razumevanju biće označavan raznim negativno konotiranim odrednicama poput „idealizam“, „neorealizam“, „novi fundacionalizam“, „značenjski redukcionizam“, „značenjski realizam“, kojim se služe, za primer, „otudeni hegelizirani intelektualci“. O tome zašto se idealizam vidi kao pretnja nauci (ali i moralu i „dobrom“ društvu), vid. nap. 5 pod (1)2.2.f–g. i (2)2.1–2.6.
- 95 Epistemički ekvivalentna tvrdnja može se sresti u mnogim (često politički motivisanim) feminističkim i nativističkim stanovištima koja ideju o epistemičkoj situiranosti prevode u tvrdnju o epistemičkoj povlašćenosti, zasnivajući je na ideji o epističkim kolektivima. Jednostavno govoreći, identitetski impregnirana ili čak na identitetu zasnovana 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; cf. Naumović 1998; Milenković 2003, 249–301).

- 96 Haris je pod emskim pristupom podrazumevao interakciju posmatrača i posmatranog subjekta koja otkriva principe koji predstavljaju i objašnjavaju način na koji je neki domen organizovan ili strukturisan u misaonom životu informanta, dok je pod etskim pristupom podrazumevao interakciju između posmatrača i posmatranog subjekta koja se smatra plodnom samo u meri u kojoj omogućava da se otkriju principi koji postoje izvan uma pojedinca a koji mogu biti i suprotni principima za koje posmatrani subjekt smatra da organizuju njegove koncepte ili misli. Drugim rečima – iako je držao da je sve što je iskustveno u izvlesnom smislu i „realno“ – nije sve što je iskustveno podjednako plodno za objašnjenje zašto nešto doživljavamo ili zašto nešto radimo (Harris 1976, 331).
- 97 Pritom, kako primećuje Milenković (2007b, 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 refleksivno '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 'izmišljaju' svoj predmet u većoj meri od naučnika koji u laboratoriji manipuliše ćelijama ili česticama. 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.“
- 98 Osim vremena, raspoloživih finansijskih sredstava, disciplinarnih zadataka...
- 99 Ovaj citat u originalu glasi: „The contexts 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 which we science.“
- 100 Valjalo bi pritom imati na umu i to da je Popperov kriterijum demarkacije samo jedna od mogućih konvencija koja je, baš kao i svaka druga naučna

- konvencija, podložna kritičkoj diskusiji u naučnoj zajednici (v. Popper 2002[1935], 57–73).
- 101 Za prikaz Gercovih stanovišta v. Bošković (2002; 2007), i Gorunović (2011).
- 102 Ovo Gercovo stanovište izvedeno je iz njegove misli da je „čovjek životinja uhvaćena u mreže značenja koje je sama isplela“, kao i iz stanovišta da su te mreže kultura. Antropologija, kao analiza kulture, stoga „nije eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već interpretativna [nauka] u potrazi za značenjem“, dok se antropološko objašnjenje sastoji u „razumevanju društvenih izraza koji na površini deluju zagonetno“ (Geertz 1973, 5).
- 103 Gerc je kulturu shvatao kao vid semantičkog mapiranja sveta bez kojeg bi ljudi živeli u stanju potpuno nepodnošljivog haosa, što je ideja koju interpretativna antropologija deli sa strukturalnom i kognitivnom antropologijom, a čija se genealogija može pratiti do Dirkema. Možda najjasniju ilustraciju ovog Gercovog stanovišta možemo naći u njegovoj definiciji religije koju, isto koliko i umetnost, nauku ili zdrav razum, smatra – kulturnim, semantičkim sistemom: „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).
- 104 Slično je na umu imao i Vinč kad je ustvrdio da društveni odnosi postoje samo kroz ideje koje vladaju u datom društvu, a da se istorija (na Kolin-gvudovom tragu) može sagledati kao kontinuirani proces razvoja ideja. Budući da je ideje veoma teško generalizovati, ono čemu društveni naučnici teže jeste razumevanje datih ideja u kontekstu njihovog nastanka i upotrebe (Winch 1970, 14–15).
- 105 Istini za volju, etnonaučnici su – pokušavajući da formalizuju, operacionalizuju i unaprede antropološku metodologiju kako bi dosegli željenu objektivnost, intersubjektivnu proverljivost, kumulativnost znanja, a u skladu sa „slikom nauke“ koja jedino uzročno objašnjenje smatra istinskim naučnim objašnjenjem – katkad tvrdili da su kadri da pruže uzročno objašnjenje nastanka kulture (v. npr. Rose 1968). Međutim, tvrdnja o uzročnom objašnjenju je bila isključivo deklarativnog karaktera budući da su etnonaučnici završili u istim metodološkim čorsokacima kao i interpretativna (a i strukturalna) antropologija, vid. nap. 5 pod (1)1.1.e.
- 106 Isto je mislio i Kolin-gvud, kada je – na tragu Diltajevе ideje hermeneutičkog razumevanja (Dilley 1999, 23) – smatrao da istorijski događaji imaju „spoljnu“ i „unutrašnju“ stranu, za razliku od događaja u prirodnom svetu koji imaju samo „spoljnu“ stranu. Kolin-gvud piše: „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 s 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). Na ovom mestu ne ulazi se 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, verski obred ili nešto treće. Utoliko ne čudi što je Bejtson odao priznanje Kolinguvudu i njegovom posrednom ili neposrednom uticaju na antropologiju, verujući da je „Kolingvud prvi čovek koji je prepoznao prirodu konteksta“ (Dilley 1999, 24).

- 107 Ali ne i za *objašnjenje uzroka* datog delanja, pod pretpostavkom deduktivno-kauzalnog objašnjenja, o čemu će biti nešto više reči u daljem tekstu ovog poglavlja.
- 108 „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“ (Poper 2009[1957], 138).
- 109 Slično je tvrdio i Kizing, smatrajući da „kontekst nije tamo negde“, nego 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 pomogao da ustanovimo koliko konteksta je nužno/dovoljno u objašnjenju/interpretaciji i tako nam omogućio da formalizujemo kontekst otkrića, i to u vreme kad se u filozofiji nauke već odustalo od pokušaja da se taj kontekst formalizuje.
- 110 Upravo je ovo bila ključna tačka minirasprave o racionalnosti u antropologiji koju su Salins i Obejesekere vodili oko toga da li su Havajci videli kapetana Džemsa Kuka kao svog boga Lona (cf. Lukes 2000; Gorunović 2011, 113–119). Dok je Salins, verujući da su havajska i evropska kultura zasnovane na drugačijim idiomima, branio mišljenje da Havajci zaista jesu videli Kuka kao boga, Obejesekere je tvrdio da je Kukovo obogotvorenje puka evropska izmišljotina. Kako je već primećeno, „glavni predmet i uzrok njihovog neslaganja nisu činjenična pitanja. Ono po čemu se oni 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 Obesikru je manje značajna [...] Nastojanje da se opiše 'kako domoroci misle' ili kako su nekad mislili dospeva pod udar moralne, političke i filozofske kritike“ (Gorunović 2011, 116).
- 111 Ovaj teorijski izbor umnogome zavisi od metafizičkih, sociopolitičkih i etičkih stanovišta učesnika u raspravi individualizam : holizam, vid. nap. 5 pod (2)2.6.

- 112 Kako navodi G. Gorunović (2011, 133; 137–138), odsustvo „objašnjenja“ kakvo Šenkman, kritikujući Gerca, očekuje da bi Gerc trebalo da pruži posledica je toga što Gerc u ovom kontekstu sasvim sažeto opisuje trans koristeći ga kao primer za razmatranje širih tema poput objašnjenja ljudske prirode i kulturne raznovrnosti.
- 113 Međutim, to je tvrdnja koja se i u filozofiji prirodnih i u filozofiji društveno-humanističkih nauka oslanja na jedno od mogućih shvatanja eksplanatornosti konteksta. Galison (2008, 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 kojima su filozofi okruženi (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: Šta može biti kandidat za kontekst? Dalje: Da li je kontekstualno objašnjenje jako koliko i uzročno, 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 čija je temperatura 70 stepeni' (Ovo se čini odveć jakim). Da li je kontekstualno objašnjenje slabo, kao kad bismo rekli da okruženje pruža 'resurse' koje koriste naučnici koje proučavamo? (Ali ovo se čini preslabim). Ukratko: Šta je kontekst i kako kontekstualno objašnjenje funkcioniše?“
- 114 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).
- 115 Kako to ističe 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“.
- 116 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 nespojive 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).
- Ako nije drugačije naznačeno, iznošenje Vitgenštajnovih osnovnih postavki je u skladu s Berberović (2002, 96–137).
- 117 Gerc je smatrao da je „etnografija delimično filozofija, a dobar deo onoga što nije filozofija jeste ispovest“ (prema: Gorunović 2011, 94).

- 118 Upravo će zbog „te kornjače“, na primer Džarvi, i optužiti Gerca za „novi fundacionalizam“ (Jarvie 1984, 749).
- 119 Na ovom, autor će sebi dopustiti slobodu da iskaže svoje mišljenje o tome šta smatra ciljevima antropologije. Tekuće uverenje jeste autora jeste to da jedno od najvećih bogatstava antropologije – sasvim nezavisno od toga da li je definišemo kao nauku, korpus znanja, umeće, veštinu ili kulturnu kritiku – leži, između ostalog, u proširivanju saznanja o ljudskoj različitosti, bez obzira na to da li možemo da objasnimo poreklo te različitosti (što ne treba da nas spreči da se trudimo ako to smatramo vrednim ciljem). Džarvi se, međutim, ne bi složio: „Ako je istina različitost, pluralizam, i ako se ona oslanja na vitgenštajnovsku doktrinu o tome da se dešavaju mnoge različite stvari [...] u kom smislu se može reći da antropologija napreduje?“ S jedne strane, Džarvijeva postavka pitanja je zanimljiva zato što se može činiti da se iz tako ustrojenog pitanja dá izvući zaključak da neka nauka, neka disciplina ili njeni ciljevi postoje da bi ih metodologije proučavale 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). Lično uverenje autora, dakle, jeste da je proširivanje horizonata saznanja o ljudskoj različitosti sasvim dovoljna lepota i bogatstvo jedne nauke/discipline, nezavisno od toga da li „nauka napreduje“ – što se, istini za volju, meri prilično različito postavljenim kriterijumima „napretka“ – i nezavisno od toga da li te uvide treba ili ne treba instrumentalizovati u praksi. Bogatstvo antropologije leži i u labavljenju etnoepistemoloških okvira (pojedince ili zajednice), zahvaljujući nečemu nalik Fejerabendovom „pogledu s Marsa“ (cf. 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, kao i da ono nije „nužno“, „prirodno“ ili „nepromenljivo“. Stoga ne čudi što upravo ono „iza“ čini domen istraživanja istoričara ideja, sociologa saznanja, antropologa nauke ili antropologa. To „iza“ leži u osnovi proučavanja i 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“ (Poper), „epistemu“ (Fuko), „konceptualnu shemu“ (Patnam, Dejvidson, itd.) ili, u krajnjoj liniji, kulturu ili „kulturnu gramatiku“ (Vorf, etnonaučnici), na ovom mestu je nužno još jednom napomenuti da su za ovu monografiju relevantne rasprave o tome: (a) da li, i koliko, to nešto „iza“ utiče na naš pogled na svet (koji može biti potencijalno nesamerljiv s nekim drugim svetom jer su iste stvari u jednom jeziku patke, a u drugom zečevi); (b) kakve ono ima implikacije 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 implikacije ima po zauzimanje pozicije metafizičkog (ili na-

- učnog) realizma ili antirealizma; (d) kakve implikacije cirkularna konstituisanost teorija i činjenica ima po status naučnih dokaza; (e) kakve implikacije ima u pogledu modela i tipa objašnjenja.
- 120 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 kornača 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. Rouse 2007). Isti je slučaj i sa naučnim pravilima, o čemu svedoči ogromna količina filozofske literature napisane o toj temi. Zato je Poper pravila i prebacio u nefundacionalistički konsenzus društvene zajednice, smatrajući da je „metod“ konvencija koja definiše pravila naučne igre.
- 121 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 neakvoj metafizičkoj močvari). Iako je smatrao da je pitanje primata realizma/idealizma nerešivo, Poper je iz epistemološko-pragmatičkih razloga svakako samoproklamovani realista a pozni 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, vid. nap. 5 pod (1)1.1.g, (1)2.2 i (2)2.3–2.6.
- 122 Up. nap. 31.
- 123 Up. nap. 34.
- 124 Jedan od najranijih eksplicitnih pokušaja da se posebna pažnja posveti kulturnim kontekstima i istorijskim okolnostima koji oblikuju pitanja koja antropolozi postavljaju na ravan cilja istraživanja jeste rad Irvinga Helovela (Hallowell 1965) o istoriji antropologije kao antropološkom problemu. Helvelov rad znatno pre formiranja antropologije antropologije poziva na udruženi rad sociologije saznanja i etnonauke.

- 125 Često se smatra da interpretativna antropologija, s kojom se gotovo automatski povezuju svi vidovi relativizma, vodi u nihilizam. To je, međutim, 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, 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 kontraprosvetiteljsko negranje 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, u *nedostaku 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), relativizam vodi u netolerantnost, neliberalnost i dogmatizam u okviru kojeg se niko nikad ne može otrgnuti iz okova nasleđenih enkulturacijom, te tako ne može ostati ni mesta za komunikaciju, kritičko unapređivanje ili borbu protiv (uglavnom nemoralnih ili nepravednih) pojava. Na taj način, na primer, Džarvi, kao verni poperovac koji ne veruje u mogućnost doseganja 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 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, postularanje subdeterminacije vodi neodređenosti istinitosne vrednosti teorije, što za posledicu može imati i odbacivanje 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 izdici iznad nje a da je ne napusti“ (Kvajn, prema: Njutn Smit 2002[1981], 156). Jedan od prigovora relativizmu svodi se na bezbroj va-

rijacija na temu njegove inhrentne logičke kontradiktornosti. Naime, reći da su istine kulturno relativne jeste ne samo univerzalni 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 proizvodi. Isto tako, reći da su koncepti istine, logike i racionalnosti kontekstualno relativni jeste objašnjenje koje negira kriterijume intersubjektivne proverljivosti iz koje dato objašnjenje crpi svoju 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 osporavanja relativizma vid. nap. 5 pod (1)2.3.d.

- 126 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.“

LITERATURA

- Apel, Karl-Otto. 1984. *Understanding and Explanation*. Cambridge: The MIT Press.
- Apel, Karl-Otto & John Michael Krois. 1987. Dilthey's Distinction between 'Explanation' and 'Understanding' and the Possibility of its 'Mediation'. *Journal of the History of Philosophy* 25: 131–149.
- Baker, Lee D. 2004. Franz Boas out of the ivory tower. *Anthropological Theory* 4(1): 29–51.
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Fred. 2008. Historicism and neo-Kantianism. *Studies in the History and Philosophy of Science* 39: 554–564.
- Berberović, Jelena. 1972. *Znanje i istina*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- Berberović, Jelena. 2002. *Racionalnost i jezik. Ogledi iz savremene filozofije*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Berberović, Jelena. 1990. *Filozofija i svijet nauke*. Sarajevo.
- Bishop, Ryan. 2000. Edward Sapir: Form, Meaning and Style – Fate of a Public Intellectual and the Institutionalization of the Social Sciences. *Australian Journal of American Studies* 19(1): 18–38.
- Boas, Franc. 1982[1911]. *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta.
- Boas, Franz. 1904. The History of Anthropology. *Science* 512: 513–524.
- Boas, Franz. 1920. The Methods of Ethnology. *American Anthropologist* 22(4): 311–321.
- Boas, Franz. 1938. Introduction. In: Franz Boas (ed.) *General Anthropology*, 1–16. New York D.C.: Health.
- Boas, Franz. 1940[1896]. The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. In *Race, Language and Culture*, 270–280. New York: The Macmillan Company.
- Boas, Franz. 1940[1930]. Some Problems of Methodology in the Social Sciences. In *Race, Language and Culture*, 260–269. New York: The Macmillan Company.

- Boas, Franz. 1962[1928]. *Anthropology and the Modern Life*. New York: The Norton Library.
- Boas, Franz. 1996[1887]. The Study of Geography. In: George W. Stocking Jr. (ed.) *Volkgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*, 9–16. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Boas, Franz. 1943. Recent Anthropology. *Science* 98: 311–314.
- Borofsky, Robert. 1997. Cook, Lono, Obeyeskere and Sahlins. *Current Anthropology* 38(2): 255–282.
- Borofsky, Robert. 2001. When: A Conversation About Culture. *American Anthropologist* 103(2): 432–446.
- Bošković, Aleksandar. 2002. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija* XLIV(1): 41–55.
- Bošković, Aleksandar. 2007. Od teorije kulture ka objašnjenju sveta. *Kultura* 118–119: 9–18.
- Bošković, Aleksandar. 2014. *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bošković, Aleksandar. 2014a. Antropolozi kao simboli: Geertz. *Etnoantropološki problemi* 9(4): 837–848.
- Bošković, Aleksandar. 2015. Pisati antropologiju ili istorija antropologije kao antropološki problem. *Etnološka tribina* 38(45): 150–160.
- Bourtese, J. & B. Karstens. 2015. A Diversity of Divisions: Tracing the History of the Demarcation between the Sciences and the Humanities. *Isis* 106(2): 341–352.
- Briggs, Charles L. 2002. Linguistic Magical Bullets in the Making of a Modernist Anthropology. *American Anthropologist* 104(2): 481–498.
- Buchowski, Michal. 1994. Enchanted Scholar or Sober Man? On Ernest Gellner's Rationalism. *Philosophy of Social Sciences* 24(3): 362–377.
- Bulhof, Ilse N. 1976. Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History. *History and Theory* 15(1): 21–32.
- Bunge, Mario. 1985. Comment. In: Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- Bunzl, Matti. 1996. Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From Volkgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture. In: George W. Stocking Jr. (ed.) *Volkgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*, 17–79. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

- Burger, Thomas. 1977. Droysen's Defence of Historiography: A Note. *History and Theory* 16(2): 168–173.
- 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.
- Cassaniti, Julia. 2013. Melford Spiro. In: R. Jon McGee & Richard L. Warms (ed.) *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, 808–810. Los Angeles: SAGE.
- Clifford, James. 2005. Rearticulating Anthropology. In: Daniel E. Segal & Sylvia J. Yanagisako (ed.) *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, 24–49. Durham: Duke University Press.
- 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.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy. 2006. Commentary on Searle's 'Social ontology: Some Basic Principles'. *Anthropological Theory* 6(1): 30–39.
- Darnell, Regna. 1997. The Anthropological Concept of Culture at the End of Boasian Century. *Social Analysis* 41(3): 42–54.
- Darnell, Regna. 1998. *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Daston, Lorraine. 2014. Objectivity and Impartiality: Epistemic Virtues in Humanities. In Rens Bod, Jaap Maat & Thijs Weststeijn (ed.) *The Making of the Humanities* (vol. III), 27–43. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- De Regt, Henk W. 2009. Epistemic Value of Understanding. *Philosophy of Science* 76(5): 585–597.
- Dilley, Roy. 1999. *The Problem of Context*. New York: Berghahn Books.
- Donagan, Alan. 1965. Historical Explanation: The Popper–Hempel Theory Reconsidered. *History and Theory* 4(1): 3–26.
- 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[1958]. R. G. Konlingvud i razumevanje radnji u istoriji. *Ideje: časopis za teoriju savremenog društva* XVII (1): 51–68. Beograd: Mladost.
- Droysen, Johann Gustav. 2006[1868]. The Modes of Interpretation. In: Kurt Muller-Vollumer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, 126–131. New York: Continuum.
- Droysen, Johann Gustav. 2006[1897]. History and Historical Method. In: Kurt Muller-Vollumer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, 119–124. New York: Continuum.
- Durkheim, Émile. 1982[1912]. *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sistem u Australiji*. Beograd: Prosveta.
- Eriksen, Thomas Hylland & Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983[1962]. *Socijalna antropologija*. Beograd: XX vek.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Feest, Uljana. 2007. 'Hypotheses, everywhere only hypotheses!': on some context of Dilthey's critique of explanatory psychology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 38: 43–62.
- 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.
- 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.
- Feyerabend, Paul. 1985. Kako zaštititi društvo od nauke? In: Neven Sešardić (ed.) *Filozofija nauke*, 350–364. Beograd: Nolit.
- Feyerabend, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- Feyerabend, Paul. 1987[1975]. *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- 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 D.C.: Anthropological Society of Washington. Dostupno na: <http://anthro.ucsd.edu/~jhaviland/LanguageCulture/READINGS/FrakeEthStudCogSyst.pdf>

- Frake, Charles. 1964. Notes on Queries in Ethnography. *American Anthropologist* 66(3): 132–145.
- Franklin, Sarah. 1995. Science as Culture, Cultures of Science. *Annual Review of Anthropology* 24: 163–184.
- Galison, Peter. 2008. Ten Problems in History and Philosophy of Science. *Isis* 99(1): 111–124.
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a Cultural System. In: M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1–46. New York: Praeger.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 2000. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 2002. An Inconsistent Profession: The Anthropological Life in Interesting Times. *The Annual Review of Anthropology* 31: 1–19.
- Gellner, Ernest. 1970. Concepts and Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 18–49. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- Gellner, Ernest. 2000[1992]. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Gellner, Ernest. 2003[1973]. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge.
- Gellner, Ernest. 2004. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerc, Kliford. 2007[1984]. Anti-antirelativizam. *Kultura* 118/119: 58–86.
- Gerc, Kliford. 2007a. „Ne stvaram sisteme“: Intervju s Klifordom Gercom: Arun Mihelsen. *Kultura* 118/199: 183–203.
- Gerc, Kliford. 2007b. Intervju s Klifordom Gercom: Ričard Hendler. *Kultura* 118/119: 154–182.
- Goldstein, Leon. 1959. Ontological Social Science. *American Anthropologist* 61(2): 290–298.
- Goodenough, Ward H. 1957. Cultural Anthropology and Linguistics. In: P. Garvin (ed.) *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, 167–173. Washington: Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics.
- Goodenough, Ward H. 2003. In Pursuit of Cultures. *Annual Review of Anthropology* 32:1–12.

- Gorunović, Gordana. 2006. Kliford Gerc: antropološka karijera. *Antropologija* (2): 67–88.
- Gorunović, Gordana. 2009. *Gerc vs. Levi-Stros: strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu?* In: Dragana Antonijević (ed.), *Strukturalna antropologija danas: Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, 58–95. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Gorunović, Gordana. 2011. *Antropologija Kliforda Gerca – kritike i polemike*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Haack, Susan. 2003. *Defending Science – within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Prometheus Books.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian. 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.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hajzenberg, Verner. 2009[1969]. *Fizika i metafizika*. Beograd: Gradac.
- Hallowell, Irving A. 1965. The History of Anthropology as an Anthropological Problem. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1(1): 24–38.
- 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: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Harris, Marvin. 1976. History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5: 329–350.
- Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Hempel, Carl G. 1942. The Function of General Laws in History. *Journal of Philosophy* 39(2): 35–48.
- Hempel, Carl G. & Paul Oppenheim. 1948. Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science* 15(2): 135–175.
- Herskovits, Melville J. 1953. *Franz Boas. The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner's Sons.

- Herskovits, Melville J. 1957. Some Further Notes on Franz Boas' Arctic Expedition. *American Anthropologist* 59(1): 112–114.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoking, Stiven. 2002[1988]. *Kratka povest vremena*. Beograd: Alnari.
- Hollis, Martin & Steven Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Holy, Ladislav. 1984. Theory, Methodology and the Research Process. In: R. F. Ellen (ed.) *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, 13–34. London: Academic Press.
- 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.
- Jarvie, I. C. 1961. Nadel on Aims and Methods of Social Science. *The British Journal for the Philosophy of Science* 12(45): 1–24.
- Jarvie, I. C. 1964. Explanation in Social Science. *The British Journal for the Philosophy of Science* 15(57): 62–72.
- Jarvie, I. C. 1967. On Theories of Fieldwork and the Scientific Character of Social Anthropology. *Philosophy of Science* 34(3): 223–242.
- Jarvie, I. C. 1975. Epistle to Anthropologists. *American Anthropologist* 77(2): 253–266.
- Jarvie, I. C. 1976. On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology. *Current Anthropology* 17(4): 687–701.
- Jarvie, I. C. 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44–60.
- Jarvie, I. C. 1983a. The Problem of the Ethnographic Real. *Current Anthropology* 24(3): 313–325.
- Jarvie, I. C. 1984. Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984: 745–763.
- Jarvie, I. C. 1985a. Comment in Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- Jarvie, I. C. 1985b. *Thinking about Society: Theory and Practice*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

- Jarvie, I. C. & S. Pralong (ed). 1999. *Popper's Open Society after Fifty Years: Continuing Relevance of Karl Popper*. London: Routledge.
- Jarvie, I.C. 1989. Recent Work in the History of Anthropology and its Historiographic Problems. *Philosophy of the Social Sciences* 19(2): 345–375.
- Jarvie, I. C. 2000. Culture. The Anthropologist's Account. *Philosophy of Science* 67(3): 540–546.
- Jarvie, I. C. 2001. Science in a Democratic Republic. *Philosophy of Science* 68(4): 545–564.
- Jarvie, I. C. 2007. Relativism and Historicism. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 553– 591. Oxford: Elsvier.
- Jarvie, I. C. & J. Zamora-Bonilla (ed.). 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.
- Keck, Frédéric. 2013. Auguste Comte. In: R. Jon McGee & Richard L. Warms *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, 135–138. Los Angeles: SAGE.
- Keesing, Roger M. 1972. Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics. *Southwestern Journal of Anthropology* 28(4): 299–332.
- Keesing, Roger M. 1974. Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73–97.
- Kitcher, Philip. 2001. *Science, Truth and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gluckhohn, Clyde. 1939. The Place of Theory in Anthropological Studies. *Philosophy of Science* 6(3): 328–344.
- Gluckhohn, Clyde. 1949. *Mirror for Man: the relation of anthropology to modern life*. University of Arizona Press.
- 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.
- Krupat, Arnold. 1988. Anthropology in the Ironic Mode. *Social Text* 19/20: 105–118.
- Kulenović, Nina. 2011. *Socijalna ontologija u filmu „Avatar“*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Etnoantropološki problemi, eMONOGRAFIJE.

- Kulenović, Nina. 2012. Ufologija: poreklo jedne „nauke“ u popularnoj kulturi. *Etnoantropološki problemi* 7(2): 381–399.
- Kulenović, Nina. 2013. *Izmišljanje ufologije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Kulenović, Nina. 2014. Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. Istorijska pozadina, relevantnost i implikacije (nerešive?) rasprave u sporu oko eksplanatornog kapaciteta i naučnog statusa sociokulturne antropologije. *Etnoantropološki problemi* 9(2): 310–333.
- Kulenović, Nina. 2015. Da li je antropologija „naučna“ ili „istorijska“ disciplina? Pouke iz povesti rane američke antropologije. *Antropologija* 15(2): 47–85.
- 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.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuper, Adam. 2005. Ernest Gellner as Anthropologist. (Predavanje na konferenciji *Ernest Gellner – Theoretician of Modernity* održanoj u Krakovu oktobra 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.
- Leach, Edmund. 1984. Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 1–23.
- Leach, Edmund. 1989. Review: Writing Anthropology. *American Anthropologist* 16(1): 137–141.
- Lee, Lyman R. & Michael J. O'Brien. 2004. Nomothetic Science and Idiographic History in Twentieth-Century Americanist Anthropology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 40(1): 77–96.
- 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/>)<http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2010/12/11/anthropology-after-the-science-controversy-were-moving-ahead/>

- Lesser, Alexander. 1939. Research Procedure and Laws of Culture. *Philosophy of Science* 6: 345–355.
- Lesser, Alexander. 1968. Franz Boas. In: David L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, 99–109. New York: Macmillan and Free Press.
- Lett, James. 1991. Interpretative Anthropology, Metaphysics and the Paranormal. *Journal of Anthropological Research* 47(3): 305–329.
- Lewis, Herbert S. 1998. Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences. *American Anthropologist* 100(3): 716–731.
- Lewis, Herbert S. 2001. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist* 103(2): 447–467.
- Lewis, Herbert S. 2001a. Boas, Darwin, Science and Anthropology. *Current Anthropology* 42(3): 381–406.
- Little, Daniel. 1991. *Varieties of Social Explanation*. San Francisco: Westview Press.
- Little, Daniel. 2007. Levels of the Social. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 343–372. Amsterdam: Elsevier.
- Lowie, Robert H. 1956. Reminiscences of Anthropological Currents in America Half a Century Ago. *American Anthropologist* 58(6): 995–1016.
- Lowie, Robert. 1966[1917]. *Culture and Ethnology*. New York: Basic Books.
- Lowie, Robert H. 1987[1917]. The Determinants of Culture. In: Herbert A. Applebaum (ed.) *Perspectives in Cultural Anthropology*, 85–100. Albany: State University of New York Press.
- Lukes, Steven. 2000. Different Cultures Different Rationalities. *History of the Human Sciences* 13: 3–18.
- Makkreel, Rudolf A. 2010. Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: On the Conceptual Distinctions between *Geisteswissenschaften* and *Kulturwissenschaften*. In: Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft (ed.) *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, 253–272. Bloomington: Indiana University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1970[1944]. *Magija, nauka i religija*. Beograd: Prosveta.
- Malinowski, Bronislaw. 1979[1922]. *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Manicas, Peter. 2006. *A Realist Philosophy of Social Science. Explanation and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marcus, George. 1992. Changing Images of Science. *Thesis Eleven* 33(1): 1–46.
- Marcus George E. i Michael M. J. Fischer. 2003[1986]. *Antropologija kao kritika kulture*. Zagreb: Naklada Breza.
- Martin, Michael. 1993. Geertz and Interpretative Approach in Anthropology. *Synthese* 97(2): 269–286.
- Martin, Michael. 1999. *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. New Brunswick: Transaction Publishing.
- 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.
- McGowan, Alan H. 2014. The Lesson of Franz Boas. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 149: 558–564.
- Mclean, Michael J. 1982. Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics. *History and Theory* 21(3): 347–365.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog. Polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2006. Šta je (bila) antropološka „refleksivnost“? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 157–184.
- Milenković, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007c. Paradoks postkulturene antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* (3): 121–143.
- Milenković, Miloš. 2009a. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31–52.
- Milenković, Miloš. 2009b. Unutardisciplinirani afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih. *Etnoantropološki problemi* 4(3): 103–115.
- Milenković, Miloš. 2010. *Istorija postmoderne antropologije. Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2013. O izvorima antirealističkog pogleda na relativizam u sociokulturnoj antropologiji. *Antropologija* 13(3): 27–47.

- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
- Moore, Jerry D. 2002[1996]. *Uvod u antropologiju. Teorije i teoretičari kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Muller-Vollumer, Kurt (ed.) 2006. *The Hermeneutics Reader*. New York: Continuum.
- Murphey, Murray G. 1986. Explanation, Causes and Covering Laws. *History and Theory* 25(4): 43–57.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a 'Native' Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3): 671–686.
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologica Balkanica* 2(2): 101–120.
- Neck, Reinhard. 2015. The Positivist Dispute after 50 years – An unrepentant 'positivist' view. *Journal of Classical Sociology* 15(2): 185–190.
- Nejgel, Ernest. 1974[1961]. *Struktura nauke*. Beograd: Nolit.
- Newton Smith, W. (ed.) 2001. *A Companion to the Philosophy of Science*. Blackwell Publishers.
- O'Meara, Tim. 1989. Anthropology as Empirical Science. *American Anthropologist* 91(2): 354–369.
- Oakes, Guy. 1980. Wilhelm Windelband: History and Natural Science. *History and Theory* 19(2): 165–168.
- Orta, Andrew. 2004. The Promise of Particularism and the Theology of Culture: Limits and Lessons of „Neo-Boasianism“. *American Anthropologist* 106(3): 473–487.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–166.
- Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Patterson, Thomas C. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.
- Peregrine, Peter et al. 2012. What is Science in Anthropology? *American Anthropologist: Vital Topics Forum* 114(4): 593–597.
- Piše, Marko. 2008. Gelnerova kritika postmodernizma: relativizam, postmodernizam i politika antropologije. *Etnoantropološke sveske* 12(1): 33–65.
- Poper, Karl. 1982. Logika društvenih nauka. *Treći program* 52: 35–62.

- Poper, Karl. 1991[1976]. *Traganje bez kraja*. Beograd: Nolit.
- Poper, Karl. 2002[1963]. *Pretpostavke i pobijanja*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Poper, Karl. 2009[1957]. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta.
- Popper, Karl. 1977[1961]. The Logic of the Social Sciences. In: Theodor W. Adorno et al. (ed.) *The Positivist Dispute in German Sociology*, 87–105. London: Heinemann.
- Popper, Karl. 1985. David Miller (ed.) *Popper Selections*. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl. 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.
- Popper, Karl. 2002[1935]. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Popper, Karl. 2002[1963]. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge Classics.
- Putnam, Hilary. 1975. *Philosophical Papers I: Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow, Paul & William M. Sullivan (ed.) 1979. *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California 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.
- 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.
- Risjord, Mark. 2000. The Politics of Explanation and the Origins of Ethnography. *Perspectives of Science* 8(1): 29–52.

- Risjord, Mark. 2005. Reasons, Causes and Action Explanation. *Philosophy of the Social Sciences* 35(3): 294–306.
- Risjord, Mark. 2007. Ethnography and Culture. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 399–429. Amsterdam: Elsevier.
- Rorti, Ričard. 1990[1979]. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rorti, Ričard. 1992[1982]. *Konsekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- Roscoe, Paul B. 1995. 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.
- Roth, Paul A. 1989. Ethnography without Tears. *Current Anthropology* 30(5): 555–569.
- Roth, Paul A. 2003. Beyond Understanding: The Career of the Concept of Understanding in the Human Sciences. In: S. P. Turner & P. A. Roth (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 311–333. Blackwell Publishing.
- Roth, Paul A. 2005. Three Grades of Normative Involvement. Risjord, Stueber and Henderson on Norms and Explanation. *Philosophy of Social Sciences* 35(3): 339–352.
- Roth, Paul A. 2007. Naturalism without Fears. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 683–710. Amsterdam: Elsevier.
- Rouse, Joseph. 2007. Practice Theory. In: Stephen P. Turner & Mark W. Risjord (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 639–683. Oxford: Elsevier.
- Sahlins, Marshall. 1995. *How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1999. Two or Three Things that I Know About Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 399–421.
- Sahlins, Marshall. 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.
- Salmon, Wesley C. 1997. *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- Salmon, Wesley C. 1999. The Spirit of Logical Empiricism: Carl G. Hempel's Role in Twentieth-Century Philosophy of Science", *Philosophy of Science* 66(3): 333–350.
- Salmon, Wesley C. 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.
- Schmaus, Warren. 2005. Categories and Classification in the Social Sciences. In: Paul Thagard et al. (ed.) *Philosophy of Sociology and Anthropology*, 429–459. Oxford: Elsevier.
- Schmaus, Warren. 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.
- Scholte, Bob. 1972. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. In: Dell Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, 430–457. New York: Pantheon.
- Scholte, Bob. 1984. Reason and Culture: Universal and Particular Revisited. *American Anthropologist* 86(4): 960–965.
- Scholte, Bob. 1985. Comment. In Mark Kline Taylor, Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167–185.
- Searle, John. 2006. Social Ontology: Some Basic Principles. *Anthropological Theory* 6(1): 12–29.
- Sekulić, Nada. 2005. Odnos istorije, teorije i imaginacije u antropologiji. *Sociologija* XLVII (4): 323–350.
- Shankman, Paul. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3): 261–280.
- Sindelić, Svetozar. 1995. Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku. *Sociološki pregled* 29(3): 273–292.
- Sindelić, Svetozar. 2002. *Racionalnost nauke*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

- Sinđelić, Svetozar. 2009. Od tradicionalne do savremene filozofije nauke. *Theoria* 52(2): 5–35.
- Sinđelić, Svetozar. 2010. Kantovski obrt u savremenoj filozofiji nauke. *Theoria* 54(3): 5–36.
- Sinđelić, Svetozar. 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.
- Sivado, Akos. 2014. The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* (March 28): 1–17.
- 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.
- Spiro, Melford. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Current Anthropology* 1(3): 259–286.
- Spiro, Melford. 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique. *Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Steward, Julian Haynes. 1972[1955]. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stocking, George W., Jr. 1966. Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist* 68(4): 867–882.
- Stocking, George W., Jr. 1984. Functionalism Historicized. In: George W. Stocking Jr. (ed.) *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, 3–10. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W., Jr. (ed.) 1991. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W., Jr. (ed.) 1996. *Volksgeist as Method and Ethic. Boasian Ethnography and Anthropological Tradition*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W., Jr. 1974. *The Shaping of American Anthropology 1883–1911: a Franz Boas Reader*. Basic Books.
- 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.
- Steward, Julian. 1972[1955]. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*. Vol. 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.
- Torres Colón, Gabriel Alejandro & Charles A. Hobbs. 2015. The Intertwining of Culture and Nature: Franz Boas, John Dewey and Deweyan Strands of American Anthropology. *Journal of the History of Ideas* 76(1): 136–162.
- Toulmin, Stephen. 1977. Form to Function: Philosophy and History of Science in the 1950s and Now. *Daedalus* 106(3): 143–162.
- Toulmin, Stephen. 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.
- Tulmin, Stiven E. 2002[1972]. *Ljudski razum*. Nikšić: Jasen.
- Turner, Steven P. 2003. Cause, the Persistence of Teleology and the Origins of the Philosophy of Social Science. In: S. P. Turner & P. A. Roth (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 21–41. Blackwell Publishing.
- Turner, Steven P. 2010. Webs of Beliefs, Practices, and Concepts. *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* (3): 397–421.
- Turner, Steven P. 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. (ed.) 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Udehn, Lars. 2001. *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*. London: Routledge.
- Ulin, Robert C. 2007. Revisiting Cultural Relativism: Old Prospects for a New Cultural Critique. *Anthropological Quarterly* 80(3): 803–820.
- Urban, Greg. 2013. Neo-Kantianism. In: R. Jon McGee & Richard L. Warms (ed.) *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, 590–593. Los Angeles: SAGE.

- Urry, James. 1972. „Notes and Queries in Anthropology“ and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870–1920. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1972: 45–57.
- 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.
- Verdon, Michel. 2006. Boas and Holism: A Textual Analysis. *Philosophy of the Social Sciences* 36(3): 276–302.
- Vitgenštajn, Ludvig. 1980[1953]. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Von Wright, G. H. 1975. *Objašnjenje i razumevanje*. Beograd: Nolit.
- Vorf, Bendžamin Li. 1979[1956]. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: XX vek.
- Vuković, Ivan. 2009. Transcendentalni idealizam i strukturalizam. In: Dragana Antonijević (ed.) *Strukturalna antropologija danas: Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, 96–107. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Watkins, J. W. N. 1957. Historical Explanation in Social Science. *The British Journal of Philosophy of Science* 8(30): 104–117.
- Watson-Franke, Maria-Barbara & Lawrence C. Watson. 1975. Understanding in Anthropology. *Current Anthropology* 16(2): 247–262.
- Weber, Max. 1949[1904]. Objectivity in Social Science. In: E. A. Shils & Henry A. Finch (ed.) *The Methodology of the Social Science*, 49–112. New York: The Free Press.
- Weber, Max. 1989[1922]. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- White, Leslie. 1938. Science Is Sciencing. *Philosophy of Science* 5(4): 369–389.
- White, Lesley. 1943. Energy and Evolution of Culture. *American Anthropologist* 45(3): 335–356.
- White, Lesley. 1947. Review of *Race and Democratic Society* by Franz Boas. *American Journal of Sociology* 52: 371–373.
- Wilson, Bryan (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Wilson, Bryan. 1970. A Sociologist’s Introduction. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: 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.
- Winch, Peter. 1970. The Idea of Social Science. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 1–17. Oxford: Blackwell.

- Winch, Peter. 1970[1964]. Understanding a Primitive Society. In: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, 78–112. Oxford: Blackwell.
- Wolf, Eric R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Power*. University of California Press.
- 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>
- Žikić, Bojan. 2008. Kako složiti babe, žabe i električne gitare: uvod u kognitivnu antropologiju. *Antropologija* 6: 117–139.
- Žikić, Bojan. 2009. Za šta su dobri žanrovi? – deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji. *Etno-grantropološki problemi* 4(2): 219–240.

SAŽETAK

OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI Istorijski kontekst

Osnovni cilj monografije jeste nastojanje da se odgovori na pitanje kako je antropologija prešla put od discipline u kojoj se „činjenice posmatraju kao meso, indukcija kao mašina za kobasice, a nauka kao proizvod provlačenja jednog kroz drugo“ (Džarvi) do discipline koja hronično boluje od „epistemološke hipohondrije“ (Gerc). Iz perspektive istorije antropoloških teorija i metoda, a prevashodno iz perspektive opšte metodologije dopunjene perspektivom antropologije sâme antropologije rekonstruišu se kako unutrašnji (formalni, logičko-epistemološki tako i spoljašnji (sociopolitički i etički) činioци (ili njihova kombinacija) koji su uticali na ono što se u najdramatičnijem scenariju ispoljava kao zaključak o „krizi“ teorije, predmeta i metoda antropologije, „krizi“ objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji i „krizi“ njenog naučnog statusa. Analiza sprovedena u radu ne pretenduje na megalomanski pokušaj razrešenja polemika u vezi sa objašnjenjem u antropologiji, već na to da razjasni njihove izvore, tokove i ishode.

Prvo, uvodno poglavlje predočava predmet, teorijsko-metodološki okvir i cilj monografije, ukazujući na osnov i relevantnost sprovedene analize.

Odsustvo konsenzusa u pogledu predmeta, metoda i cilja antropologije sagledano je kao plodno tle za primenu analitičkog aparata koji nude antropologija nauke i antropologija antropologije. Autor polazi od pretpostavke da ne postoji „esencija“ predmeta jedne nauke, već da predmet jedne nauke čini konglomerat naučnim konsenzusom usvojenih problema (Popper).

Polazi se od u savremenoj filozofiji nauke nekontroverzne tvrdnje da je nauka utemeljena na društveno, kulturno i istorijski promenljivom skupu pretpostavki, kao i problema, ciljeva i sredstava za njihovo rešavanje ili postizanje, a koji se označavaju kao paradigme (Kun), istraživačke tradicije (Laudan) ili istraživački programi (Lakatoš). Upravo taj element promenljivosti, istoričnosti ili konvencionalnosti jeste ono što nauku čini legitimnim predmetom proučavanja antropologije nauke i antropologije antropologije. Ciljevi, pitanja i problemi koje disciplina postavlja sagledani su kao promenljivi teorijski konstrukti, kao neotudivi deo istorije ideja koje nedvosmisleno nastaju, održavaju se i transformišu u nekom sociokulturnom kontekstu. Usvaja se stanovište da metod nije algoritam, već konvencija koja definiše pravila naučne igre (Džarvi). Osnovna hipoteza ovog monografskog istraživanja oslanja se na već sprovedena istraživanja čiji rezultati govore u prilog nerazdvojivosti teorijskih i metodoloških struktura u antropologiji (Milenković). Naime, osnovna hipoteza jeste da postoji snažna korelacija između teorijskih i metodoloških struktura, i to u tolikoj meri da se one mogu smatrati nerazdvojivim, a da se objašnjenje, odnosno eksplanatorni kapacitet, može iskoristiti kao tačka konvergencije za proveru da li je razdvajanje teorijskih i metodoloških struktura uopšte moguće. Osnovni zaključak koji se u monografiji nudi jeste da je rešenje mnogih sporova koji se u antropologiji vode oko njenog eksplanatornog kapaciteta i naučnog karaktera još od vremena njene akademske institucionalizacije jalovo tražiti u rasplitanju metodoloških čvorova, budući da veliki deo tih sporova i nije metodološki. Zaključuje se da su u pitanju metafizički, sociopolitički ili etički sporovi zaodnuti u ruho metodoloških sporova u nadi da ih je u tom domenu moguće rešiti od konteksta nezavisnim sredstvima.

U drugom poglavlju se antropološka debata o statusu objašnjenja sagledava kroz prizmu širih rasprava koje su se vodile u društveno-humanističkim naukama u vreme njihove akademske institucionalizacije. Predočeni su argumenti izneti u prilog antropologije „galilejevskog“ tipa –antropologija kao disciplina koja traga za uzročnim, mehanicističkim objašnjenjima, opštim zakonima i predviđanjima i proizvodi intersubjektivno proverljivi-

vo znanje – i argumenti u prilog antropologije „aristotelovskog“ tipa – antropologija koja traga za finalističkim, teleološkim objašnjenjima i proizvodi kontekstualno specifično razumevanje ili interpretacije koje ne mogu pretendovati na opštu validnost. Distinkcije *Geistes-* nasuprot *Naturwissenschaften*, nomotetsko nasuprot idiografskom te objašnjenje (*Enklären*) nasuprot razumevanju (*Verstehen*) kontekstualizovane su u potonje rasprave o eksplanatornom kapacitetu antropologije. Osvetljena su uverenja ranih antropologa o tome da li je moguće otkriti zakone u društvenom životu i rekonstruisana su viđenja uloge zakona u izgradnji eksplanatornog kapaciteta i naučnog karaktera antropologije. Istaknuto je da to pitanje do danas nije izgubilo aktuelnost, što se vidi iz činjenice da i dalje para antropološku zajednicu na „objašnjivače“ i „razumevače“. Posebno je razmotreno delo Franca Boasa, budući da je vrlo pogodno za ilustriranje metodoloških problema koje antropologija deli s drugim društveno-humanističkim naukama, da anticipira brojne potonje rasprave o objašnjenju u disciplini i da osvetljava tesnu prepletenost naučnih i vannaučnih osnova, ciljeva i implikacija antropoloških istraživanja. Služeći se Boasovom mišlju, a oslanjajući se na genealogiju ideja iz druge polovine XIX veka koje su izvršile uticaj na njegovo delo, kontekst u kom se iskristalisala njegova teorijsko-metodološka ali i društveno-politička misao, kao i na potonje kritičko promišljanje njegovog rada, ocrtan je opšti okvir u kojem će se tokom čitavog XX stoleća voditi rasprave o eksplanatornom kapacitetu antropologije. Boas je, oslanjajući se na neokantovsko idejno nasleđe koje je uspostavilo razliku između nomotetskih i idiografskih nauka, suprotstavio dva temeljno različita pristupa razumevanju prirodnog i društvenog sveta. Cilj jednog pristupa – pristupa „fizičara“ – jeste dedukovanje zakona, dok je cilj drugog – pristupa „kosmografa“ – proučavanje fenomena po sebi, bez obzira na to da li potkrepljuju neki zakon. Suprotstavljenost ovih stanovišta, Boas je sagledao kao posledicu drugačijih, u oba slučaja legitimnih, ciljeva istraživanja. Upravo će legitimizovanje „kosmogrofskog“ pristupa stvoriti temelj za uspostavljanje koncepta kulture i, posledično, oruđe za kritiku evolucionizma, rasizma, etnocentrizma, nejednakosti, imperijalizma, šovinizma. Disciplina koja je razapeta između

mogućnosti da se proučava (istorijski fluidno konceptualizovano i na različitim osnovama uspostavljeno) jedinstvo ljudskog roda (i da se iz njega dedukuju objašnjenja) i mogućnosti da se proučava osobenost i neponovljivost svake kulture (koja služi kao samosvojni eksplanans) suočila se „nerešenom dilemom“ (Gelner): prikloniti se „apsolutističkim tvrdnjama prosvetljenog razuma“ ili konstraprosvetiteljskim „komunalno-kulturnim“ tvrdnjama? Posle Boasove smrti, priklanjanje univerzalističkoj verziji antropologije iznedrilo je materijaliste, naturaliste koji su boasovsku antropologiju videli kao „filozofiju papazjanije“ koja je „protiv nomotetičkih aspiracija antropologije“ (Vajt, Haris), dok je „komunalno-kulturna“ verzija antropologije izrodila etnonauku i interpretativnu antropologiju. Ranija podela na evolucioniste i relativiste je oživljena sredinom XX veka, sada kao podela na materijaliste, naturaliste i interpretativne antropologe, hermeneutičare, gde su se prvi samokonstruisali kao „objašnjivači“ koji brane naučni karakter, eksplanatorni kapacitet i društvenu odgovornost discipline od „razumevača“, „mentalista“, „idealista“, „emičara“, „nenaučnika“. Konačno, u ovom poglavlju se postavlja osnov za razumevanje pitanja kako je kulturni relativizam prešao put od sredstva za postizanje komparativne objektivnosti do irelevantnog, gotovo pomodnog, nenaučnog dodatka koji „branioci nauke“ percipiraju kao pretnju po eksplanatorni kapacitet, naučni karakter i društvenu odgovornost antropologije.

U trećem poglavlju se osvetljavaju dva suprotstavljena stanovišta – metodološki monizam i metodološki pluralizam. Metodološki monisti, s jedne strane, tvrde da metod čini liniju razgraničenja između nauke i nenauke i da deduktivno-nomološki model objašnjenja, koji uzročna objašnjenja uzima kao jedini validni tip objašnjenja, treba postaviti kao formalni zahtev pred sve nauke, nezavisno od njihovog predmeta. Metodološki pluralisti, s druge strane, tvrde da postoji ontološka razlika u predmetu kojim se bave prirodne i društvene nauke, te da je metodološki monizam neodrživ. Razmatraju se implikacije usvajanja prvog i drugog stanovišta u polemici o eksplanatornom kapacitetu antropologije. Predočena je rasprava oko Hempelovog modela objašnjenja putem obuhvatnog zakona, koja je udahnula novi život raspravi o problemima objašnjenja u društvenim naukama i

još jednom na liniju metodološkog fronta izvela pozitiviste i antipozitiviste. Predstavljena je osnovna logika Hempelovog modela objašnjenja prema kojem zakoni imaju analogne funkcije u prirodnim i u društvenim naukama. Naučno objašnjenje se vidi kao uzročno objašnjenje, a sastoji se u osvetljavanju uzroka ili činilaca koji determinišu pojavu događaja koji želimo da objasnimo. Razumevanje, karakteristično za pluralističke tradicije, odbačeno je kao pseudoobjašnjenje. Redukovano na empatičko, razumevanje se prema tom modelu objašnjenja u najboljem slučaju vidi kao sredstvo za gradnju hipoteza koje će biti podložne proveru u kontekstu opravdanja. Međutim, razumevanje ne može pretendovati na ozbiljniju funkciju u sklopu naučnog metoda zato što u kontekstu opravdanja proizvodi sijaset proveri nepodložnih interpretacija, ne oslanja se ni na kakav opšti zakon niti na jasno specifikovan uzročni mehanizam, već samo na labavu tvrdnju da su pojava ili događaj koje želimo da objasnimo kulturno uslovljeni. S druge strane, metodološki pluralisti nastoje da odbrane tezu da su deduktivno-nomološka slika nauke i uzročno objašnjenje neprimenjivi na društvene nauke. Dok su se rani „kosmografi“ boasovskog tipa oslanjali na neokantovsku, idiografsku, antipozitivističku filozofiju i filozofiju istorije, metodološki pluralisti se od druge polovine XX veka oslanjaju na hermeneutiku. Pod razumevanjem počinje da se podrazumeva semantičko razumevanje. Autori koji se priklanjaju stanovištu da osoben ontološki status fenomena nalaže potrebu za metodološkim pluralizmom nastoje da (semantički) razumeju kako ljudsko razumevanje sopstvenog sveta čini temelj konstrukcije datog sveta i razlog za delanje u određenom pravcu. Standardi, pravila, norme ili značenja koji postoje u određenoj zajednici kulturno su promenljivi i ne mogu se uzdići na ravan zakona iz kojeg bi se objašnjenje dedukovalo. S druge strane, uprkos tome što ti standardi, pravila, norme i značenja svakako daju smisao ponašanju i usmeravaju ga u određenom pravcu, ne može se reći da ga i uzrokuju. Iako je Hempelov model objašnjenja još pedesetih godina XX veka pretrpeo oštre kritike kao neprimenjiv na društvene nauke (Drej, Vinč), relevantnost osvetljavanja tog modela objašnjenja leži u činjenici što je njegova osnovna logika i dalje živa u delu Hempelovih neopozitivističkih naslednika i što

je odigrala značajnu ulogu u potonjim raspravama o objašnjenju u antropologiji.

Zaključna razmatranja rekapituliraju osnovne zaključke do kojih se došlo analizom sprovedenom u monografiji. Potvrđuje se hipoteza o nerazdvojuvosti teorijskih i metodoloških struktura u antropologiji. Ovaj zaključak ide u prilog potrebi za disciplinarnom autorefleksivnošću, pogotovo imajući u vidu to da je reč o disciplini koja vuče nasleđeni teret etnocentrizma, a svoje metodološke probleme razmatra neodvojivo od pitanja „dobrog“ ili „lošeg“, „pravednog“ ili „nepravednog“ društva čiji je deo i na koje utiče, i koja svoje metodološke probleme razmatra u vezi sa posledicama koje „istinito“ ili „neistinito“ opisivanje Drugih može proizvesti u društvenoj stvarnosti. Opažajni kontekst je uvek poduprt nekom teorijom koja određuje poimanje opaženog konteksta, to jest uslovljava gde će biti smešten eksplanatorni fokus, šta će služiti kao eksplanans, a šta kao eksplanandum i kakav će tip objašnjenja odgovarati ciljevima i pretpostavkama istraživanja. Iznosi se zaključak da polemike u vezi sa objašnjenjem u antropologiji proizilaze iz činjenice što metodološki monisti i metodološki pluralisti na različite načine konceptualizuju noseći pojam discipline – kulturu i što se oslanjaju na različite slike nauke prema kojima normiraju svoj metodološki aparat. Polemike o objašnjenju posledica su teorijskih (i metafizičkih) opredeljenja i izbora. Međutim, kad se izbor već učini, njegove metodološke implikacije su više nego očigledne. Različita opredeljenja uslovljavaju različite eksplanatorne fokuse i za sobom povlače različita ustrojstva metodološkog aparata. Ono što jedni vide kao rešenje problema, drugi vide kao problem koji treba rešiti. Metodološki monisti smatraju da je kultura „neobjašnjeni objašnjavač“ lišen eksplanatornog kapaciteta. Eksplanans smeštaju u transkulturni, apriorni zakon ili univerzalnu hipotezu odakle se dedukuje uzročno objašnjenje koje se smatraju jedinim validnim oblikom naučnog objašnjenja. Metodološki pluralisti pak smeštaju eksplanans u kulturu, a objašnjenje vide kao semantičku interpretaciju verovanja, simbola, značenja, normi ili standarda u kontekstu u kom se istraživanje sprovodi. Konačno, u studiji se odgovara na pitanje zašto se relativizam počeo posmatrati kao pretnja eksplanatornom kapacitetu i naučnom karakteru antro-

pologije. Ono što brine „braniocce nauke“ u antropologiji jeste brisanje distinkcije između konteksta otkrića i konteksta opravdanja, to jest relativizam u (društvenom) kontekstu opravdanja. Relativizam u kontekstu otkrića upotrebljavaju „razumevačke“ škole kada kontekstualistički pokušavaju da sagledaju značenje i smisao fenomena, verovanja i procesa u okviru proučavane kulture. Međutim, sociologizacija i kulturalizacija nauke je predmet proučavanja proširila na samu naučnu zajednicu čija se verovanja i vidovi prakse takođe sagledavaju kao kulturna i kao podložna kulturnoj i sociološkoj analizi. Dok je predmet proučavanja negdašnje antropologije bio ograničen na folklorne teorije o tome šta su patke i zečevi, studije nauke kao kulture su predmet proučavanja proširile na samu naučnu zajednicu koja, poput svake druge zajednice, gaji svoja folklorna uverenja o tome šta su patke i zečevi. Ako se nauka shvati kao jedna u nizu kultura, a metod kao jedan u nizu kulturno proizvedenih običaja i ako se stvarnost podvuče ispod konceptualnih shema, jezičkih igara, paradigmi ili kultura, nestaje čvrst osnov za uzemljenje korespondencijalne teorije istine. Ako se zakoni i kroskulturalne univerzalije zatvore u kulturne okvire, nestaje i natkontekstualna, izvankontekstualna, natparadigmatska referentna tačka koja bi mogla da podnese teret arbitraže između istinitih i neistinitih iskaza. Takva situacija se može čitati kao (a) neiscrpo bogat rudnik za istraživanje ili pak kao (b) metodološki košmar u kom nestaje osnov za konstrukciju vanvremenske, iz konteksta izmeštene metodologije, a pošto je tradicionalno shvaćeni autoritet nauke i sam definisan korespondencijalnom teorijom istine (c) metodološki košmar može postati društveni košmar u kojem se guši potencijal za racionalno, objektivno (i pravedno?) rešavanje društvenih sukoba ili evaluaciju kulturno generisanih verovanja.

SUMMARY

EXPLANATION IN ANTHROPOLOGY

Historical context

The central concern of the monograph is to reconstruct how anthropology travelled the road from being a discipline where “facts are conceived of as meat, induction as a sausage-machine, and science as the product of pushing the one through the other” (Jarvie) to becoming a discipline that suffers from chronic “epistemological hypochondria” (Geertz). It seeks to pinpoint – from the perspective of the history of anthropological theories, but most of all from the perspective of general methodology supplemented with that of the anthropology of anthropology – both internal (formal, logic-epistemological) and external (sociopolitical and ethical) factors (or their combinations) that have led to what the worst scenario describes as a “crisis” of the theory, subject and method of anthropology, a “crisis” of explanation in sociocultural anthropology, and a “crisis” of its scientific status. The analysis carried out in this study has no pretensions to resolving disputes over explanation in anthropology, but rather to clarifying their sources, paths and outcomes.

The introductory chapter lays out the subject, theoretical-methodological framework and goal of the study, and describes the basis and relevance of the analysis conducted. The absence of a consensus on what constitutes the subject, method and aim of anthropology seems suitable for applying the analytical apparatus provided by the anthropology of science and the anthropology of anthropology. One of the propositions underlying the analysis is that there is no “essence” of the subject of

any one science, but rather that the subject of a science is a conglomerate of problems decided by scientific consensus (Popper). Another underlying proposition, uncontroversial in contemporary philosophy, is that science is based on a socially, culturally and historically variable set of assumptions, and of aims, problems and means for resolving them, which is varyingly termed paradigm (Kuhn), research tradition (Laudan) or research programme (Lakatos). It is this dimension of variability, historicity or conventionality that makes science a legitimate subject of study for the anthropologies of science and anthropology. The aims, issues and problems set by the discipline are looked at as changing theoretical constructs, as an integral part of the history of ideas which undeniably arise, persist and change in a social and cultural context. And, consequently, the method is not seen as an algorithm, but rather as a convention that defines the rules of the game of science (Jarvie). Building on previous research (Milenković), this monographic study proposes as its central hypothesis a strong correlation between methodological and theoretical structures in anthropology, to the point that the two may be considered inseparable, and takes explanation, i.e. explanatory capacity, as a point of convergence for testing if they can be separated at all. In conclusion, it suggests that it is futile to expect that efforts to disentangle methodological knots can bring about a solution to a good part of the debates over the explanatory capacity and scientific status of anthropology that have been going on ever since its academic institutionalization, given that much of these debates essentially are not methodological. Rather, they are metaphysical, socio-political or ethical disputes disguised as methodological in the hope that they might be resolved in that area using context-independent means.

The second chapter looks at the anthropological debate over the status of explanation against the backdrop of broader debates going on in social sciences and humanities since their academic institutionalization. It presents the arguments that have been offered in favour of a “Galilean” anthropology – conceived of as a discipline that searches for causal, mechanistic explanations, general laws and predictions, and generates inter-

subjectively verifiable knowledge – and the arguments in favour of an “Aristotelian” anthropology – which searches for finalistic, teleological explanations, and generates contextually specific understanding or interpretations that cannot claim universal validity. The distinctions between *Geistes-* and *Naturwissenschaften*, the nomothetic and the idiographic, and explanation (*Enklären*) as opposed to understanding (*Verstehen*), are contextualized into the subsequent debates on the explanatory capacity of anthropology. The chapter sheds light on the views of early anthropologists on the possibility of discovering laws in social life, and reconstructs various views on the role of laws in constructing the explanatory capacity and scientific status of anthropology. That the issue is far from being resolved may be seen from the fact that it still polarizes the anthropological community into “explainers” and “understanders”. The work of Franz Boas is paid particular attention because it appears to be very helpful for illustrating the methodological problems that anthropology shares with other social sciences and humanities, anticipates many subsequent debates over explanation in the discipline, and shows how closely intertwined scientific and extrascientific bases, objectives and implications of anthropological studies are. Using Boas’s thought and relying on the genealogy of nineteenth-century ideas which influenced his work, the context in which his theoretical-methodological as well as socio-political thought took shape, and on the subsequent critical assessments of his work, the chapter outlines the framework in which debates over the explanatory capacity of anthropology were taking place throughout the twentieth century. Drawing from the neo-Kantian legacy and its distinction between nomothetic and idiographic sciences, Boas distinguished between two fundamentally different approaches to the natural and social worlds. The aim of the “physicist” is to deduce laws, while that of the “cosmographer” is to study phenomena in themselves, regardless of whether they support a law or not. Boas saw the opposition between the two approaches as emanating from two different but equally legitimate aims of research. The legitimization of the cosmographer’s approach laid the groundwork for postulating the concept of culture and, consequently, supplied a tool for

the critique of evolutionism, racism, ethnocentrism, imperialism, inequality, chauvinism. A discipline torn between two possibilities – to study the (historically vaguely conceptualized and variously grounded) unity of humankind (and thence deduce explanations) or to study the distinctiveness and singularity of a particular culture (which serves as something of an explanans) – faced an “unresolved dilemma” (Gellner): to subscribe to the “absolutist claims of enlightened reason” or to the counter-enlightenment “communal-cultural” claims? After Boas’s death, the espousal of the universalist variety of anthropology produced materialists, naturalists who saw Boasian anthropology as “philosophy of hodge-podge-ism” which goes “against anthropology’s nomothetic aspirations” (White, Harris), while its “communal-cultural” variety engendered ethnosciences and interpretative anthropology. The earlier division into evolutionists and relativists saw a revival in the mid-twentieth century, now as the division into materialists – naturalists, and interpretative anthropologists – hermeneuticians, the former constructing themselves as “explainers” who defend the discipline’s scientific character, explanatory capacity and social responsibility against “understanders”, “mentalists”, “idealists”, “emicists”, “non-scientists”. Finally, the second chapter lays the basis for understanding how cultural relativism as a tool for achieving comparative objectivity ended up as an irrelevant, non-scientific adjunct, a fashionable accessory as it were, perceived by “science defenders” as a threat to the scientific character, explanatory capacity and social responsibility of anthropology.

The third chapter looks at two opposing standpoints – methodological monism and methodological pluralism. The former argues that it is the method that constitutes the line of demarcation between science and non-science, and that the deductive-nomological model of explanation which takes causal explanations as the only valid type of explanation should be a formal requirement for all sciences, whatever their subject may be. The latter, on the other hand, argues that there is an ontological difference in subject between natural and social sciences, which renders methodological monism untenable. The chapter looks at the implications of both standpoints in the debate

over the explanatory capacity of anthropology, presents the debate over Hempel's covering-law model of explanation which, in turn, rekindled the debate over the problems of explanation in social sciences, and once more deployed positivists and anti-positivists to the methodological front line. It outlines the basic logic of the Hempelian model of explanation which posits the analogous role of laws in natural and social sciences, and sees only causal explanations as scientific. Understanding, characteristic of pluralistic traditions, is rejected as pseudo-explanation, reduced to empathic understanding and at best seen as a means for generating hypotheses which would be subject to testing in the context of justification. Understanding cannot claim any serious function in the scientific method because it generates, in the context of justification, a number of interpretations which cannot be tested, does not rely on any general law or any clearly specified causal mechanism, only on a loose claim that the phenomenon or the event that is to be explained is culturally determined. Methodological pluralism, on the other hand, argues that the deductive-nomological image of science and causal explanation are inapplicable in social sciences. While early Boasian "cosmographers" drew from neo-Kantian, idiographic, anti-positivist philosophy and philosophy of history, methodological pluralists have drawn on hermeneutics since the second half of the twentieth century. Understanding begins to be construed as semantic understanding. Those who embrace the view that the distinctive ontological status of phenomena requires methodological pluralism seek to understand (semantically) how the human understanding of their own world underlies the construction of that world and provides reasons for acting in a particular way. Standards, norms and meanings that are in force in a given community are culturally variable and cannot be made into laws from which explanations are deduced. On the other hand, although those standards, norms and meanings do give a sense and direction to human behaviour, they do not cause it. Even though Hempel's model was harshly criticized as inapplicable to social sciences (Drey, Winch) as early as the 1950s, the relevance of discussing it lies in the fact that its basic logic lives on in the work of his neo-positivist successors, and that it figured prominently in subsequent debates over explanation in anthropology.

The last chapter offers a recapitulation of the main conclusions that the analysis conducted in the study has arrived at. The hypothesized inseparability of theoretical and methodological structures in anthropology is confirmed, which provides an argument in favour of the need for disciplinary self-reflexivity, especially in the light of the fact that it is a discipline which carries the inherited burden of ethnocentrism, and tends to address its methodological problems inseparably from the question of “good” or “bad”, “just” or “unjust” society of which it forms part and which it influences, and from the consequences that a “true” or “untrue” description of the Other might produce in societal reality. The context of observation is always predicated on a theory which determines the comprehension of the observed context, i.e. determines where the explanatory focus is placed, what serves as the explanans and what as the explanandum, and which type of explanation suits the aims and assumptions of research. The proposed conclusion is that debates on explanation in anthropology arise from the fact that methodological monism and methodological pluralism construe differently the central concept of the discipline – culture, and embrace different images of science according to which they norm their methodological apparatuses. What gives rise to debates on explanation are different theoretical (and metaphysical) preferences and choices. Once the choice is made, however, its methodological implications become more than evident. Different orientations entail different explanatory focuses and differently built methodological apparatuses. What one sees as a problem that needs to be solved, the other see as a solution to the problem. Methodological monism sees culture as an “unexplained explainer” lacking any explanatory capacity, and takes as its explanans a transcultural, apriori law or universal hypothesis from which causal explanations, the only valid type of scientific explanation, are deduced. Conversely, methodological pluralism takes culture as the explanans, and sees explanation as semantic interpretation of the beliefs, symbols, meanings, norms and standards in the context in which research is being done. Finally, the study suggests an answer to the question why relativism has come to be perceived as a threat to the explanatory capacity and scientific character of anthro-

pology. The major reason for concern for “science defenders” in anthropology is the obliteration of the distinction between the context of discovery and the context of justification, i.e. relativism in the (social) context of justification. Relativism in the context of discovery is used by the “understanding” schools of anthropology when they try to view contextually the meaning and sense of phenomena, beliefs and processes in the culture under study. The sociologization and culturalization of science, however, has expanded the subject of study to include the scientific community itself, whose beliefs and practices now become examined as a culture in its own right and as subject to cultural and sociological analysis. While the traditional subject of in anthropology was restricted to folklore theories about what rabbits and ducks are, the studies of science as culture examine the scientific community itself which, like any other community, has its folklore beliefs about what rabbits and ducks are. If science is construed as a culture, and the method as just another culturally generated convention, and if reality is slipped under conceptual schemes, language games, paradigms and cultures, the solid footing for grounding the correspondence theory of truth disappears. If laws and crosscultural universals are hemmed in within cultural bounds, there also disappears the supracontextual, extracontextual, supraparadigmatic point of reference which would be able to bear the burden of judging between true and false propositions. Such a state of affairs may be read as (a) an inexhaustibly rich mine for research; as (b) a methodological nightmare where the foundation is lost for constructing an atemporal, context-independent methodology; and, since the authority of science is traditionally defined by the correspondence theory of truth, the methodological nightmare may turn into (c) a social nightmare where the potential is stifled for a rational and objective (and just?) resolution of social conflicts or for the evaluation of culturally generated beliefs.

Nina Kulenović
OBJAŠNJENJE U ANTROPOLOGIJI
Istorijski kontekst

Izdavači

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Centar za antropologiju javnih i
praktičnih politika
Dosije studio, Beograd

Za izdavače

Ivan Kovačević
Mirko Milićević

Dizajn korica

Petar Jandrić
Dejan Dobrić

Fotografija na koricama

Goran Ljubisavljević

Priprema i štampa

Dosije studio, Beograd

ISBN 978-86-6427-044-1 (FF)

ISBN 978-86-6047-221-4(DS)

Tiraž

100 primeraka

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
316.7:930.1
39:303

КУЛЕНОВИЋ, Нина, 1986–

Објашњење у антропологији : историјски контекст
/ Nina Kulenović. – Београд : Универзитет, Филозофски
факултет, Одељење за етнологију и антропологију, Центар
за антропологију јавних и практичних политика : Досије
studio, 2016 (Београд : Досије studio). – 237 стр. ; 20 cm.
- (Библиотека Етноантрополошки проблеми. Монографије ;
књ. 4)

„Монографија је резултат допуњеног и прерађеног
дела текста докторске дисертације под насловом ‘Status
објашњења у расправи о научном статусу социокултурне
антропологије’, одбранјене на Филозофском факултету
... 2014. године.” --> стр. 4. – “Допуне и измене текста
производ су рада на пројекту ‘Антрополошко проучавање
Србије - од културног наслеђа до модерног друштва’
(бр. 177035) ...” --> стр. 4. – Тираж 100. – Напомене: стр.
164–201. - Библиографија: стр. 203-221. – Summary: Explan-
ation in Anthropology.

ISBN 978-86-6427-044-1 (FF)

ISBN 978-86-6047-221-4 (DS)

а) Културна антропологија – Историјски аспект б)
Антропологија – Методологија

COBISS.SR-ID 228226060



Одељење за етнологију и антропологију баштини традицију наставе етнологије на Филозофском факултету Велике школе у Београду (осн. 1863) и њеног Етнолошког семинара (осн. 1906). Одељење је 1990. допунило свој назив у Одељење за етнологију и антропологију, административно обележивши значајне теоријско-методолошке промене које су дисциплину из традиционално оријентисаног проучавања искључиво националне културе трансформисале у савремену социокултурну анализу друштвене стварности и културне разноврсности на националном, регионалном и глобалном нивоу.

Одељење издаје часопис „Етноантрополошки проблеми“ (www.anthroserbia.org) и суиздавач је „Етнолошке библиотеке“ (www.etnoloskabiblioteka.co.rs).