
ANTI-ANTIRELATIVIZAM

Ne postoji bolji način angažovanja naučnika od uništavanja straha. Strah na koji ja želim da se usmerim jeste kulturni relativizam. Ali, ne želim da se usmerim na sâm taj pravac, za koji smatram da jedva da i postoji, kao i Transilvanija, već na strah od njega koji smatram neosnovanim. Neosnovanim iz razloga što moralne i intelektualne posledice, za koje se obično pretpostavlja da proističu iz relativizma – subjektivizam, nihilizam, nekoherentnost, makijavelizam, etički idiotizam, estetsko slepilo i tako dalje – zapravo, ne proističu iz njega, tako da su obećane nagrade za izbavljenje iz njegovih kandži, uglavnom vezane za pasterizovano znanje, zapravo iluzorne.

Da budem malo određeniji, ovde ne želim da branim relativizam, koji je ionako istrošen termin, jučerašnji bojni poklič, već da napadnem antirelativizam, za koji mi se čini da je, generalno, u usponu, te da predstavim pojednostavljenu verziju jedne antičke greške. Šta god da kulturni relativizam, zapravo, predstavlja, ili je prvobitno predstavljao (a ne postoji nijedan njegov kritičar koji je to shvatio na pravi način), danas on služi uglavnom kao utvara koja treba da nas uplaši i otera od određenih načina razmišljanja, i usmeri prema drugima. S obzirom na to da mi se načini razmišljanja od kojih nas udaljava čine uverljivijim nego oni ka kojima nas usmerava, i s obzirom na to da smatram da oni leže u srcu antropološkog nasleđa, želeo bih da učinim nešto povodom toga. “Isterivanje demona” praksa je koju bi trebalo da upražnjavamo, a ne samo da proučavamo.

Moj naslov “S druge strane ogledala” trebalo bi da nagovesti sav napor suprotstavljanja jednom stavu, a ne odbranu stava za koji se tvrdi da je suprotan od predašnjeg. Analogija koju sam imao na umu kada

sam ga birao – logička analogija (nadam se da to razumete), ne na bilo koji način fundamentalna – jeste ono što je u godinama na vrhuncu Hladnog rata (koga se sećate) bilo nazvano “anti-antikomunizam”. One među nama koji su se svom snagom suprotstavljali ovoj, po našem viđenju, opsednutosti, nazvali su Crvenom Opasnošću oni koji su, po svom viđenju, smatrali tu “opasnost” primarnom činjenicom savremenog političkog života, insinuirajući – prilično netačno u većini slučajeva – na to da, prema zakonu duple negacije, mi gajimo neke tajne naklonosti prema Sovjetskom Savezu.

Da ponovim, ovu analogiju nameravam da koristim u formalnom smislu; ne mislim da su relativisti nalik komunistima, a antirelativisti antikomunistima, i da se bilo ko (pa... skoro niko) ponaša kao Makarti. Mogla bi da se napravi slična paralela korišćenjem kontroverze povezane s abortusom. Oni među nama koji se suprotstavljaju većim zakonskim ograničenjima abortusa nisu, po mom mišljenju, pristalice abortusa, u smislu da smatraju da je abortus dobra stvar i da je veće blagostanje u društvu ukoliko je veća stopa abortusa; mi smo “anti-antiaborcionisti” iz potpuno drugih razloga koje ne moram da ponavljam. U ovom kontekstu, dvostruka negacija jednostavno ne funkcioniše na uobičajen način i u tome leži njena retorska privlačnost. Ona nam omogućava da nešto odbacimo a da, pritom, ne podržavamo ono što je tome suprotno. A to je upravo ono što želim da učinim s antirelativizmom.

Tako nezgrapno pristup ovom pitanju, koji iziskuje davanje objašnjenja i izvinjavanje, neophodan je iz razloga što su, kako je filozof-antropolog Džon Led (1982:161) primetio, “sve uobičajene definicije ... relativizma koje su formulisali suparnici relativizma ... apsolutističke definicije”. (Led, čija je neposredna tema vezana za čuvenu knjigu Edvarda Vestermarka, govori konkretno o “etičkom relativizmu”, ali poenta je univerzalna: za “kognitivni relativizam” setite se napada Izraela Šeflera (1967) na Tomasa Kuna, a za “estetski relativizam” napada Vejna Buta (1983) na Stenlija Fiša.) Zato se, kao što Led takođe napominje, dešava da se relativizam, ili bilo šta što uopšte podseća na relativizam prikazan neprijateljski nastrojenim definicijama, poistovećuje s nihilizmom (Ladd, 1982:158). Nagovestiti da “stenoviti” temelji kogni-

tivnih, estetskih ili moralnih sudova ne moraju, zapravo, da budu dostupni ili, barem, da su oni koji nam se nude sumnjivi, znači biti optužen za neverovanje u postojanje fizičkog sveta, za verovanje da je pribadača isto tako dobra kao i poezija, za uverenje da je Hitler samo momak s neuobičajenim ukusom; tako su, čak, mene nedavno optužili – Bože me sačuvaj – “da nemam nikakvu politiku” (Rabinow, 1983:70). Stav da neko ko ne deli vaša gledišta gaji upravo suprotna gledišta, ili ih prosto uopšte nema, kakvu god utehu da pruža onima koji se plaše da će stvarnost nestati ako u nju ne verujemo čvrsto, nije doprineo uspostavljanju jasnoće u antirelativističkoj diskusiji, već samo tome da i suviše ljudi provodi mnogo više vremena nadugačko opisujući šta je to što oni *ne* tvrde, već što je na bilo koji način isplativo.

Sve je ovo relevantno za antropologiju zato što je, naravno, pomoću ideje relativizma, veoma loše definisanog, zapravo najviše uznemirila opšti intelektualni mir. Od naših najranijih dana, čak i onda kada je teorija u antropologiji – evolucionarna, difuzionistička ili *elementargedankisch* – bila sve drugo nego relativistička, poruka za koju smo mislili da je imamo za čitav svet bila je ta da, pošto ljudi drugačije vide stvari i drugačije ih obavljaju na Aljasci ili u D’Entrekastru, naše poverenje u naš sopstveni vid i radnje, i naša rešenost da druge privolimo da ih usvoje, imaju veoma lošu osnovu. I ovo shvatanje obično je bilo loše shvaćeno. Nije antropološka teorija, takva kakva jeste, bila ta koja je učinila da naša oblast izgleda kao veliki argument protiv apsolutizma misli, morala i estetskih sudova; bili su to antropološki podaci: običaji, lobanje, mesta naseljena živim svetom i leksikoni. Shvatanje da su Boas, Benedikt i Melvil Herskovic, uz pomoć iz Evrope u vidu Vestermarka, bili ti koji su “zarazili” našu naučnu oblast relativističkim virusom, a Kreber, Klakhon i Redfield, uz sličnu pomoć Levi-Strosa, oni koji su se upinjali da nas od njega oslobode, samo je još jedan od mitova koji stvaraju problem u čitavoj ovoj diskusiji. Konačno, Montenj (1978: 202–214) je mogao da izvuče relativističke, ili nalik na njih, zaključke iz činjenice da, kako je on to čuo, stanovnici Kariba ne nose pantalone; nije morao da čita *Obrasce kulture*. Čak i mnogo godina ranije, Herodot, razmišljajući o “određenim Indijcima rase zване Klatijanci”, za koje se pričalo da njihovi muški

pripadnici jedu svoje očeve, došao je, kao što bi i moglo da se pretpostavi, do sličnih zaključaka (Herodotus, 1859–61).

Sklonost ka relativizmu ili, preciznije rečeno, sklonost ka relativizmu koju antropologija tako često budi kod onih koji imaju dosta posla s njenim materijalom, na neki način se podrazumeva u takvoj oblasti; možda naročito u kulturnoj antropologiji, ali, takođe, u velikoj meri i u arheologiji, antropološkoj lingvistici i fizičkoj antropologiji. Ne može suviše dugo da se čita o matrilinearnosti kod Najara, žrtvovanju kod Asteka, glagolu kod Hopija ili zavijucima prelaza od hominida, a da ne počne, barem, da se razmatra mogućnost, da ponovo 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.” (1978:205, citirano kod Todorova, 1983:113–144).¹ Takav stav, koliko god problematičan i ma koliko delikatnije izražen, verovatno neće u potpunosti nestati, osim ako se to ne desi i s antropologijom.

Upravo na ovu činjenicu, progresivno otkrivanu kako je naš poduhvat napredovao a naša otkrića postajala posrednija, reagovali su i relativisti i antirelativisti, u skladu sa svojim senzibilitetom. Uviđanje da vesti iz nekog drugog sveta o braku duhova, ritualnom uništavanju imovine, inicijacijskom felaciju, prinošenju žrtava kralju (Da li smem to da kažem? Da li će ponovo udariti?) i nonšalantnom seksu među adolescentima prirodno usmeravaju um ka pogledu na stvari po principu “druge zveri, druga pravila ponašanja”, dovelo je do argumenata, besnih, očajnih i povremeno radosnih, stvorenih s ciljem da nas ubede ili da se odupremo toj težnji u ime razuma, ili da je prihvatimo iz istih razloga. Ono što izgleda kao debata o širim implikacijama antropoloških istraživanja jeste, zapravo, debata o tome kako da se s njima živi.

Kada se ova činjenica prihvati a “relativizam” i “antirelativizam” sagledaju kao uopšteni odgovori, na način na koji ono što je Kreber jednom nazvao centrifugalnim impulsom u antropologiji – daleka mesta,

¹ Vidi: Todorov, 1983:113–114, za opštu diskusiju o relativizmu Montenja sa stanovišta sličnom mom.

daleka vremena, daleke vrste... daleke gramatike – utiče na naš osećaj o stvarima, čitava ova diskusija će, na neki način, više doći u centar pažnje. Ispostavlja se da navodni konflikt između poziva Benediktove i Herskovića na toleranciju i netolerantne strastvenosti, s kojom su se na tu toleranciju pozvali, nije jednostavna protivrečnost, kakvom su ga smatrali mnogi logičari amateri, već izraz uviđanja, prouzrokovan mnogim razmišljanjima o Zunima i Dahomejcima i o tome da je, pošto je svet pun velikog broja stvari, požurivanje s donošenjem sudova više od greške, da je zločin. Slično tome, ispostavlja se da Kreberove i Klakhonove pankulture istine – Kreberove uglavnom o neugodnim telesnim stvarima, kao što su delirijum i menstruacija, Klakhonove o neugodnim društvenim stvarima, kao što su laganje i ubijanje unutar svoje grupe – nisu samo proizvoljne, lične opsesije na koje toliko liče, već izraz mnogo većih zabrinutosti prouzrokovanih obilnim razmišljanjem o *anthropōsu* uopšte, u smislu da ako nešto nije negde usidreno, onda ništa ne može da bude nigde usidreno. Ovde je teorija – ako bi tako trebalo nazvati ove iskrene savete u pogledu toga kako moramo da posmatramo stvari ukoliko želimo da budemo proglašeni ispravnim – više razmena upozorenja nego analitička debata. Ono što nam se nudi jeste da biramo između briga.

Ono o čemu takozvani relativisti žele da brinemo jeste provincijalizam – opasnost da će naša percepcija biti umrtvljena, naš intelekt ograničen, a naše saosećanje suženo previše naučenim i previše cenjenim stepenom tolerancije našeg sopstvenog društva. Ono o čemu samoproklamovani antirelativisti žele da brinemo, i brinemo, i brinemo, kao da same naše duše zavise od toga, jeste jedna vrsta spiritualne entropije, zatvoreni energetski sistem našeg uma u kome je sve isto tako i važno i nevažno, kao i bilo šta drugo: sve se prihvata, svakome njegovo, platiš svojim novcem i imaš izbor, ja znam šta ja volim; ne kao na jugu, *tout comprendre, c'est tout pardonner*.*

Kao što sam već napomenuo, lično smatram da je provincijalizam u celini mnogo stvarnije pitanje ukoliko se ima u vidu ono što se zapravo dešava u svetu. (Mada su moguća preterivanja i u ovom pogledu:

* Sve razumeti, znači sve oprostiti. (Napomena priređivača.)

“Isto tako možeš da padneš i tresneš licem o pod”, glasi jedna od Tarberovih neverovatnih “moralnih pouka”, “kao i da se suviše nagneš unazad”.) Prizor gomile predavača antropologije koji jurcaju naokolo u kosmopolitskom stanju uma koje podrazumeva da nemaju nikakve stavove u pogledu toga šta jeste a šta nije istina, ili šta je dobro ili lepo, uglavnom mi izgleda kao fantazija. Možda tamo negde postoje neki istinski nihilisti, duž Rodeo Drajva ili oko Tajms Skvera, ali sumnjam da je preterana osetljivost na tvrdnje drugih kultura razlog za to što je većina njih takva; barem je većina ljudi koje ja upoznajem, čije knjige čitam i o kojima čitam, a i ja sâm, zaista suviše posvećena ovoj ili onoj stvari, obično lokalnoj. “Oko detinjstva je ono koje se plaši naslikanog đavola”: antirelativizam je u velikoj meri sâm izmislio anksioznost od koje živi.

II

Ipak, biće da ja preterujem? Verovatno da antirelativisti, uvereni u saznanje da zvečeće tikve ne mogu da prouzrokuju grmljavinu i da je pogrešno jesti ljude, ne mogu da budu tako razdražljivi? Poslušajte, onda, Vilijema Gasa (1981:53–54), romanopisca, filozofa, *précieuxa* i čoveka koji raskolačenih očiju posmatra metode antropologa:

Bilo da smo antropolozi ili ne, svi smo ih nekada zvali “urođenicima” – te male, daleke ljude iz džungli i s ostrva – i napokon smo uvideli nenaučni snobizam takvog ponašanja. Čak i naši veoma cenjeni časopisi mogli su da ih prikazu nage bez uvrede, zato što su njihove višće ili šiljate grudi bile za nas isto tako neljudske kao i kravlje vime. Ubrzo smo se urazumili i naterali ih da se oblače. Sve više smo gubili veru u naše sopstveno gledište, naše lokalne sigurnosti i prihvatili relativizam, iako je to jedna od gadnijih kurvi; i nastavili smo s podržavanjem fine jednakosti među kulturama, od kojih je svaka izvršavala svoj zadatak sjedinjavanja s drugima, komuniciranja i strukturiranja nekog društva. Izraženi osećaj superiornosti bio je jedan od tereta belog čoveka, a kada se ta težina izgubila, zamenjena je jednako teškim osećajem krivice.

Kao što ne bismo očekivali od hirurga da kaže: “Mrtav je, kakvo olakšanje”, tako ne bismo očekivali ni da će antropolog da uzvikne, odlazeći iz kulture koju je upravo proučavao kao što neko skida radnu odeću: “Kako grozan način da se živi!” Jer, iako su urođenici bili siromašni, u prašini i ranama, mada su ih gazila snažnija stopala sve dok nisu bili “utabani” kao staza, čak i kada su rapidno izumirali, posmatrač bi mogao da primeti kako su se često smejali ili kako su se retko njihova deca tukla, ili kako su bili vedri. Možemo da zavidimo Zunima na njihovom mirnom životu i Navaho Indijancima na njihovom “srećnom srcu”.

Bilo je neverovatno kako smo smekšali kada smo otkrili da postoji neka funkcionalna svrha tabuâ koji se tiču hrane, infibulacije ili klitoridektomije, i ako smo još uvek bili moralno gadljivi na žrtvovanje ljudi ili lov na glave, jasno je da smo još uvek bili stešnjeni u usko moderno evropsko gledište i da nismo imali saosećanja i nismo hteli – nismo mogli – da razumemo. Ali, kada smo se susreli s nekim adolescentima, članovima letargičnih plemena u tople letnje dane kojima je bilo dozvoljeno da se “krešu” bez tabuâ, zapitali smo se da li im je to omogućilo da izbegnu stres naše sopstvene mladosti i potajno smo se nadali da to nije bio slučaj.

Neki antropolozi “odvezali su moralnu tačku gledišta”, tako svētu Eliotu, Arnoldu i Emersonu, sa svakog sidrišta (nauka i umetnost takođe plutaju na “reci Postajanja”), nazivajući “fundamentalizmom” svako verovanje u objektivno znanje, kao da je to isto što i neprosvećeni biblijski literalizam; i zalažući se za potpunu promenljivost čoveka i kompletnu sociologiju onoga što pod takvim uslovima više ne bi moglo da se smatra znanjem, već samo doksom ili “mišljenjem”.

Ovo preuveličano viđenje “antropološkog stanovišta”, koje se izdizalo iz magli karikiranih argumenata, koji su, pre svega, bili loše shvaćeni (jedna od Gasovih ideja je da Meri Daglas spada u neku vrstu skeptika, a satira Benediktove, lukavija od njegove, u

potpunosti mu je promakla), ostavlja nam mnogo toga za šta treba da odgovaramo. Ali, čak i kada dolaze iz sopstvene profesije, optužbe, iako izražene na manje originalan način, što i priliči pravoj nauci, isto tako su teške. Kako I. K. Džarvi (1983:45,46) primećuje, relativizam (“stanovište da su sve procene relativne u odnosu na ovaj ili onaj standard, a standardi su izvedeni iz kulture”) “ima sledeće odvratne posledice: da nas, naime, ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti, razoružava, dehumanizuje, ostavlja nesposobnim da ulazimo u komunikativnu interakciju; to jest, nesposobnim da kritikujemo ‘kros-kulturalno’, ‘kros-sub-kulturalno’; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostor za kritiku... Iza relativizma vreba nihilizam.”

Više usmereno napred nego nazad, kao strašila i zvonce leprozih, tako zvuči: sigurno niko od nas, obučenih i zdrave pameti, neće požuriti da prihvati gledište koje nas toliko dehumanizuje da nas čini nesposobnim da s bilo kim komuniciramo. Visine do kojih može da dosegne ovo gledište u stilu “čuvaj se gadne kurve koja će ti uništiti kritičke moći” nagoveštava, da dam poslednji primer, veoma “oštra” nova knjiga Pola Džonsona, *Modern Times* (1983), o istoriji sveta od 1917. godine koja, započinjući poglavljem pod nazivom “Relativistički svet” (Hju Tomasova (1983) recenzija ove knjige u *TLS* bila je pogodnije naslovljena kao “Pakao relativizma”) objašnjava čitavu modernu katastrofu – Lenjin i Hitler, Amin, Bokasa, Sukarno, Mao, Naser i Hamarsheld, strukturalizam, Nju dil, holokaust, oba svetska rata, 1968, inflacija, Šinto militarizam, OPEC i nezavisnost Indije – kao ishod nečeg što se zove “relativistička jeres”. “Velika trojka maštovitih nemačkih naučnika”, Niče, Marks i (uz veliku pomoć – našim doprinosom – Frejzer) Frojd, uništila je devetnaesti vek, u moralnom smislu, kao što ga je Ajnštajn, proterujući apsolutno kretanje, uništio u kognitivnom, a Džojls, uništavajući apsolutnu naraciju, u estetskom:

Marks je opisao svet čija je centralna dinamika, zapravo, ekonomski interes. Za Frojda je primarna pokretačka snaga bila seksualne prirode... Niče, treći od ove trojice, takođe je bio ateista ... (i on) je video (smrt Boga) kao ... istorijski događaj, koji će imati dramatične posledice... Kod naprednih rasa, pad i konačni

kolaps religioznog impulsa ostavila bi ogroman vakuum. Istorija modernog vremena velikim delom je istorija toga kako je taj vakuum ispunjavan. Niče je ispravno primetio da će najverovatniji kandidat za to mesto biti ono što on naziva “volja za moć”... Umesto religioznih uverenja postojala bi sekularna ideologija. Oni koji su nekada popunjavali hijerarhiju totalitarnog sveštenstva postali bi totalitarni političari ... Kraj starog poretka, sa svetom bez vođstva koji lebdi u relativističkom svemiru, bio je poziv za takve gangsterske državnike. Nije im dugo trebalo da se pojave (Johnson, 1983:48).

Posle ovog možda ne preostaje još mnogo toga da se kaže, osim možda onog što kaže Džordž Stoking (1982:176), sumirajući mišljenja drugih – “kulturni relativizam, koji je podržavao napad na rasizam, (može) da se posmatra kao jedna vrsta neorasizma koja opravdava zaostali tehničko–ekonomski status naroda koji su nekada bili kolonizovani.” Ili ono što kaže Lajonel Tajger (Tiger and Sepher, 1975:16), rezimirajući: “Feministička rasprava (za ’društvenu nepotrebnost ... zakona koji su zasnovani u patrijarhatu’) odražava kulturni relativizam koji je dugo bio karakterističan za one društvene nauke koje su odbacivale utemeljivanje ljudskog ponašanja u biološkim procesima.” Besmislena tolerancija, besmislena netolerancija; ideološki promiskuitet, ideološka monomanija; egalitarno licemerje, egalitarni simplicizam – sve to proističe iz iste slabosti. Baš kao Blagostanje, Mediji, Buržoazija ili Vladajući krugovi, kulturni relativizam uzrokuje sve što je loše.

Žamor filozofske uznemirenosti, koji se uzdizao svuda oko njih, nije mogao da zaobide ni antropologe dok su prilježno obavljali svoj posao i na bilo koji način razmišljali o njemu, uprkos njima karakterističnoj vrsti provincijalizma. (Čak nisam ni pomenuo žestoke debate koje su prouzrokovale oživljavanje političke i moralne teorije, pojavu dekonstrukcijske književne kritike, širenje nefundamentalnog raspoloženja u metafizici i epistemologiji i odbijanje političkih načela i metodizma u istoriji nauke.) Strah da bi naše naglašavanje razlika, raznolikosti, neobičnosti, diskontinuiteta, nespojivosti, jedinstvenosti itd. – onoga što je Empson (1955, citiran u suprotne svrhe u Kluckhohn, 1962:292–293) nazvao “gigantski antro-

pološki cirkus koji razuzdano (drži) otvorene sve svoje šatore” – moglo da dovede do toga da nemamo skoro ništa više da kažemo osim da su negde na drugom mestu stvari drugačije i da je kultura takva kakva jeste, postajao je sve intenzivniji. Tako intenzivan, zapravo, da nas je odveo u neke suviše poznate pravce u pokušaju, loše zamišljenom (barem ja tako mislim), da ga ublažimo.

Ova poslednja tvrdnja mogla bi da bude utemeljena u velikom broju radova u savremenoj antropološkoj misli i istraživanjima – od harisonovskog materijalizma u stilu “sve što se uzdiže mora da stremlji ka istom cilju” do poperijanskog evolucionizma “velike podele” (“Mi imamo nauku ... ili znanje, ili međuteorijsko takmičenje, ili kartezijansku koncepciju znanja... ali Oni Nemaju.”²). Međutim, ovde želim da se usmerim na dva koncepta od centralne važnosti ili, barem, popularnosti, i to upravo u današnje vreme: na pokušaj da se obnovi kontekstualno nezavisan koncept “Ljudske Prirode”, kao bedem protiv relativizma, i na pokušaj da se obnovi, na sličan način, koncept onog drugog “starog prijatelja”, “Ljudskog Uma”.

Još jednom da kažem, jer je neophodno da budem jasan da ne bih bio optužen zbog ranije pomenute pretpostavke koja glasi “ako ne verujete u mog boga, morate da verujete u mog đavola”, ili zbog toga da se zalažem za apsurdne pozicije – radikalni istoricizam u stilu “kultura je sve” ili empirizam u stilu “primitivni mozak je školska tabla” – koje niko iole ozbiljan ne podržava, a vrlo je moguće da nikada nije ni podržavao, ako izuzmemo sporadični trenutni entuzijazam za njih. Ovde se ne postavlja pitanje da li su ljudska bića biološki organizmi s intrinzičkim karakteristikama. Ljudi ne mogu da lete, a golubovi ne mogu da pričaju. Niti se radi o tome da li pokazuju neke zajedničke osobine u mentalnom funkcionisanju gde god da ih pronađemo. Papuanci su zavidni, Aboridžini sanjaju. Pitanje je šta ćemo zaključiti iz ovih neospornih činjenica dok idemo naokolo objašnjavajući rituale, analizirajući ekosisteme, tumačeći fosilne sekvence ili poredeći jezike.

² Za materijalizam, Harris, 1968; za “nauku” i “Veliki jaz”, Gellner, 1979; za “pismenost”, Goody, 1977; za “interteorijsku konkurenciju”, Horton, 1982; za “kartezijansku koncepciju znanja”, Lukes, 1982; up. Williams, 1978. Za Popera, od koga potiču svi ovi blagoslovi, Popper, 1963, 1977.

III

Ova dva pokreta u pravcu ponovnog uspostavljanja kulturno nezavisnih koncepcija o onome šta mi zapravo jesmo kao osnovni, zvanični *homo* i esencijalni, bez aditiva *sapiens*, poprimaju veliki broj prilično različitih oblika, koji se baš i ne slažu van svog generalnog toka, naturalističkog u jednom slučaju, racionalističkog u drugom. Na naturalističkoj strani nalaze se, naravno, socio-biologija i druge hiperadapcionističke orijentacije. Međutim, takođe, postoje perspektive koje izrastaju iz psihoanalize, ekologije, neurologije, etologije u stilu “pokaži i utisni”, nekih vrsta teorije razvoja i nekih vrsta marksizma. Na racionalističkoj strani nalazi se, naravno, novi intelektualizam, koji se obično povezuje sa strukturalizmom i drugim hiperlogističkim orijentacijama. Ali, takođe, postoje perspektive koje izrastaju iz opšte lingvistike, eksperimentalne psihologije, istraživanja veštačke inteligencije, mikrosociologije u stilu “zavaraj i spreči varku”, nekih vrsta teorije razvoja i nekih vrsta marksizma. Pokušaji da se protera utvara relativizma, bilo spuštanjem niz Veliki lanac postojanja ili penjanjem uz njega – “pas ispod kože”, “jedan um za sve kulture” – ne obuhvataju jedan poduhvat, veliki i koordiniran, već nepovezanu i heterogenu gomilu poduhvata, koji streme svojim ciljevima i vuku u svojim pravcima. Greh je možda jedan, ali ima mnogo načina za iskupljenje.

Takođe, iz tog razloga, napad poput mog, koji je usmeren prema naporima da se kontekstualno nezavisni koncepti “Ljudske prirode” ili “Ljudskog uma” izvedu iz bioloških, psiholoških, lingvističkih ili, kad smo već kod njih, kulturoloških (HRAF i drugih) istraživanja, ne treba mešati s napadom na one studije koje obuhvataju istraživačke programe. Da li je socio-biologija, kao što ja mislim, degenerativni program istraživanja kome je suđeno da mu istekne rok trajanja u sopstvenim zabludama, a neuronauka progresivni program koji je (da iskoristim korisne epitete Imrea Lakatoša (1976)) na rubu neverovatnih postignuća, ili ne? Da li bi antropolozi trebalo da se pozabave, s različitim nijansama verovatnoće, možda da a možda i ne, presudama strukturalizmu, generativnoj gramatici, etologiji, veštačkoj inteligenciji, psihoanalizi, ekologiji, mikrosociologiji, marksizmu ili razvojnoj psihologiji, koja se nalazi negde između, pot-

puno je irelevantno. Nije validnost nauka, stvarnih ili imaginarnih, ono o čemu se radi, ili barem nije ono o čemu se ovde radi. Ono što me brine, i trebalo bi da brine sve nas, jesu osnove koje se sa sve većom odlučnošću, koja se graniči s evangelističkom, ubrzano utemeljuju uz pomoć ovih nauka.

Kao način da se upoznamo sa svim ovim, s naturalističke tačke gledišta možemo na trenutak da pogledamo opštu diskusiju – iako je teško razumeti zašto, pošto se uglavnom sastoji od proglašenja – naširoko prihvaćenu kao balansiranu i kao umereno izražavanje ovog stava: *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (1978) Meri Midžli. U tonalitetima, u stilu “jednom bejah slep, ali sada vidim”, iz dela *Pilgrim's Progress*, koji su postali karakteristika takvih diskursa poslednjih godina, Midžli piše:

Lično sam prvi put u tu džunglu ušla pre nekog vremena, preskočivši preko zida majušne sušne bašte koja je to vreme obrađivana pod imenom Britanske Moralne Filozofije. To sam učinila u pokušaju da razmislim o ljudskoj prirodi i problemu zla. Sva zla u svetu, mislila sam, stvarna su. To da su stvarna nije ni fantazija koju nam je nametnula naša sopstvena kultura, niti nešto što je stvorila naša volja i nametnula ga svetu. Takvi predlozi su loša vera. Ono čega se mi gnušamo ne može da se bira. Kultura se sigurno razlikuje u detaljima, ali onda možemo da kritikujemo našu kulturu. Koji standard (obratite pažnju na jedninu) da koristimo za to? Šta je osnovna struktura ljudske prirode koju je kultura predodređena da upotpuni i izrazi? U ovoj zbrci pitanja pronašla sam neka objašnjenja, koja su smislili “frojdijanski” i “jungijanski” psiholozi, zasnovana na principima za koje se činilo da nude nadu, ali koji mi nisu bili potpuno jasni. Druge oblasti ucrtavali su antropolozi, za koje se činilo da su donekle zainteresovani za moj problem, ali koji su bili skloni ... da kažu da ono što je zajedničko ljudskim bićima, na kraju krajeva, i nije tako važno: da ključ svih zagonetki (leži) u kulturi. To mi se činilo plitkim ... i (napokon) sam pronašla još jedno objašnjenje, ovog puta širenje granica tradicionalne zoologije, koje su stvorili ljudi (Lorenc, Tinbergen, Ajbes-Ajbesfelt, Dezmond

Moris) koji su proučavali prirodu drugih životinjskih vrsta. Oni su dosta toga uradili po pitanju šta takva *priroda* zapravo jeste – napisavši skorašnje radove u tradiciji Darvina, a zapravo i Aristotela, koji se direktno odnose na probleme za koje je već bio zainteresovan i Aristotel, ali koji su postali prilično urgentni danas (1978:XIV–XV; kurziv u originalu).

Pretpostavke koje prožimaju ovu izjavu savesti – da su fantazije koje su nam nametnute kulturnim sudovima (Siromašni su bezvredni? Crnci su subhumani? Žene su iracionalne?) nedovoljno čvrste da bi utemeljile pravo zlo; da je kultura šlag, a biologija torta; da nemamo izbora u pogledu toga koga ćemo mrzeti (Hipike? Šefove? Knjiške moljce? ... Relativiste?); da su razlike površne, a sličnosti velike; da je Lorenc valjan, a Frojd misteriozan čovek – možda će biti ostavljene da iščeznu same od sebe. Jedna bašta je samo zamenjena drugom. Džungla ostaje nekoliko zidova dalje. Mnogo važnija stvar jeste to u koju vrstu spada bašta “susret Darvina i Aristotela”. Koje će vrste odvratnosti postati obavezne? Kakve će vrste činjenica postati neprirodne?

Pa, to će biti društva u kojima se svako svakom divi; sadizam, nezahvalnost, monotonija i izbegavanje bogalja, između ostalog – ukoliko se upražnjavaju u prevelikoj meri:

Shvatanje ove poente (“da ono što je *prirodno* nikada nije samo uslov ili aktivnost ... već određeni *stepen* tog uslova ili aktivnosti proporcionalan ostatku nečijeg života”) daje nam mogućnost da se uklone poteškoće u pogledu takvih koncepata kao što je *prirodno*, a koje su mnoge ljude naterale da pomisle da su ti koncepti neupotrebljivi. Pored njihove jače verzije, koja nešto preporučuje, postoji i njihova slabija verzija, koja to ne čini. U ovom oslabljenom vidu, sadizam je priroda. To samo znači da se on dešava; trebalo bi to da prihvatimo... Ali, u jakoj i savršeno dobroj verziji, sadističko ponašanje možemo da nazovemo *neprirodnim* – čime podrazumevamo da politika zasnovana na ovom prirodnom impulsu i proširena kroz nečiji život u organizovanu aktivnost, jeste “suprotna čitavom ustrojstvu ljudske prirode”...,

kao što je (biskup) Butler rekao. Da ljudi koji voljno pristaju na seks ujedaju jedni druge u krevetu, prirodno je u svakom smislu; da nastavnici u školi treba da maltretiraju decu, zbog svog seksualnog zadovoljenja, nije. Postoji nešto pogrešno u ovoj aktivnosti što prevazilazi stvarne povrede koje ona nanosi... Za ovu lošu stvar – neprirodnost – mogu da se pronađu primeri koji ne uključuju druge ljude kao žrtve; na primer, ekstremni narcizam, samoubistvo, opsesivnost, incest i društva u kojima se svako svakome divi. “To je neprirodan život”, kažemo mi, misleći da se njegov centar nalazi na pogrešnom mestu. Dodatni primeri, koji ne uključuju diskriminaciju drugih, jesu: preusmerena agresija, izbegavanje bogalja, nezahvalnost, osvetoljubivost, patricid. Sve ove stvari neprirodne su u smislu da postoje dobro poznati impulsi koji nas nagone ka njima, a koji su deo ljudske prirode... Ali, preusmerena agresija i ostalo može da se nazove, na odgovarajući način, *neprirodnim*, onda kada razmišljamo o prirodi u potpunijem smislu, ne samo kao o skupu delova već kao o organizovanoj celini. To su delovi koji će upropastiti oblik te celine ako im se u bilo kom smislu dozvoli da je preuzmu (Midgeley, 1978:79–80; kurziv u originalu).³

Ako ostavimo po strani činjenicu da to daje legitimitet jednom od popularnijih sofizama u intelektualnoj debati u današnje vreme, potvrđujući jaču formu argumenta i braneći slabiju (sadizam je prirodan ako ne grizete suviše duboko), ova mala igra žongliranja konceptima (prirodno može da bude neprirodno kada posmatramo prirodu “u potpunijem smislu”) pokazuje osnovne teze svih takvih argumenata o Ljudskoj Prirodi: vrlina (kako kognitivna, tako i estetska i moralna) je u odnosu na porok isto što i kondicija u odnosu na zapuštenost, normalnost u odnosu na abnormalnost, zdravlje u odnosu na bolest. Čovekov zadatak, kao i zadatak njegovih pluća ili tiroidne žlezde, jeste da funkcioniše na odgovarajući način. Izbegavanje bogalja može da bude opasno po vaše zdravlje.

³ Primer “monotonije” javlja se u fusnoti (“Sama monotonija je abnormalni ekstrem”).

Ili, kako je to Stiven Salkever (1983:210), politikolog i pristaica Midžlijeve, formulisao:

Možda je najbolje razvijeni model, ili analogija za adekvatnu funkcionalističku društvenu nauku, onaj koji daje medicina. Za lekara, fizičke karakteristike individualnog organizma postaju razumljive u svetlu bazične koncepcije problema s kojima se suočava ovaj fizički sistem usmeren na sebe i u svetlu opšteg stanja zdravog organizma, koji dobro funkcioniše u odnosu na te probleme. Razumeti pacijenta znači razumeti njega ili nju kao biće manje ili više zdravo u odnosu na neki stabilni i objektivni standard dobrog stanja, u fizičkom smislu, na onu vrstu standarda koji su Grci nazivali *areté*. Ova reč se danas obično prevodi kao "vrlina", ali u političkoj filozofiji Platona i Aristotela ona se jednostavno odnosila na karakteristiku ili konačnu izvrsnost predmeta bilo koje funkcionalne analize.

Da ponovim, čovek može da pogleda skoro svuda unutar antropologije u sadašnje vreme i da pronađe primer za oživljavanje ovog načina razmišljanja, po principu "sve se svodi na" (gene, postojanje vrsta, cerebralnu arhitekturu, psiho-seksualnu konstituciju...). Protresite skoro bilo koje drvo i verovatno će iz krošnje ispasti neki sebični altruista ili biogenetski strukturalista.

Međutim, mislim da je bolje, ili je, barem, manje neiskreno, da se za primer ne uzima ni laka meta, ni samouništavajući artefakt. Zato bih želeo da pregledam, veoma kratko, stanovišta, naročito skorašnja stanovišta jednog od naših najiskusnijih etnografa i uticajnih teoretičara, kao i jednog od naših "najstrašnijih" polemičara: Melforda Spiroa. Mogao bih da pronađem i neke jasnije slučajeve, manje nijansirane i manje oprezne, i samim tim još pogodnije da vas njima zapanjim. Međutim, kod Spiroa se, barem, ne bavimo nekim marginalnim fenomenom – jednim Morisom ili Ardrijem – koji se lako može odbaciti kao entuzijastički ili popularistički, već glavnom figurom koja se nalazi u srcu discipline ili, barem, veoma blizu.

Spiroova važnija skorašnja istraživanja "dubokog dna" *Homo* antropologije – njegovo ponovno otkrivanje

frojdotske porodične romanse, najpre u njegovom sopstvenom materijalu o kibucu, a potom u radu Malinovskog o Trobrijandanima – dobro su poznata i biće, smem da kažem, isto tako ubedljiva ili neubedljiva njegovim čitaocima kao što je i psihoanalitička teorija, generalno, prilično ortodoksna. Međutim, ja se, da ponovim, manje brinem zbog toga nego zbog antirelativizma, u stilu “evo dolazi običan čovek”, koji on razvija na toj osnovi. Da biste to shvatili, prilično dobro će poslužiti njegov skorašnji članak (Spiro, 1978) koji sumira njegov napredak od zabluda u prošlosti do sadašnjih razjašnjenja. Naslovljen “*Culture and Human Nature*”, ovaj članak odslikava to raspoloženje i taj pomak u stavu, koji je mnogo rašireniji nego njegova prilično napadana i ne više tako avangardna teorijska perspektiva.

Spiroov članak je, kao što sam spomenuo, takođe napisan u žanru “kada sam bio dete, govorio sam kao dete, ali sada kada sam odrastao, ostavio sam po strani detinjaste stvari” koji je, generalno, zastupljen u antirelativističkoj literaturi. (Zapravo, bolje bi bilo da je naslovljen onako kako je drugi antropolog, s mestom stanovanja u Južnoj Karolini – očigledno, na tom području relativizam predstavlja jasnu i prisutnu opasnost – nazvao beleške o svom iskupljenju, “Priznanja nekadašnjeg kulturnog relativiste”.⁴)

Spiro započinje svoju apologiju priznanjem da je, kada je ušao u oblast antropologije u ranim 40-im godinama 20. veka, bio preobraćen marksističkim zaletom i prevelikim brojem kurseva iz britanske filozofije ka radikalnom sredinskom pogledu na čoveka, onom koji je smatrao da je um *tabula rasa*, socijalno determinisanom stanovištu o ponašanju i kulturno relativističkom pogledu na ... pa, kulturu; zatim, prepričava istoriju svojih istraživanja kao didaktičnu parabolu za sva vremena, kao priču o tome kako je došlo do toga ne samo da napusti ove ideje već i da ih zameni sasvim suprotnim. U Ifaluku otkrio je da i narodi koji pokazuju sasvim malo socijalne agresije, ipak, mogu da gaje neprijateljska osećanja. U Izraelu

⁴ Baggish, 1983. Za drugu problematičnu raspravu o “problemu relativizma” iz tog dela sveta (“Započeo sam ono što mislim da je razumna tačka gledišta, da bih ispunio delimičnu prazninu koju je za sobom ostavio etički relativizam, koji je do 1980-ih, čini se, češće bio kuden nego hvaljen”(12).), vidi Hatch, 1983.

je otkrio da deca, "odgajena u potpuno komunalnom i kooperativnom sistemu" kibuca i socijalizovana da budu pitoma, puna ljubavi i nekompetitivna, ipak, odbijaju pokušaj da budu naterana da dele stvari, a kada su bila prisiljena da to čine, postajala su neprijateljski raspoložena i pružala su otpor. A u Burmi je otkrio da verovanje u prolaznost telesnog postojanja, kao i budistička nirvana i nevezivanje nisu proizveli umanjeni interes za neposredne materijalne stvari svakodnevnog života.

Ukratko, (moja istraživanja na terenu) ubedila su me da su mnoge motivacione dispozicije kulturno nepromenljive (i) da (su) mnoge kognitivne orijentacije (takođe) takve. Ove nepromenljive dispozicije i orijentacije potiču ... iz panhumanih bioloških i kulturnih konstanti i obuhvataju onu univerzalnu ljudsku prirodu koju sam, zajedno s usvojenim antropološkim mišljenjem, ranije odbacio kao još jednu etnocentričku predrasudu (Spiro, 1978:349–350).

Ostaje da se vidi da li će portretisanje narodâ od Mikronezije do Bliskog istoka, kao ljutih moralizatora koji potajno upražnjavaju hedonističke težnje, potpuno umiriti sumnje da neke etnocentričke predrasude još uvek ostaju u Spiroovom stavu o univerzalnoj ljudskoj prirodi. Ono što je jasno, s obzirom na to da Spiro eksplicitno tvrdi, jeste koje su to vrste ideja, odvrtni proizvodi odvratnog relativizma, od kojih pribegavanje medicinskom funkcionalizmu treba da nas izleči:

Koncept kulturnog relativizma ... mobilisan je da bi ratovao protiv rasističkih predstava generalno i predstave o primitivnom mentalitetu konkretno ... (Ali), kulturni relativizam je takođe korišćen, barem od nekih antropologa, kako bi se nastavilo sa sprovođenjem jedne vrste obrnutog rasizma. To jest, korišćen je kao moćna alatka kulturne kritike, s doslednim izrugivanjem zapadne kulture i mentaliteta koji ona proizvodi. Zastupanje filozofije primitivizma ... slika primitivnog čoveka korišćena je ... kao sredstvo za upražnjavanje ličnih utopijskih potraga i/ili kao uporište za izražavanje ličnog nezadovoljstva zapadnim čovekom i zapadnim društvom. Usvojene strategije poprimale su

različite oblike, od kojih su sledeći prilično reprezentativni: (1) Pokušaji da se ukine privatna svojina ili nejednakost, ili agresija u zapadnim društvima, imaju prilično realne šanse za uspeh, s obzirom na to da takva stanja stvari mogu da se nađu u mnogim primitivnim društvima. (2) U poređenju s nekim ljudima iz primitivnih društava, zapadni čovek je unikatno konkurentan, ratoboran, netolerantan za odstupanja od normi, seksista itd... (3) Paranoja ne mora obavezno da bude bolest, pošto je paranoidno mišljenje institucionalizovano u određenim primitivnim društvima; homoseksualnost nije devijantna zato što su homoseksualci kulturne zvezde vodilje nekih primitivnih društava; monogamija nije izvodljiva jer je poligamija najčešća forma braka u primitivnim društvima (Spiro, 1978:336).

Pored dodavanja još nekoliko stvari na ovaj spisak obaveznih odvratnosti, koji obećava da će biti beskonačan, sam uvod u ideju o “devijantnosti”, zamišljenu kao odstupanje od ugrađene norme, kao aritmijski otkučaji srca, ne kao statistička abnormalnost, kao bratska poliandrija, jeste to što predstavlja zaista kritični potez usred čitave ove halabuke o “obrnutom rasizmu”, “utopijskim potragama” i “filozofiji primitivizma”. Zato što upravo kroz tu ideju, Prijatelja Zakonodavca, dolazi kod Midžlijeve do stvaranja prelaza između prirodno prirodnog (agresija, nejednakost) i neprirodno prirodnog (paranoja, homoseksualnost). “Kada kamila ugura nos u šator – i zaista, čitav razuzdani cirkus koji drži širom otvorene svoje šatore – svi upadaju u ozbiljnu nevolju.”

Kolika je tačno ta nevolja verovatno je jasnije ako se pogleda članak, komplementaran Spiroovom članku iz istog toma, koji je napisao Robert Edžerton (1978) pod nazivom “The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman?” Posle jedne korisne, prilično eklektične rekapitulacije proučavanja devijantnosti u antropologiji, psihologiji i sociologiji, uključujući još jednom njegov prilično interesantan rad s mentalno zaostalim Amerikancima i afričkim interseksualcima, Edžerton, takođe, prilično brzo dolazi do zaključka – sijalica iz stripova se ovde pali – da je ono što je potrebno da bi se takvo istraživanje učinilo istinski produktivnim jeste koncepcija nezavisna od kontek-

sta ljudske prirode, ona u kojoj se “genetski inkodirani potencijali za ponašanje koje svi mi delimo” posmatraju kao ono što “prožima (našu univerzalnu) sklonost ka devijantnosti”. Čovekov “instinkt” za samoočuvanjem, njegov mehanizam za bežanjem i borbom, i njegova netolerantnost prema dosadi, potvrđeni su primerima; i u raspravi za koju sam ja, u svojoj naivnosti, mislio da potiče iz antropologije, zajedno s euhemerizmom i primitivnim promiskuitetom, tvrdi se da, ako sve prođe dobro s naučne strane, možemo posle nekog vremena da budemo u stanju da smatramo ne samo pojedince već i čitava društva kao devijantna, neadekvatna, propala, neprirodna:

Još važnija je, ipak, naša nemogućnost da testiramo bilo kakvu tvrdnju o relativnoj adekvatnosti društva. Naša relativistička tradicija u antropologiji bila je spora u stvaranju ideje o postojanju takve stvari kao što je devijantno društvo, ono koje je suprotno ljudskoj prirodi... Ipak, ideja o devijantnom društvu centralna je u tradiciji alijenacije u sociologiji i drugim poljima, i predstavlja izazov za antropološku teoriju. Iz razloga što znamo tako malo o ljudskoj prirodi ... ne možemo da kažemo da li je neko društvo neuspešno, a još manje na koji način... Ipak, ako bacite pogled na bilo koju urbanu priču iz novina o rastućim stopama ubistava, samoubistava, silovanja i drugih nasilnih zločina, to bi trebalo da bude dovoljno da navede da ovo pitanje nije relevantno samo za teoriju već i za pitanje opstanka u modernom svetu (Edgerton, 1978:470).

Ovim se krug zatvara: vrata se s treskom zatvaraju. Strah od relativizma, koji se stvara na svakom koraku kao neka hipnotička opsesija, doveo je do pozicije u kojoj kulturna različitost širom svemira i tokom vremena dostiže niz načina izražavanja, nekih blagotvornih, nekih ne, utvrđene realnosti, suštinske ljudske prirode, a antropologija postaje pokušaj da se prodre kroz izmaglicu tih načina izražavanja do suštine te realnosti. Temeljan, šematski koncept i onaj željan sadržaja, prilagodljiv skoro svakom obliku koji se pojavi, vilsonovskom, lorencijanskom, frejdijanskom, marksističkom, bentamitskom, aristotelovskom (“jedna od centralnih karakteristika ljudske prirode”, kažu da je primetio neki anonimni genije, “jeste odvo-

jeno sudstvo”), postaje osnova na kojoj definitivno počiva razumevanje ljudskog ponašanja, ubistva, samoubistva, silovanja... izrugivanja zapadnoj kulturi. Neki bogovi iz nekih mašina koštaju, možda, i više nego što vrede.

IV

Što se tiče drugog magičnog pojma, “Ljudskog Uma”, koji se uzdiže kao zaštitni krst protiv relativističkog “Drakule”, mogu da budem nešto sažetiji: iz razloga što je opšti obrazac prilično isti, ukoliko nisu isti baš svi konkretni detalji. Postoji isti napor da se promovise privilegovani jezik “stvarnog” objašnjenja (“sopstveni jezik prirode”, kao što je to sročio Ričard Rorti (1983; vidi: Rorty, 1979), napadajući ovu ideju kao naučničku fantaziju), kao i isto veliko neslaganje u pogledu toga koji je to, zapravo, jezik – Šenonov? Sosirov? Pijažeov? Postoji ista tendencija da se različitost vidi kao površna, a univerzalnost kao dubinska. I postoji ista želja da se nečija tumačenja predstave ne kao konstrukcije pridružene svojim objektima – društvima, kulturama, jezicima – u naporu da se, na neki način, samo donekle razumeju, već kao srž tih objekata koja se nameće našem umu.

Naravno, postoje i razlike. Povratak Ljudskoj Prirodi kao regulativnoj ideji uglavnom je stimulisan napretkom u genetici i evolucionoj teoriji, a ideje Ljudskog Uma stimulisane su od onih u lingvistici, kibernetici i kognitivnoj psihologiji. Sklonost prvih jeste da moralni relativizam vide kao izvor svih naših problema, a ovih drugih da krivicu pripisuju konceptualnom relativizmu. A naklonost tropima i slikama iz terapeutskog diskursa (zdravlje i bolest, normalno i abnormalno, funkcionalnost i disfunkcionalnost), na jednoj strani, odgovara obožavanju tropa i slika iz epistemološkog diskursa (znanje i mišljenje, činjenice i iluzije, istina i neistina) na drugoj. Ali, ove razlike jedva da se i važe, suprotstavljene zajedničkom impulsu za finalnu analizu. Sada smo konačno stigli do Nauke, do objašnjenja. Učvršćivanje vaših teorija u nešto što se naziva Strukturom Razuma isto je tako delotvoran način za njihovu izolaciju od istorije i kulture, kao i za njihovo ugrađivanje u nešto što se zove Konstitucija Čoveka.

Međutim, što se tiče antropologije kao takve, postoji još jedna razlika, koja manje ili više proizilazi iz prethodnih, ali koja, u isto vreme (oprostite mi na izrazu) više relativna nego radikalna, zaista deluje tako da usmerava dve vrste diskusije u donekle divergentnim, čak suprotnim pravcima; naime, da tamo gde put Ljudske Prirode vodi ka ponovnom vraćanju jedne od naših klasičnih koncepcija u centar naše pažnje – “društvene devijantnosti” – put Ljudskog Uma vodi vraćanju na drugu – “primitivnu (*sauvage*, primarnu, prepismenu) misao”. Antirelativističke strepnje, okupljene u jednom diskursu oko enigmi ponašanja, okupljene su u drugom oko enigmi verovanja.

Preciznije rečeno, one se okupljaju oko “iracionalnih” (ili “mističnih”, “prelogičkih”, “afektivnih” ili, posebno danas, “nekognitivnih”) verovanja. Dok su takvi “izluđujući” običaji, kao što su: lov na ucenjene glave, ropstvo, kaste i uvijanje stopala, podstakli antropologe da se okupe pod starim dobrim barjakom Ljudske Prirode, u uverenju da samo na taj način može da se opravda zauzimanje moralne distance od njih, takve neverovatne koncepcije, kao što su: magijski predmeti, životinjska zaštitnička božanstva, bogovi–kraljevi i (da nagovestim jedan primer do koga ću stići za trenutak) zmaj sa zlatnim srcem i rogom na zatiljku, bile su one koje su ih podstakle da se okupe pod barjakom Ljudskog Uma, u uverenju da samo tako može da se odbrani empirijski skepticizam koji su gajili u pogledu njih. To što je toliko uznemiravajuće nije kako se druga polovina ponaša, već – što je, zapravo, gore – kako misli.

Da ponovim, postoji prilično veliki broj takvih racionalističkih ili neoracionalističkih perspektiva u antropologiji, različitih stepena jasnoće, ubedljivosti, koherentnosti i popularnosti, koje nisu potpuno saglasne jedna s drugom. Neke od njih evociraju formalne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim univerzalijama; neke pak razvojne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim fazama; a neke operacionalne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim procesima. Neke su strukturalističke, neke jungijanske, neke pijažeovske, a neke prate najnovije vesti iz MIT-a, Bel Labs-a ili Karnegi-Melona. Sve slede iz nečeg čvrstog: došlo se do Realnosti, dok je Razum spasen od davljenja.

Dakle, ono što im je zajedničko nije samo interes za naše mentalno funkcionisanje. Kao i interesovanje za naš biološki “mejk-ap”, to je neosporno Dobra Stvar, i sama po sebi i za analizu kulture; i ako se ne ispostavi da su sva pretpostavljena otkrića, iz oblasti koja polako počinje da se naziva, na vrlo ambiciozan način, “kognitivna nauka”, istinski takva, nema sumnje da će se ispostaviti da neka ipak jesu, i značajno će promeniti ne samo način na koji razmišljamo o načinu na koji razmišljamo već i način na koji razmišljamo o onome o čemu razmišljamo. Ono što im je, pored toga, zajedničko, od Levi-Strosa do Rodnija Nidama, uz određenu distancu, i ono što nije tako neosporno blagotvorno, jeste fundamentalni pogled na Um. To jest, stanovište koje ga posmatra – poput “Sredstva Proizvodnje” ili “Društvene Strukture”, ili “Razmene”, ili “Energije”, ili “Kulture”, ili “Simbola”, u drugim, krajnjim pristupima društvenoj teoriji u stilu “ovde prestaje izvlačenje od odgovornosti” (i, naravno, kao “Ljudska Priroda”) – kao vrhovni termin za davanje objašnjenja, kao svetlo koje sija u tami relativizma.

Da je strah od relativizma, tog antiheroja s hiljadu lica, ono što obezbeđuje dobar deo podsticaja za neoracionalizam, kao što to čini i neonaturalizmu i služi kao njegovo glavno opravdanje, može vrlo lako da se vidi iz odlične nove kolekcije antirelativističkih poziva – plus jedan otvoren relativistički članak čudesno stvoren s namerom da dovede druge do neophodnog nivoa besa – čiji su urednici Martin Holins i Stiven Luks (1982), *Rationality and Relativism*.⁵ Kao proizvod takozvane “debate o racionalnosti” (vidi: Wilson, 1970; uporedi: Hanson, 1981), koju su, između ostalog, priče o pilićima Evans-Pričardove najverovatnije izazvale u britanskim društvenim naukama i velikom delu britanske filozofije (“Postoje li apsolutne istine kojima tokom vremena postepeno može da se priđe pomoću racionalnih procesa? Ili su svi načini i sistemi mišljenja jednako validni ako se posmatraju iz njihovih sopstvenih, unutrašnje konzistentnih referentnih okvira?”⁶), ova knjiga manje-više

⁵ Postoje, takođe, neki umereniji radovi, koji dele krivicu Iana Hakinga, Čarlsa Tejlora i Luksa, ali samo ova prva zaista ne poseduje izmišljene uzbune.

⁶ Dodatni citati su s omota knjige, koji bar jedanput odražavaju njen sadržaj.

pokriva obalu "Razum je u Opasnosti!" "Iskušenja relativizma su stalna i javljaju se svuda", počinje uvod urednika, poput kromvelovskog poziva na barikade: "Put ka relativizmu prepun uživanja ... popločan je uverljivim tvrdnjama." (Hollis and Lukes, 1982:1)

Sva tri antropologa, prisutna u ovoj zbirci, s entuzijazmom odgovaraju na poziv da nas spasu od samih sebe. Ernest Gelner (1982) tvrdi da činjenica da drugi ljudi ne veruju u ono što mi, Deca Galileja, verujemo u pogledu toga na koji način se stvara realnost, nije dobar argument protiv činjenice da ono u šta mi verujemo nije ispravno, nije "Jedna Istinita Vizija". Naravno iz razloga što mu se čini da i drugi, čak i stanovnici Himalaja, počinju s tim da se slažu, smatra da je gotovo izvesno da je to tačno. Robin Horton (1982) zalaže se za "zajedničko kognitivno jezgro", kulturno univerzalnu, samo trivijalno različitu "primarnu teoriju" o svetu kao mestu ispunjenom izdržljivim objektima prosečne veličine, međusobno povezanim, pomoću koncepta kauzaliteta "vuci-guraj", u pet prostornih dihotomija (levo/desno, iznad/ispod itd.), vremenske trihotomije (pre/ istovremeno/nakon) i dve kategorijalne distinkcije (ljudsko/neljudsko, ja/drugi), čije postojanje osigurava to da je "Relativizam osuđen da propadne dok Univerzalizam nekada može i da uspe". (Horton, 1982:260).

Međutim, Den Sperber (1982), sigurniji u svoju racionalističku osnovu (računski pogled na mentalne predstave Džerija Fodora) nego bilo ko drugi među njima, i sa sopstvenom Jednom Istinitom Vizijom ("ne postoji takva stvar kao što je ne-bukvalna činjenica"), jeste taj koji kreće u najsnažniji napad. Relativizam, iako čudesno vragolast (on čini "etnografiju neobjašnjivom, a psihologiju beskrajno teškom") nije, čak, ni neodbranljiv stav, jer, zapravo ne može da se okvalifikuje kao stav uopšte. Njegove ideje su poluideje, njegova uverenja poluuverenja, njegove tvrdnje polutvrdnje. Kao i zmaj zlatnog srca s rogom na zatiljku, za koga mu je jedan stariji informant iz plemena Dorze nevino ili, možda, ne baš tako nevino predložio da ga pronade i ubije (imajući u vidu ne-bukvalne činjenice, odbio je), takvi "relativistički slogani", kao što je: "narodi različitih kultura žive u različitim svetovima", nisu, zapravo, istinska verovanja. Ona su poluformirane i neodređene predstave, privremena mentalna rešenja koja se javljaju kada, manje oprezni nego kompjuteri, pokušamo da obradimo više informa-

cija nego što nam dozvoljavaju naši urođeni pojmovni kapaciteti. Ponekad korisni kao privremeni držači dok ne uspemo ponovo da do vrhunca dovedemo naše kognitivne moći, povremeno zabavni da se njima igramo dok čekamo, čak povremeno i “izvori sugestije u (istinskom) kreativnom mišljenju”, oni nisu, ovi akademski zmajevi s plastičnim srcima i bez ikakvog roga, stvari koje, čak, i njihovi zagovornici smatraju tačnim, jer oni, zapravo, ne razumeju niti mogu da razumeju šta one znače. One su pozdravi – manje ili više razrađeni – jedne, na kraju, konformističke, lažno duboke, zavaravajuće, “hermeneutičko–psihodelične” sebične vrste koja služi samo sebi:

Najbolji dokaz protiv relativizma jeste ... sama aktivnost antropologa, dok (se) najbolji dokaz u korist relativizma nalazi u zapisima antropologa... Vraćajući se putem kojim su prošli (u svojim delima), antropolozi se ponovo transformišu u nedokučive jazove površne i nepravilne kulturne granice, koje nisu imale teškoće da prođu (na terenu), štiteći tako svoj sopstveni osećaj identiteta i obezbeđujući svojoj filozofskoj i laičkoj publici baš ono što želi da čuje (Sperber, 1982:180).

Ukratko, da li u obliku iskrenog zdravog razuma (ako izuzmemo gatanje u džigericu i proricanje pomoću otrova, napokon smo uspeli da manje ili više shvatimo stvari), čežnjivog ekumenikalizma (uprkos varijacijama u razvijenijim šemama za objašnjavanje, *žužu* ili genetici, u osnovi svako ima manje-više istu koncepciju o tome kako izgleda svet) ili agresivnog scijentizma (postoje stvari koje su zaista ideje, kao što su: “propozicijski stavovi” i “reprezentativna uverenja”, i postoje stvari koje nalikuju idejama, kao što su: “eno ga zmaj dole na putu” i “narodi različitih kultura žive u različitim svetovima”), uskrснуće Ljudskog Uma, kao stabilne tačke sveta u pokretu, deaktivira pretnju kulturnog relativizma tako što razoružava snagu kulturne različitosti? Kao i s “Ljudskom Prirodom”, dekonstrukcija drugog je cena istine. Možda, ali to nije ono što nagoveštavaju bilo istorija antropologije, bilo materijali koje je prikupila ili ideali koje je nadahnula; niti su samo relativisti ti koji govore svojoj publici ono što bi ona želela da čuje. Postoje neki zmajevi – “tigrovi po crvenom vremenu” – koje je vredno istražiti.

V

Proučavanje ovih zmajeva a ne njihovo pripitomljavanje ili odvratnost prema njima, kao ni njihovo davanje u bačvama teorije, jeste ono što je, zapravo, suština antropologije. Barem je to ono što je bila suština antropologije, kako to shvatam ja koji nisam nihilista, niti subjektivista i koji zauzimam, kao što možete da vidite, neke čvrste stavove o tome šta je stvarno a šta nije, šta je pohvalno a šta nije, šta je razumno a šta ne. Mi smo, s ne malim uspehom, pokušavali da izbacimo svet iz ravnoteže: izvlačeći tepihe ispod nogu, prevrćući čajne stočiće, paleći petarde. Zadatak drugih bio je da smiruju, naš da rešetimo. Australopitekusi, Varalice, Klikovi, Megaliti – mi prodajemo abnormalno, trgujemo čudnim. Mi smo trgovci zapanjujućim.

Mi smo, bez sumnje, povremeno odlazili suviše daleko u ovom pravcu i idiosinkratičnosti pretvarali u zagonetke, zagonetke u misterije, a misterije u besmislice. Ali, takva naklonost ka onome što se ne uklapa i što nije saglasno, ka neadekvatnoj stvarnosti, povezala nas je s vodećom temom kulturne istorije “modernih vremena”. Jer, ta istorija se zaista sastojala od više polja mišljenja koja su, jedna za drugima, morala da otkriju kako da se nastavi sa životom bez onih sigurnosti koje su ga pokrenule. Brutalne činjenice, prirodni zakoni, neophodna istina, transcendentna lepota, imanentni autoritet, jedinstveno otkriće, čak i ovdašnji “self”, suočen sa spoljašnjim svetom – sve je ovo bilo izloženo teškom napadu, pa se danas čini izgubljenim jednostavnostima manje naporne prošlosti. Ali, nauka, pravo, filozofija, umetnost, politička teorija, religija i tvrdoglava insistiranja zdravog razuma smislili su, ipak, način da se nastave. Nije neophodno da se te jednostavnosti ožive.

Po mom mišljenju, upravo je ta odlučnost da se ne pridržavamo onoga što je nekada davalo dovoljno dobre rezultate i dovelo nas do mesta gde smo sada, a trenutno ne funkcioniše dovoljno dobro i dovodi nas u stalne pat pozicije, ona koja podstiče napredak nauke. Sve dok nije postojalo ništa brže u svetu od trkača maratona, Aristotelova fizika služila je dovoljno dobro, ako zanemarimo stoičke paradokse. Sve dok su tehnički instrumenti mogli da nas odvedu iole napred i u izvesnoj meri van našeg sveta, koji se saznaje

putem čula, Njutnova mehanika dobro nam je služila, ako ostavimo po strani kompleksnosti u stilu “akcije na udaljenosti”. Nije relativizam bio taj – Seks, Dija-
lektika i Smrt Boga – koji je uništio apsolutno kre-
tanje, euklidovski prostor i univerzalni uzrok. Svoje-
glavi fenomeni, serije talasa i orbitalni skokovi bili su
ti koji su ih učinili bespomoćnim. Niti je relativizam
bio taj – Hermeneutičko–psihodelični Subjektivizam
– koji je uništio (do stepena u kome su oni zaista
uništeni) kartezijanski *cogito*, vigovsko posmatranje
istorije i “moralno stanovište tako sveto Eliotu i Ar-
noldu i Emersonu”. Bile su to čudne činjenice – za-
ruke od detinjstva i neiluzionistička platna – koje su
osramotile njihove kategorije.

U ovom udaljavanju od starih pobeda, koje su posta-
jale taštine i kratki prodori pretvoreni u barikade,
antropologija je igrala vodeću ulogu u naše vreme. Mi
smo bili prvi koji su insistirali na velikom broju stvari:
da se svet ne deli na pobožne i sujeverne; da postoje
skulpture u džunglama i umetničke slike u pustinja-
ma; da je politički poredak moguć bez centralizovane
moći a principijelna pravda bez kodifikovanih pravila;
da norme razuma nisu fiksirane u Grčkoj a evolucija
moralnosti nije završena u Engleskoj. Što je važnije,
mi smo bili prvi koji su insistirali na činjenici da živote
drugih posmatramo kroz sočiva koja smo sami iz-
brusili, a da oni naše živote posmatraju kroz instru-
mente koje su oni izbrusili. Da je ovo navelo neke da
pomisle da se nebo srušilo, da nas je obuzeo solip-
sizam, a napustili intelekt, moć rasuđivanja, pa čak i
sama mogućnost komunikacije, nije iznenađenje. Re-
pozicioniranje horizonata i decentriranje perspektiva
imalo je takav efekat i ranije. Belarmine uvek imate
sa sobom; i kao što je neko primetio o Polinežanima,
potrebna je posebna struktura uma da bi se isplovilo
van kopna na vidiku u urođeničkom kanuu.

Ali, to je ono što mi sve vreme radimo, barem naj-
bolje što možemo i do stepena do koga možemo. I
bila bi, mislim, velika šteta ako bismo, sada kada da-
ljine koje smo ustanovili i druga mesta koja smo lo-
cirali počinju da “ujedaju”, promenili naš osećaj o
osećaju i našu percepciju percepcije, vratili se nazad
starim pesmama i još starijim pričama u nadi da će se
nekako promeniti samo površna potreba i da nećemo
pasti s ivice sveta. Primedba antirelativizmu nije to
što odbacuje pristup znanju, u stilu “sve je u pogledu

na stvari”, ili pristup moralnosti, u stilu “kada si u Rimu”, već je to što zamišlja da se oni mogu pobediti jedino stavljanjem moralnosti van kulture, a znanja iznad njih oboje. Kada govorimo o stvarima koje neizostavno moraju da budu takve, to više nije moguće. Ako želimo neugodne istine, trebalo je da ostanemo kod kuće.

Prevela: Tijana Vesić-Pavlović

REFERENCE

- Baggish, H. 1983. Confessions of a Former Cultural Relativist. U: *Anthropology* 83/84. E. Angeloni, ur. Guilford, Conn: Dushkin Publishing.
- Booth, W. 1983. A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism. *Daedalus* 112:193–214.
- Edgerton, R. 1978. The Study of Deviance, Marginal Man of Everyman. U: *The Making of Psychological Anthropology*. G. Spindler, ur. str. 444–471. Berkley: University of California Press.
- Empson, W. 1955. *Collected Poems*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Gass, W. 1981. Culture, Self, and Style. *Syracuse Scholar* 2:54–68.
- Gellner, E. 1979. *Spectacles and Predicaments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. Relativism and Universals. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis and S. Lukes, prir. str. 181-200. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Goody, J. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, F. A. 1981. Antropologie und die Rationalitätsdebatte. U: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Vol. 1. H. P. Duerr, ed. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
- Hatch, E. 1983. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Herodotus. 1859–61. *History of Herodotus*, Bk. 3. Chap. 38. New York: Appleton.

- Hollis, M. i S. Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Horton, R. 1982. Tradition and Modernity Revisited. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, ur. str. 201–260. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Jarvie, I. C. 1983. Rationalism and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34:44–60.
- Johnson, P. 1983. *Modern Times, The World from the Twenties to the Eighties*. New York: Harper&Row.
- Kluckhohn, C. 1962. Education, Values and Antrophological Relativity. U: *Culture and Behavior*. Clyde Kluckhohn, ur. New York: Free Press.
- Ladd, J. 1982. The Poverty of Absolutism. U: *Edward Westermack: Essays on His Life and Works. Acta Philosophica Fennica* (Helsinki) 34:158–180.
- Lakatos, I. 1976. *The Methodology of Scientific Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, S. 1982. Relativism in Its Place. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, prir. str. 261–305. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Midgeley, M. 1978. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Montaigne. 1978. *Less Essais de Michel de Montaigne*. P. Villey, ur. str. 202–214. Paris: Presses Universitaires de France.
- Popper, K. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinow, P.
- . 1983. Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Antrophology. U: *Social Science as Moral Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir, str. 52–75. New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. Method and Morality. U: *Social Science as Moral Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir. str. 155–176. New York: Columbia University Press.
- Salkever, S. 1983. Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness. U: *Social Science as Moral*

- Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir. str. 195–217. New York: Columbia University Press.
- Scheffler, I. 1967. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Sperber, D. 1982. Apparently Irrational Beliefs. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, ur. str. 149–180. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Spiro, M. 1978. Culture and Human Nature. U: *The Making of Psychological Anthropology*. G. Spindler, prir. str. 330–360. Berkeley: University of California Press.
- Stocking, G. W., Jr. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos* 47:172–186.
- Thomas, H. 1983. The Inferno of Relativism. *Times Literary Supplement*, July 8, str. 718.
- Tiger, L., i J. Sepher. 1975. *Women in the Kibbutz*. New York: Harcourt Brace Jovanovic.
- Todorov, T. 1983. Montaigne, Essays in Reading. *Yale French Studies*, Vol. 64. Gérard Defaux, ur. str. 113–144. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Williams, B. 1978. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.
- Wilson, B. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.

