Milko Poštrak

ANTROPOLOŠKI ZORNI KOT

UVOD

Ko govorimo o antropologiji, njeni zgodovini, njenih teorijah in metodah, bi zlahka govorili o »zgodbi o antropologiji«. Iz več razlogov. Ne zgolj zato, ker je filozof A. R. Louch, ko se je zaničljivo obregnil ob »trditve družboslovcev, češ da so sposobni postavljati teorije o človeškem vedenju, ki so v vseh pogledih boljše od razlag, ki jih lahko o svojem lastnem delovanju dajo laični akterji« (Giddens 1989: 49), pripomnil, da je antropologija zgolj »zbirka popotnikovih zgodb brez posebnega pomena za znanost« (*ibid.*). Z vprašanji v zvezi s teorijami družboslovcev, ki so prepričani, da so njihove razlage boljše od razlag samih akterjev, sta se v kontekstu sociologije ukvarjala Berger in Luckmann (Berger, Luckmann 1992), v antropologiji pa se to vprašanje postopoma in na različne načine artikulira kot pogled »z domačinskega stališča ali gledišča« (*from the native's point of view*, Geertz 1996). V obeh tendencah je mogoče razbrati Husserlov fenomenološki (čeprav ne transcendentalni) pogled, vključno z opazko o vpetosti znanstvenikov v »naivni realizem vsakdanjega sveta«.

V zvezi z Bergerjem in Luckmannom je mogoče zanimivo, da se Jonathan Potter obregne ob njun konstrukcionizem, ki ga pojmuje kot preveč omejenega. Potter meni, da tudi omenjena avtorja ostajata ujeta v vero v znanstvenikovo moč spoznanja: »Čeprav porabita veliko časa za upoštevanje raznih predpostavk, ki si jih o 'svojem' svetu in njegovi naravi ustvarja, denimo, avtomehanik, pa avtorja takoj spregledata te konstrukcije brez kakršnih koli težav. Torej ne upoštevata implikacij, da je družbena konstrukcija splošna značilnost vednosti, vključno s sociologovo vednostjo« (Potter 1996: 13). Drugače rečeno, tudi Berger in Luckmann gresta molče prek Husserlove (in Heideggrove) opazke o umeščenosti znanosti v naivni realizem vsakdanjega življenja. Četudi jo deklarativno še tako upoštevata. Njuna uvodna opazka o »družbeni konstrukciji vednosti« ne zadošča. Ne ponudita namreč razrešitve, preseganja te ujetosti. Husserl je vsaj poskušal (Husserl 1991a), čeprav je pristal v »ontoteologiji«. To vprašanje ostaja torej odprto.

Antropologija se veliko ukvarja z zgodbami. Z miti. Z zgodbami pripadnikov skupnosti, ki jih proučuje posamezen antropolog. Lévi-Strauss, ki je želel razumeti človekov mentalni svet, je poskušal doseči to razumevanje najprej s proučevanjem sorodstvenih vezi (prim. Kuper 1983: 174). Ko je ugotovil, da to ne bo najboljša pot, se je lotil proučevanja »čistejšega izraza družbene misli: mitologije« (*op. cit.*: 177-178). Tam se »razum, osvobojen dvogovora s samim seboj in rešen obveznosti, ukvarjati se s predmeti, znajde nekako zveden na oponašanje samega sebe kot objekta« (cit. po *op. cit.*: 178). Lévi-Strauss je potem razvijal obsežne analize mitov posameznih skupnosti (Lévi-Strauss 1983; 1985), vendar se na tem mestu v to (pre)obsežno problematiko ne bom spuščal. Navedem lahko le pomenljivo Urbančičevo (filozofsko) mnenje o mitu: »Mythos je po tistem samem, kar upodablja v svojih pripovedih in stvaritvah, samo grška zadeva« (Urbančič 1993: 226). In dodaja: »Ves dosedanji premislek kaže, da je grški mythos edinstven, neprimerljiv, neponovljiv, absolutno enkraten dogodek. Kot tak hrani v sebi začetek in izvor grške zgodovine, grškega sveta, grške človeškosti« (*op. cit.*: 307). Te navedbe so iz Urbančičevega besedila, v katerem se je ukvarjal z Nietzschejem. Nietzsche je, pravi Urbančič, v svojem prvem delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* poskušal »najti v antični Grčiji izhodišče za prenovo evropske moderne dekadentne duhovnosti in umetnosti, ki ga je boleče

prizadevala« (Urbančič 1995: 230). Urbančič tudi locira »začetek evropske umske znanosti in z njo konec mita« (*ibid.*) v čas petega in četrtega stoletja pred našim štetjem, ko so Grki, kot meni Peter Puez, poskušali racionalno razlagati mite (prim. Nietzsche 1995: 200). Mit je bil tudi v osnovi nemške znanosti in umetnosti. Ne preseneča, da je Lévi-Strauss v tem smislu analiziral tudi Wagnerjevo delo (Lévi-Strauss 1985: 275-296). Če ob tem omenim še, da je »muzika« grški izraz za »vsako dušno izobrazbo, umetnost« (Nietzsche 1995: 141-142), ne preseneča niti, da je Lévi-Strauss v svojih spisih rad uporabljal izraze iz glasbenega sveta. Še več, celotno svoje delo je posvetil »Muziki« (prim. Sperber 1985: 66).

Urbančič naprej meni: »Nietzsche se je dokopal do izjemno tehtnega vpogleda, da propad klasične grške tragedije in z njo tudi grškega mita ni le sočasen z vstajo umskega spoznanja, ampak da sta dogodka sovisna, pravzaprav en sam usodni dogodek začetka evropske zgodovine in človeškosti« (Urbančič 1995: 230). Za grško filozofijo in »umno znanost« celo pravi, da je »po svojem bistvu izraz neke dekadence začetnega grštva in poskus rešitve sebe pred grozečim propadom« (*ibid.*). Urbančič tako ponuja mitski začetek evropske zgodovine in v tem kontekstu racionalne umske (znanstvene) misli: »Ta prelom ali prevrat pa je usoden tudi za vso nadaljnjo evropsko duhovno kulturo do današnjega dne z njeno krščansko religijo vred, ki vstane šele na ruševinah klasičnega mitskega sveta« (*op. cit.*: 231). Zgodba se izteče v krizo, ki jo poznamo že od Husserla (1991a) naprej: »Ta nova kultura vlada vse do današnjega dne, vendar tako, da moderno dobo zaznamuje najhujša kriza te na moderni vsezajemajoči praksi znanosti zgrajene kulture in njenega duha« (Urbančič 1995: 231).

Tudi antropologija sama ima svojo »veliko zgodbo«. Mit o svojem lastnem nastanku. In tudi antropologija meni, da se je znašla v krizi.

Clifford Geertz je obdelal temeljna dela štirih antropologov, Lévi-Straussa (*Tristes Tropiques*), Evans-Pritcharda (od *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* do *Ljudstva Nuer*), Malinowskega (od *Argonauts of the Western Pacific* do *A Diary in the Strict Sense of the Term*) in Ruth Benedict (od *Patterns of Culture* do *The Chrysanthemum and the Sword*). To so nedvomno med najbolj razvpitimi, vplivnimi, branimi in obravnavanimi deli antropologije prve polovice tega stoletja, torej obdobja, v katerem se je antropologija vzpostavila kot samostojna (akademska) veda. Geertz je po eni strani s pomočjo navedenih avtorjev in najvidnejših primerkov njihovega dela poudarjal prej omenjeni vidik »antropologije kot popotnih zgodb«, po drugi strani pa je (hkrati) poudarjal temeljne antropološke točke, ko je z njimi simbolično, čeprav nikakor ne po naključju, nadnaslovil poglavja: »biti tam« (*being there*), »svet v tekstu« (*the world in a text*), »diaprojekcija« (*slide show*), »samo-pričevanje« (*I-witnessing*), »mi/ne-mi« (*us/not-us*) in, da sklenemo krog, »biti tu« (*being here*). To bi lahko bil tudi kratek, zgoščen, seveda tudi poenostavljen povzetek dosedanje poti antropologije. Začelo se je z »biti tam«, med drugimi, nam tujimi. Ki smo jih, prevzetni Evropejci, poskušali umestiti v naš, »znanstveno« utemeljen »svet v tekstu«. To smo počeli s popotnimi zgodbami, ki smo jih razkazovali na »diaprojekcijah«. Da bi početje metodološko utemeljili, smo si izmislili »terensko delo z neposredno udeležbo«, torej neposredno »pričevanje«. To monolitno in bleščečo zgradbo je pretresla vpeljava človeškega faktorja, intimni dnevniki Malinowskega. Pretres je bil očitno toliko večji tudi zato, ker je na Malinowskega vezan tudi konstitutivni mit antropologije. Veliki začetek: »Nov način akcije potrebuje mitski značaj. Malinowski je razvil osebni mit, ki so ga njegovi privrženci posredovali naslednjim generacijam« (Kuper 1983: 10). Zgodba je znana, zato jo povzemam le na kratko: briljanten mlad poljski študent Malinowski je zbolel, ko naj bi nastopil znanstveno kariero. Na bolniški postelji je prebral angleško klasiko *The Golden Bough* in se zavezal Frazerjevi antropologiji. Med prvo svetovno vojno se je kot državljan Avstro-Ogrske znašel v Avstraliji, namesto deportacije pa je dobil možnost raziskovati skupnosti na Trobriandskih otokih. Tako je preživel vojno in spotoma izumil metodo intenzivnega terenskega dela z neposredno raziskovalčevo udeležbo. Po vojni se je v Veliki Britaniji soočil s skupino »ostarelih reakcionarnih evolucionistov in zmešanih difuzionistov«, oblikoval skupino predanih učencev, ki so ponesli njegovo delo v svet, in tako naprej... (prim. Kuper 1983: 10; Skušek 1995: 198; Sperber 1985: 4; Panoff 1979).

Nenazadnje se antropologija kot znanost ne more izogniti temu, da ne bi postala pravzaprav zgodba o človeku in njegovi kulturi. Ne zgolj v Husserlovem smislu vpetosti znanosti v naivni realizem vsakdanjega življenja, temveč tudi v smislu »mitičnih horizontov znanosti«, kot jih

popisuje Hribar (1990b: 1503-1516). Zgodbe ne prežemajo zgolj antropologije ali sociologije. Niti ne zgolj psihologije (prim. Jung 1989) ali psihoanalize (prim. Freud 1955; 1987; Lacan 1983; 1986a; 1986b; 1987). Zgodbe kot miti prepredajo novoveško znanost nasploh. Kljub njenemu deklariranemu racionalizmu in kljub Cassirerjevemu razlikovanju med mitsko in znanstveno mislijo (Cassirer 1985). Razsvetljenstvo naj bi nas navadilo, da razlikujemo med mitom in znanostjo (Hribar 1990: 1503). Znanost naj bi preučevala, kako stvari delujejo in kakšni odnosi so med njimi (*ibid.*). Tudi fizikalne »teorije« so ena sama velika Zgodba (*ibid.*; prim. tudi Hawkingovo *Kratko zgodovino časa*).

Znanosti s sredstvi svoje teorije in prek načinov predstavljanja te teorije, pravi Heidegger, niso nikoli zmožne pred-staviti sebe kot znanosti. Če znanostim ni mogoče niti to, da bi znanstveno pristopile k lastnemu bistvu, potem so se še manj zmožne približati nezaobidljivemu, ki vlada v njihovem bistvu. Pokaže se torej nekaj vznemirljivega. Kar je v znanostih vsakokrat nezaobidljivo – narava, človek, zgodovina, govorica – je znanostim *kot* to nezaobidljivo povsem nedosegljivo (Heidegger 1989a: 404). Če je torej predmet proučevanja antropologije človek in njegova kultura, ali potem to pomeni, da je antropologiji človeška kultura kot nezaobidljivo povšem nedosegljiva? Kakšna je potem rešitev? »Šele če smo pozorni na nedosegljivost nezaobidljivega, bomo ugledali razmerje stvari, ki obvladuje bistvo znanosti,« pravi Heidegger (*ibid.*). Toda kako?

Na drugem mestu navaja Heidegger še nekaj, kar lahko povežemo z našo temo:

> Filozofija se je razpustila na samostojne znanosti: logistiko, semantiko, psihologijo, sociologijo, kulturno antropologijo, politologijo, poetologijo, tehnologijo. Tako razpuščeno filozofijo odpušča neko novo enotenje teh novih in vseh že obstoječih znanosti. Njihova enotnost se naznanja s tem, da so različna tematska področja znanosti zasnovana v enem samem edinstvenem dogajanju. Znanosti so izzvane, da to dogajanje predstavljajo kot dogajanje krmiljenja in informacij. Nova, vse znanosti v nekem novem smislu enotnosti enotujoča znanost se imenuje kibernetika. (Heidegger 1989b: 700.)

Njena dominacija je zagotovljena, ker že njo samo krmili neka moč, ki ni vtisnila narave planiranja in krmiljenja samo znanostim, ampak vsemu človeškemu delovanju.

Mit je torej z antropologijo povezan bolj, kot bi antropologija želela ali se zavedala. Ne kot »objekt opazovanja«, temveč kot »sam subjekt«. Mit namreč prežema antropologijo. Antropologija govori skoz mite. Ne skoz mite, ki jih opisuje, temveč govori na mitski način. Ne toliko na »mitski način«, kot ga je opredelil Cassirer, temveč bolj v Lévi-Straussovem smislu (prim. Kuper 1983: 182).

Izrazno sredstvo antropologije je (vsaj bilo) pripovedovanje zgodb. Zgodb o opažanjih na »terenu«. Zgodba pa je slovenska beseda za mit (Hribar 1990: 1503). Nič presenetljivega:

> Zgodba je neločljiva od človeka. Brez zgodbe ni človekovega sveta. Če tistega, kar se zgodi, človek ne povzame v zgodbo, za njim ne ostane nič. Potone v pozabo. Od tod svetotvornost mita kot zgodbe. Zgodovina ni vsota dogodkov, marveč so to v zgodbo povzeti dogodki. (Hribar 1990: 1503.)

Tudi v tem smislu lahko razumemo Carrithersovo govorjenje o tem, da ljudje ustvarjamo svojo zgodovino (Carrithers 1992: 49). Tudi zato so se antropologi tako trudili, da posamezne človeške skupnosti ne bi izginile ali se bistveno spremenile, preden bi jih popisali (prim. Kuper 1983: 5, 33). Zato Boasov trud in od tod dobesedno na desetine metrov zbranih zapiskov, zdaj pospravljenih v arhivih in še vedno na voljo proučevalcem. Mimogrede, tu lahko nastopi majhna težava. Antropologi, recimo Malinowski, pa tudi Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard in drugi, so namreč menili, da lahko le raziskovalec, ki je bil neposredno v stiku z dano skupnostjo, razume njena dejanja, namene, skratka, njen svet (prim. Kuper 1983: 7, 16, 35, 72, 120).

ANTROPOLOŠKI POGLED

Evans-Pritchard je predpisoval tri faze antropološkega raziskovanja. Prva je etnografska. V njej se antropolog nauči jezika domačinov, spozna njihov način življenja, predstave in vrednote ter opazuje vse konkretne zveze med njimi, kot se pojavljajo v resničnosti. Evans-Pritchard to poskuša storiti z »emske« perspektive, torej z »domačin-

skega zornega kota«. Kulturo torej proučuje od »znotraj«. Antropolog mora razumeti ideje ljudi, ki jih proučuje, in da bi to dosegel, mora misliti s pomočjo njihovih simbolov (Evans-Pritchard 1983: 25; prim. tudi Evans-Pritchard 1993: 135). V drugi fazi analize, ki jo ima Evans-Pritchard za najpomembnejšo,

> mora antropolog odkriti strukturalne obrazce, ki se skrivajo izza zapletene in na videz zmedene realnosti, da s selekcijo in abstrahiranjem elementov iz resničnega družbenega življenja zgradi modele mišljenja in delovanja ter da jih poveže v medsebojno zvezo, tako da se lahko sociokulturna struktura vidi kot sistem vzajemno povezanih delov. (*Op. cit.*: 28-29).

Tako kulturna realnost ni več razumljiva le na ravni zavesti in dejanj njenih članov, torej od znotraj, temveč postane razumljiva tudi na ravni sociološke analize, torej od zunaj (*op. cit.*: 29). Tretja, sklepna faza antropologove analize so primerjave strukturnih obrazcev med posameznimi skupnostmi. Ne gre torej za primerjave med posameznimi elementi, temveč med celotami, ne med elementi kulture/družbene organizacije ene in druge skupnosti, temveč med skupnostmi kot celotami:

> Primerjalne analize političnih sistemov morajo biti izpeljane na abstraktni ravni, kjer so družbeni odnosi ločeni od kulturnih idiomov in speljani na funkcionalne odnose. Tako postanejo očitne strukturne podobnosti, ki so skrite v kulturnih različnostih, prav tako pa se izpostavljajo strukturne različnosti, skrite za kulturnimi podobnostmi. (*Op. cit.*: 31.)

Za nas je, če zanemarimo Evans-Pritchardov strukturalno-funkcionalistični okvir, morda zlasti pomembna njegova prva faza analize. Torej poskus, vstopiti v hermenevtični krog razumevanja dane kulture. V teoriji je videti lepo, vemo pa, koliko se je Evans-Pritchard tega držal v praksi, posebej pri raziskovanju ljudstva Nuer (prim. Evans-Pritchard 1993). Naj še dodam, da Evans-Pritchardov prijem (razviden še zlasti v drugi in tretji fazi tako zastavljenega dela) zahteva, predpostavlja poseben lik antropologa. Lik, ki ga je utemeljil Malinowski z zahtevo po »neposredni udeležbi na terenu« (in nato tudi sam sesul z *Dnevnikom*) in ki ga Mary Louise Pratt opiše kot »monolitnega znanstvenika-opazovalca, ki sodeluje, opazuje in opisuje z različnih, kar naprej spreminjajočih se pozicij. Take so refleksivne kapacitete tega okretnega subjekta, ki je večji-kot-življenje in ki lahko absorbira ter posreduje bogastvo celotne kulture« (Pratt 1986: 39).

Naj v zvezi s tem omenim, da so antropologi zbirali podatke o proučevani skupnosti s pomočjo informantov. Tudi v primeru »*neposrednega* dela na terenu« so imeli informante, ki so jim dajali podatke o dogajanju v skupnosti, o njeni kulturi, zgodovini itn. Pri tem jim lahko očitamo vsaj površnost. Evans-Pritchard je svoja razvpita dela o ljudstvu Nuer napisal na podlagi treh obiskov v skupni dolžini desetih mesecev. Ob tem je imel vseskozi raznovrstne težave, saj jih je obiskoval v času njihovih sovražnih odnosov s takratno britansko kolonialno oblastjo. Le s skrajna naivnostjo ali sprenevedanjem se je lahko Evans-Pritchard kot ponosni podanik britanskega kraljestva čudil, kako je mogoče, da so pripadniki skupnosti med njegovim obiskom do njega »nenavadno sovražni, ker so poraz, ki so ga pred kratkim doživeli v spopadu z vladnimi silami, in ukrepi, s katerimi so si te sile zagotovile njihovo pokorščino, pri njih sprožili globoko zamero« (Evans-Pritchard 1993: 25). Še dobro, da zgolj »globoko zamero«. Ob tem Evans-Pritchard omalovažujoče govori o njih kot o »strokovnjakih za sabotiranje raziskave« (*ibid.*), kar poimenuje z neduhovito oznako »nueroza« (*op. cit.*: 26). Na podlagi vsega desetih mesecev obiskov si je privoščil sklep, da je njihova »družbena organizacija preprosta, kultura pa pusta« (*op. cit.*: 21-23). Ob tem je samovšečno ugotovil, da »to, kar opisujem, skoraj povsem temelji na neposrednem opazovanju in ne na obsežnih zapiskih o pripovedovanju informatorjev, ki jih sploh nisem imel« (*ibid.*). Kljub tem in podobnim očitkom, ki jih na Evans-Pritcharda naslavlja tudi Clifford Geertz (Geertz 1988: 49-72), pa Iztok Saksida meni, da je Evans-Pritchard apliciral Durkheimovo družbeno teorijo na antropologijo in za povrh končal

> proces revolucioniranja socialne antropologije, proces, ki se je začel z malinowskijanskim premikom iz evolucionizma v funkcionalizem z institucionalizacijo novega načina terenskega dela in se iztekel v produktivno predelavo dela konceptov, ki jih je razvijala francoska sociologija nekako od l'Annee sociologique (1897) naprej. (Saksida 1993: 309.)

Že mogoče, vendar na kako majavi osnovi. Lahko opozorim vsaj na Garfinklovo etnometodološko delo, kjer med drugim na podlagi svojih številnih raziskav (včasih tudi vprašljivih, a to zdaj pustimo ob strani) ugotavlja, da se v vsakdanji komunikaciji marsikaj »razume samo po sebi«, da je veliko vsebin, za katere vemo, pa ne govorimo o njih (prim. Garfinkel 1967: 75-76). Zdi se, da antropologi tega preprostega dejstva niso nikoli dovolj upoštevali. Tudi zato ne, ker jim take »samoumevnosti« v lastni kulturi ostajajo prikrite – dobesedno zato, ker so »samoumevnosti«. Očitne, transparentne postanejo, ko o njih spregovori tujec. Za nas je recimo zanimiv primer etnografskega opisa običaja kolinjenja v Sloveniji, ki ga podaja Robert Minnich. Kar preveč podrobno, »dobesedno« opisano dogajanje ob kolinah (skoz oči tujca, ki mu dogodek ni poznan) nam, še posebej tistim, ki smo kdaj koli prisostvovali tovrstnemu dogajanju, morebiti celo odraščali v tovrstni skupnosti, zveni togo, nerodno, interpretacije dogajanja pa (vsaj deloma ali po našem, »domačinskem« mnenju) zgrešene. Nekateri vidiki so pretirano poudarjeni, posameznim drobcem dogajanja so pripisani dvomljivi pomeni itn. (prim. Minnich 1993). Podobne izkušnje je omenjala tudi Margaret Mead, ko so prebivalci Samoe desetletja pozneje brali njene zapiske o njihovem odraščanju (prim. Mead 1978).

Antropologovo opiranje na informante in njihove (lastne) interpretacije o njihovi kulturi je torej problematično vsaj iz dveh razlogov. Prvega sem že nakazal. Gre za težavo, da informant pove po eni strani pač tisto, kar misli, da antropolog želi slišati od njega, po drugi pa tudi zgolj tisto, kar se »sme povedati«. Kar velja v dani skupnosti za pravilno. Ne pa tistega, kar ljudje zares počnejo. O tem, torej o napetosti med zasebnim in javnim, je v zadnjih letih zbranih veliko antropoloških podatkov. Na primer raziskave v Grčiji, ki kažejo, kako velik razkorak je, recimo, med javno predstavo o moškem in njegovo resnično vlogo v družini. Ameriški sociolog Cecil Wright Mills je že leta 1940 zapisal, da je osrednji metodološki problem družbenih ved dejstvo, da ljudje eno govorijo, drugo pa delajo (prim. Borofsky 1994: 173). O tem govori tudi Kuper (2000: 28). Problem torej ostaja. Skupen tako sociologiji kot antropologiji.

Po drugi strani se antropologi ne morejo opirati niti na »kulturne artefakte«, s katerimi jih seznanjajo informanti. Kot vemo, je Lévi-Strauss na podlagi mitov razvil celo teorijo (Lévi-Strauss 1980; prim. tudi Geertz 1988: 37, 44-45 in drugod; Sperber 1985: 64-94). James Clifford navaja zapis antropologa Raymonda Firtha, ki je opisal svoj razgovor z »najboljšim prijateljem in informantom na Tikopii« Pajem Fenuatarajem, ki mu je razlagal, zakaj mreže v jezeru potemnijo. Ko je povedal zgodbo o duhovih, ki počrnijo mrežo, ga je Firth vprašal, če je to del njihovega tradicionalnega mišljenja. Pa Fenuatara je odgovoril: »Ne, to je moja lastna misel.« In nato smeje se dodal: »Moj lastni del tradicionalnega mišljenja.« (Prim. Munns, Rajan 1995: 277.) Tudi Minnich je zgodbe, ki so mu jih posredovali udeleženci kolin v Sloveniji, interpretiral, kot da so »zares resnične« za (vse) akterje, kot da ne bi bile to tudi zanje zgolj (ali vsaj predvsem) zgodbe (Minnich 1993).

Tako recimo Roberto DaMatta v zapisu s pomenljivim naslovom *Nekaj pristranskih [biased] opazk o interpretivizmu [interpretivism]* in podnaslovom Pogled iz Brazilije govori prav o »samopripčanih« interpretacijah (v njegovem primeru) ameriških kulturnih antropologov. Ameriška interpretativna antropologija, ki občasno zdrsne v »iritirajočo upravičenost« (*irritating righteousness*), naj bi »težila k reduciranju antropoloških problemov izključno na terenske pripovedke, s čemer se sistematično izogiba zgodovinski in teoretski kontekstualizaciji, ki naj bi bila osnova za antropologijo, če se želi imeti za družboslovno ali humanistično vedo« (DaMatta 1994: 119).

V zvezi z informanti lahko omenim, da novejše antropološke monografije vse pogosteje vključujejo njihove pripovedi v celoviti obliki. Tako se tekst bere kot vzporeden zapis antropologovih opazk, opažanj, mnenj, ki se prepleta z mnenji, opisi domačinov/informantov (prim. Clifford, Marcus 1986: 15). S tem je po svoje interpretacija prepuščena samemu bralcu. Interpretacija, ki so jo prej ponudili antropologi.

V zvezi z različnimi možnostmi razlaganja navaja Dan Sperber pomenljivo epizodo s svojim ostarelim informantom Filatejem. Ta mu je namreč nekoč ves vznemirjen povedal, da ima priložnost ubiti enorogega zmaja z zlatim srcem (Sperber 1985: 35). Sperber nato – v kontekstu diskurza o »domnevno iracionalnih verovanjih« – razvija naslednje razmišljanje: Je Filate res tako naiven, da verjame v zmaje? Je to vprašanje zmote ali iracionalnega verovanja? In navsezadnje: vem, da zmajev ni, pa vendar... (*op. cit.*: 62). Na koncu ponudi še en možen odgovor ali predmet za

premislek: Filate je slišal zgodbo o zmaju od enega od trgovcev. Zmaja ni videl sam. Ko je govoril o njem, ni govoril o svojem verovanju, temveč o podatku, ki ga je dobil od nekoga drugega in mu verjel. Kot mladenič je tudi sam Filate lovil in pobijal nenavadne živali. Zdaj je prestar za lov, povedal pa je nekomu, ki se mu je zdel primeren za lovca. Ko bi se ta vrnil z nenavadno trofejo, bi del slave doletel tudi Filateja. Seveda Filatejev opis živali ni nujno pomenil, da gre za kakšnega »mitološkega zmaja«, temveč to, da gre za (z nekaj pretiravanja opisano) nenavadno žival, ki bi lahko zanimala tujca, Evropejca, antropologa. Torej, sklene Sperber: »čeprav ne bom nikoli točno vedel, kaj se je motalo po Filatejevi glavi, si mi ni treba pomagati s predpostavko o nekakšnem drugačnem spoznavnem svetu, da bi se dokopal do verodostojne predpostavke« (*op. cit.*: 61). Drugače rečeno: Filate ni (vsaj ne nujno ali vsaj ne na podlagi povedanega) živel v nekem drugem spoznavnem svetu, v katerem bi vladali zmaji in podobna mitološka bitja.

Clifford Geertz navaja tudi različne interpretacije različnih antropologov, ki so obiskali iste skupnosti, čeprav morebiti ob različnem času. Torej se lahko njihova poročila razlikujejo zaradi sprememb, ki so se dogodile v dani skupnosti (Geertz 1988: 4-5, 16), zaradi različnih sposobnosti antropologov, ali pa zaradi različnih zornih kotov antropologov, ki so za opis »vzeli različne dele slona«, kot se je pikro izrazil Geertz (*op. cit.*: 6). Pač v smislu znane anekdote, ko je nekdo opisoval prednji del slona, nekdo drug pa zadnji. Njuna opisa sta se kajpak diametralno razlikovala. Slednje ima še globlje implikacije. Antropologi se namreč, kot sem že nakazal, zadovoljijo z nekajmesečno (celo večkrat pretrgano, kot pri Evans-Pritchardu) navzočnostjo na »terenu«, z nekaj bolj ali manj zanesljivimi podatki (prav tako bolj ali manj zanesljivih) informantov in z nekaj (bolj ali manj popolnimi) lastnimi opažanji, pa si že dovolijo »poglobljene« in vsevedne analize dane skupnosti. Tako ne preseneča, če antropolog kaj malega zve o slonjem rilcu, oklih in ušesih, pa že slika celotno žival, drugi pa se zadovolji z repom in zadnjimi nogami in se ima prav tako za izvedenca za slone (prim. Clifford, Marcus 1986: 16). S tem v zvezi lahko navedem mnenje dveh antropoloških kritikov, Clifforda in Marcusa, ki pravita, da so »etnografske in antropološke resnice delne, nepopolne« (*op. cit.*: 7). Tudi – ali predvsem – zaradi zunanjih omejitev in omejitev v samem antropologu, zaradi informantov in ne nazadnje zaradi omejitev v zvezi s konstrukcijo samega antropološkega poročila, kot je navajal Richard Price (prim. *ibid.*). Tako Price med drugim piše, da poročevalec spusti marsikaj, kar ve o dogodku. Pravi, da poročevalec pove le nekoliko več, kot ve, da antropolog o stvari že ve (*op. cit.*: 8). To lahko povežemo z izmikanjem Nuerov, ki so skopo odgovarjali na vprašanja Evans-Pritcharda, ki je ob tem izgubljal živce (Evans-Pritchard 1993: 25-26). O razlogih lahko le ugibamo, od »globoke zamere« Nuerov, ki se niso želeli pogovarjati s pripadnikom kolonialne oblasti, ki jih je tlačila (*ibid.*), do drugih razlogov. Lahko bi domnevali, da je med razlogi tudi ta, da je posamezen dogodek ali prepričanje/verovanje/mnenje v določeni skupnosti vedno del širšega »kulturnega sklopa« ali »družbene konstrukcije realnosti«, pripadniki skupnosti pa ga v kontekstu popolnoma (ali vsaj za njihove potrebe zadostno) razumejo (prim. Garfinkel 1967). Iz konteksta iztrgan drobec sam po sebi ne pomeni kaj dosti, ali pa je njegov pomen drugačen, kot v celotnem kontekstu.

OD PRIMITIVNEGA UMA DO...

Antropologi s konca devetnajstega in iz prve polovice dvajsetega stoletja so v ospredje svoje raziskave pretežno postavljali ali kulturo ali družbo. Tako je recimo Boas zapisal, da je za antropologa posameznik pomemben samo kot pripadnik rasne ali družbene skupine. V ospredju antropologove pozornosti je družba in ne posameznik (Boas 1986: 12-13). Mogoče je nekoliko presenetljivo, da Boas v ospredje ni postavil kulture. Zato pa podobna stališča Malinowskega, Radcliffe-Browna, Lévi-Straussa in sorodnih niso presenetljiva. Navedeni antropologi so se namreč na razne načine navezovali na sociološka spoznanja, zlasti na delo Emila Durkheima (prim. tudi Kuper 2000: 14-15 in drugod).

Razlog, zakaj antropologi dolgo niso posvečali večje pozornosti osebi, posamezniku, subjektu, je bil tudi (ali predvsem) v njihovem evropocentričnem in evolucionističnem pojmovanju pripadnikov drugih skupnosti kot »primitivcev« s »primitivnim umom« (*primitive mind*). Boas, ki je sicer napisal knjigo s tem naslovom (prim. Boas 1982), je bil prvi, ki se je odrekel izrazu »primitiven«. Mogoče je manj znano, da se je pozneje izrazu »primitivna mentaliteta« odrekel tudi Lévi-Bruhl

(prim. Muršič 1994: 38). Kljub opuščanju evolucionizma je dolgo trajalo, preden so začeli antropologi resno jemati tudi mnenja samih »domačinov« o njihovi kulturi, družbi, življenju nasploh (prim. Clifford, Marcus 1986: 10). Pred tem so poskušali človeka, »domorodca« spoznati z branjem kulturnih produktov. To je bil smisel druge faze antropološke analize Evans-Pritcharda, torej, »odkriti strukturne obrazce, ki se skrivajo za zapleteno in na videz zmedeno resničnostjo [...] S tem kulturna realnost ni več razumljiva zgolj na ravni zavesti in akcij njenih članov (torej od znotraj), temveč postane razumljiva tudi na ravni sociološke analize (od zunaj)« (prim. Evans-Pritchard 1983: 28-29). Evans-Pritchard je dajal določeno težo »pogledu od znotraj«, vendar je bilo jasno, da ima zanj pravo (znanstveno) vrednost le »pogled od zunaj«, pogled antropologa kot vseveda.

Vsekakor moram poudariti, da so se zlasti v ameriški antropologiji pojavljala tudi dela, ki so se ukvarjala s socializacijskimi in inkulturacijskimi procesi. Nekatera so imela »osebo« celo v naslovu (Barnow 1963; Haring 1956; Honigmann 1965; Mead 1978). Te študije so proučevale razmerja med »osebo« in »kulturo«, vendar je pri mnogih pot do posameznika vodila prek kulture in/ali družbe.

V sedemdesetih so se antropologi najprej začeli spraševati o ustreznosti lastnih metod, torej terenskega dela, razmerja z informanti, verodostojnosti zapisov v monografijah itn. Šele v zadnjem desetletju ali dveh se vse bolj, ne zgolj skoz prizmo Geertzove zahteve po pogledu »z domačinskega zornega kota«, pojavljajo tudi zahteve po posvečanju pozornosti osebi, posamezniku, subjektu dane proučevane skupnosti. Vendar ne v smislu nominalizma, ki bi se osredotočil le na izoliranega posameznika in ne bi upošteval pomena tistega, čemur rečemo družba ali kultura. Enega od vidnejših prispevkov te vrste je ponudil britanski antropolog Anthony P. Cohen. Cohen je v zvezi z rehabilitacijo jaza v družbenih vedah pripomnil, da »jaz ne predstavlja alternative družbi, le ponuja pogled na družbo kot sestavljeno iz in od samo-zavedajočih se posameznikov« (Cohen 1994: 192).

Cohena je zbodlo, kako nonšalantno antropologi posplošujejo pomene simbolov na celotno skupnost ali na določeno skupino znotraj nje. Zanemarjen je bil vidik, kako posamezniki interpretirajo te simbole (Cohen 1994: ix). Ob tem je navajal lastno terensko antropološko monografijo, kjer je v bistvu delal s sedmimi posamezniki. Bolj kot jih je spoznaval, bolj večplastni so se mu kazali in vse težje je njihove večpomenske interpretacije spravljal na papir v preprosti obliki (*ibid.*). Vse bolj je ugotavljal, da se mora antropologija lotiti proučevanja samo-zavedanja (*self-consciousness*) drugih ljudi. To ne pomeni, da lahko zanemarimo družbene in kulturne vidike. Narobe, proučevanje osebe, subjekta, jaza (*self*) vsebuje družbene in kulturne razsežnosti. Vendar ne moremo ustrezno raziskovati družbe in kulture, če ne upoštevamo osebe, jaza (*op. cit.*: x).

Antropologi so imeli vseskozi težave s pojmovanjem jaza in osebnosti pri proučevanih tujih skupnosti. Tako zaradi jezika kot pozneje, ko/če so jezik že znali, zaradi ustreznega pojmovanja, ustreznega prenosa pojmov iz enega v drugi jezik (*op. cit.*: 2). Vrstila so se poenostavljanja, na katere ni bil imun niti Marcel Mauss, ki je dal pomemben prispevek k pojmovanjem osebe (prim. Mauss 1985: 1-22; tudi Allen 1985: 26-42). Opazke z antropološkega zornega kota na Maussov račun sta prispevala La Fontaine, ki je Maussu očital, da ima predstavo o osebi za (zgolj) zahodnjaško zamisel (La Fontaine 1985: 123-124), in Carrithers, ki je Maussu prav tako očital evropocentrizem, še zlasti, kjer omenja Indijo (prim. Carrithers 1985: 234). Carrithers celo ponuja nadomestilo za zanj (očitno v angleščini) zavajajoča, zamegljujoča in nasploh problematična izraza »oseba« (*person*) in »jaz« ali subjekt (*self*). Tako v nadaljevanju uporablja izraza *personne* in *moi*. *Personne* (osebo) opredeli kot koncepcijo posameznega človeškega bitja, kot člana (1) pomenljive (*significant*) in (2) urejene (*ordered*) skupnosti (*collectivity*) (*op. cit.*: 235). *Moi* (jaz) pa opredeli kot koncepcijo (1) fizikalne in mentalne individualnosti človeškega bitja znotraj (2) naravnega ali duhovnega kozmosa in (3) v interakciji z drugimi kot moralnimi agenti (*op. cit.*: 236). Cohen, ki prav tako omenja Maussov »klasični esej o jazu«, pa govori o »posamezniku« (*individual*), »osebi« (*person*) in »jazu« (*self*) (Cohen 1994: 2). Ob tem omenja še G. H. Meada, ki je bil – kot pravi – popolnoma odsoten iz britanske socialne antropologije. Zato pa so v ameriški antropologiji vsaj poskušali razvijati nekakšno »psihološko antropologijo«, ki spet ni imela nobenega odmeva v Veliki Britaniji. Šele pozneje, ko se je antropologija vse bolj zanimala za procese simbolizacije, ne zgolj za dekodiranje kulturnih

simbolov, so se začela tovrstna vprašanja pojavljati tudi v njenih osrednjih vsebinah in ne zgolj na obrobju (*op. cit.*: 2-3). Vprašanje jaza se je dokončno preselilo v središče pozornosti antropologije, pravi Cohen, šele v poznih sedemdesetih in v začetku osemdesetih. V obdobju torej, ki ga lahko opišemo kot »prevpraševanje« znotraj in prek meja antropologije. Pravzaprav kar prevpraševanje v kontekstu družboslovja in humanistike nasploh. Prevpraševanje, ki ga lahko po eni strani umestimo v kontekst razmišljanja o samih temeljih družboslovja in humanistike, kjer ima pomembno vlogo Husserlova in Heideggrova fenomenologija, zlasti prek Schutza, Bergerja, Luckmanna, pa tudi Merleau-Pontyja in sorodnih. Po drugi strani moramo dogajanje v družboslovju od šestdesetih naprej razumeti tudi v širšem kontekstu preusmerjanja pozornosti z makro ravni na mikro raven proučevanja in zlasti v kontekstu povezovanja teh dveh ravni. Torej tudi razmišljanja o personalistični in kognitivni sociologiji. Analogno bi lahko rekli tudi razmišljanja o personalistični in kognitivni antropologiji. Cohen pripominja, da se je raznoliko dogajanje v sedemdesetih in osemdesetih nekoliko poenostavljeno imenovalo postmodernizem (*op. cit.*: 3).

Cohen si postavlja prav fenomenološko zveneča vprašanja: »Kako *veš*, kaj misli druga oseba? Kako veš, *da* druga oseba sploh misli? Kako lahko razlikuješ med zavestjo druge osebe in lastno konstrukcijo njegove ali njene zavesti?« (*Ibid.*) Cohen pripominja, da je odgovor na prvi dve vprašanji: »Ne vem zagotovo«, na tretje pa: »Ne morem«. Kar mi *lahko* storimo, kar so antropologi storili, je, da v svojih tekstih govorimo o vtisih o omenjenem razlikovanju (*ibid.*). Antropolog mora upoštevati lastni jaz, se ga zavedati. Upoštevati mora lastno kulturno določenost, k drugemu mora pristopiti z jasno predstavo o tem, da sta si različna, da pa sta si tudi enaka. Ali enakopravna, enakovredna (*op. cit.*: 5). Antropologi naj bi cenili kulturne razlike, različne načine življenja (prim. Borofsky 1994: 16).

Cohen, ki se med drugimi opira tudi na G. H. Meada in Goffmana, pravi, da smo udeleženci v skupinskem dogajanju. Lahko se recimo vsi podobno odzivamo, na primer, jočemo na pogrebu, kar pa še ne pomeni, da nam to dogajanje vsem pomeni isto. Vsi lahko recimo poslušamo Mahlerjevo simfonijo, vendar jo vsak od nas sliši drugače (Cohen 1994: 19). Težava je v tem, da so antropološki opisi vedno ostajali zgolj na tej deskriptivni ravni. Tudi ko je antropolog poskušal interpretirati obnašanje, je zlahka zapadel v posploševanje, da vsi pripadniki dane skupnosti mislijo enako. Če sploh mislijo. Če sploh imajo izdelano predstavo o sebi (prim. *op. cit.*: 1). Sodobna antropologija se ne more več sprenevedati, da proučuje »primitivna« bitja, ki nimajo razvite predstave o sebi in niso sposobne o sebi povedati nič razumnega. Sodobni antropologiji se ni treba več pokroviteljsko ukvarjati z opisovanjem bolj ali manj idiličnih eksotičnih skupnosti, ob čemer bi si želela le, da bi »domačini ostajali razmeroma prijateljski«. Kot ena od ved v okrilju družboslovja in/ali humanistike mora razreševati vsa vprašanja in dileme, ki jih lahko naslovimo na sociologijo. Tudi narobe. Tudi sociologija se mora na ta ali oni način soočiti z očitki, ki jih naslavljamo na antropologijo. So ankete in sorodne javnomnenjske raziskave zares pravi sociološki metodološki pripomoček, da bi izvedeli, kaj ljudje mislijo?

Cohen se – spet prav po fenomenološko – vpraša tudi: »Kako je mogoča družba? Kako so mogoče družbene skupine?« (Cohen 1994: 8.) Na ta vprašanja ne moremo ustrezno odgovoriti, če v središče ne postavimo jaza. Problem je v dozdevnem protislovju med sebstvom (*selfhood*), individualnostjo (*individuality*) in socialnostjo (*socialness*) (*ibid.*).

Podobno fenomenološko se sprašuje tudi Michael Carrithers: »Kako se družimo, povezujemo drug z drugim?« (Carrithers 1992: 1). KAKO živimo skupaj? Carrithers pravi, da ljudje kratko malo ne moremo živeti brez človeške skupnosti, in citira Maurica Godeliera, ki meni, da človeška bitja v nasprotju s socialnimi živalmi ne le živimo v skupnosti, temveč jo ustvarjamo, da bi (sploh) lahko živeli (*ibid.*). Na podlagi tega Carrithers sklepa, da sebe ne moremo spoznati drugače kot v odnosu z drugimi. To nas seveda spomni tudi na simbolični interakcionizem in na stališča G. H. Meada (1934; 1936), na katera pa se Carrithers eksplicitno ne sklicuje, saj Meada sploh ne omenja.

Carrithers meni, da omenjena trditev o pomenu skupnega bivanja za človeka še ne pove vsega o tem, kaj je značilno za človeka in kar še posebej zanima antropologe in druge raziskovalce človeških skupnosti. Tisto, kar je zanimivo pri človeških skupnostih in kar jih loči od skupnega življenja živali, je tudi presenetljiva raznolikost ali različnost teh oblik skupnega življenja ali kultur (Carrithers 1992: 1). Poudarja tudi, da

mora raziskovalec preseči svoje predsodke ali predpostavke, stališča, kulturno določenost, da bi lahko razumel ali poskušal razumeti kulturo, ki jo proučuje (Carrithers 1992: 3). To nas lahko spet spomni na fenomenološki pojem »nezainteresiranega opazovalca«, pa tudi na vstopanje v hermenevtični krog razumevanja.

Carrithers se nato sprašuje, kaj lahko storimo, ko se soočimo s tako nepregledno množico različnih oblik kulture, in dodaja, da moramo na to vprašanje odgovoriti vsaj iz dveh razlogov. Prvič, imamo neko skupno izhodišče, nekaj, o čemer se vsi strinjamo in kar ni sporno: arhiv različnih človeških sposobnosti. In drugič, ugotoviti moramo, kako je taka kulturna raznolikost sploh mogoča. Odgovor lahko dobimo, pravi, če nas ne zanima toliko vsaka posamezna različica načina človeškega življenja, temveč temelj, iz katerega poganjajo vse raznotere oblike ali stili življenja. Ali drugače: zanima nas spremenljivost, ne razlike. S tem se lahko izognemo neposrednemu vprašanju, na katerega bomo težko dobili natančen odgovor: vprašanju človekove narave (Carrithers 1992: 5).

Carrithers razgrajuje razmerja med biološkim in socialnim v človeku in se pri tem opira na nekatera sodobna spoznanja tako biologije kot biološke ali fizične antropologije, ki mečejo novo luč na odnos med primati in človekom (*op. cit.*: 9). S temi vprašanji se ukvarja tudi Dan Sperber, ki pravi, da se je fizična antropologija svojčas res diskreditirala zaradi rasističnih in evgeničnih teorij, ki so se razvile znotraj nje, vendar zdaj, tudi zaradi razvoja v biologiji, začenja na novo (Sperber 1985: 2-3). Vprašanje biološkega (ne zgolj, vendar tudi: telesnega) in kulturnega (ne zgolj, vendar tudi: duševnega) se tako tudi v antropologiji postavlja na novo. Na nove temelje. O tem govori poskus preseganja dihotomije telo-duša pri Merleau-Pontyju (njegov »telesni-subjekt«), o tem priča tudi množica spisov o telesnosti, ki se pojavlja v zadnjem času tudi (ali zlasti) v antropologiji (prim. vsaj Csordas 1994).

Carrithers se osredotoči tudi na to, kar človek počne s svojo ustvarjalnostjo. Trdi, da so sprememba, ustvarjalnost in interpretacija vse del strukture vsakdanje izkušnje. To niso procesi, ki se pojavljajo občasno ali izjemoma, temveč so pravzaprav vsebina človeškega socialnega življenja: celo ko počnemo kaj, kar je videti tradicionalno, počnemo to v novih razmerah in tako pravzaprav bolj ponovno ustvarjamo tradicijo kot pa jo zgolj posnemamo (Carrithers 1992: 9; prim. Boden 1994). V tem smislu tudi pri prenosu vednosti/kulture s predhodne na naslednjo generacijo v nobenem primeru ne gre za posnemanje, temveč za uporabo veščin v novem, drugačnem kontekstu. Tu se skriva tudi kontinuiteta kulture (Carrithers 1992: 10).

V zvezi z večkrat omenjeno interdisciplinarnostjo predlaga Carrithers pojem »*mutualism*« ali »načelo medsebojne odvisnosti za blagor vseh« (*op. cit.*: 11). Pojem si sposoja od psihologov Arthurja Stilla in Jima Gooda, ki sta z njim opredeljevala širok tok idej in stilov, pobranih iz antropologije, sociologije in socialne psihologije. Avtorji, ki se opirajo na tak način mišljenja, pojmujejo ljudi kot neločljivo vpletene v neposredne medsebojne odnose. Dosežki ljudi so s tega vidika vedno plod sodelovanja. S tega stališča se skrivajo velike uganke in njihove rešitve tudi v vsakodnevnih dejavnostih, kot so sposobnost vzgoje otrok ali vodenje preprostega razgovora o vremenu. Tudi najenostavnejša človeška organizacija – trgovina na vogalu, naša družina – je zapletena tvarina s pretanjenim, občutljivim in večkrat nejasnim načinom delovanja. Razumeti druge, tudi tiste, ki jih poznamo najbolje, je težko in zamotano opravilo, ki ga ne znamo vedno ustrezno opraviti. Ne poznamo in ne razumemo popolnoma torej niti tistega, kar imamo pred nosom, tako rekoč svojih ustanov, ki smo jih sami so-ustanovili, antropologi pa bi si radi domišljali, da razumejo zelo tuje skupnosti.

Carrithers obdela tudi stališča o kulturi, ki sta jih predstavila Boasova učenka Ruth Benedict in britanski antropolog Radcliffe-Brown. Kljub njunim razlikam sta oba pojmovala določeno kulturo kot zaokroženo entiteto. Razloge za to bi lahko morda iskali v splošnem teoretskem vzdušju ali kontekstu tistega časa. Takrat, v prvi polovici dvajsetega stoletja, je namreč pomembno vlogo igrala Durkheimova težnja, razumeti družbene pojme, entitete, ki si jih je izmislil, ustvaril človek, kot »upredmetene«, stvarne. Tako ne preseneča, da je bila tudi kultura (dane skupnosti) pojmovana kot dobesedno upredmetena entiteta. Toliko bolj upredmetena, ker se je določene kulturne dobrine (orodja, posodo, oblačila, umetniške predmete itd.) zares dalo »prijeti«. Iz tega je očitno izviralo tudi pojmovanje kulture kot nekakšne monolitne duhovne vsebine ali enote, ki naj bi se – če in ko bi se – spreminjala v celoti. Kultura dane skupnosti bi se torej (iz različnih razlogov) spremenila

ali prešla iz enega stanja v drugega. Carrithers tudi na podlagi lastnih raziskovanj meni, da je tako stališče preseženo in da je kultura nekakšna fluidna, dinamična entiteta. Da torej nikakor ne moremo govoriti o nedotaknjenih področjih, o žepih, kjer bi obstajala nekakšna tradicionalna, avtohtona, prvobitna kultura, temveč se kultura vseskozi in vsepovsod spreminja. Tudi t. i. tradicionalne kulture niso »prvinske«, temveč predelane. Morebiti se opirajo na izhodišča, na bolj ali manj arhaične vsebine, načine življenja, religijo itn., vendar tudi kot take niso zamrznjene v času, temveč se ves čas spreminjajo in medsebojno učinkujejo z drugimi kulturami ali kulturnimi praksami. Kot primer navaja svoje raziskovanje gozdnih menihov na Sri Lanki. Ti menihi, ki so bili videti kot najbolj neposredno utelešenje izvirnih principov Bude osebno, niso bili gibanje s tisočletno tradicijo, kot bi kdo pomislil, temveč je bila njihova skupnost stara le slabih dvajset let (Carrithers 1992: 21). Podobno bi lahko ugotavljali za rastafarjanstvo, kulturno in religiozno prakso temnopoltih prebivalcev Jamajke (Cashmore 1979; Brake 1984), in še za mnoge druge kulturne prakse in gibanja na različnih koncih sveta in v različnih okoljih. Carrithers s tega vidika spodbija tudi ustaljeno pojmovanje linearnega, evolucijskega razvoja sodobne evro-ameriške kulture, ki bi naj bila utemeljena v klasični grški kulturi in naj bi se prek rimske in nato srednjeveške in renesančne evropske misli razvila v sedanjo prevladujočo kulturo zahodnega sveta.

V tem kontekstu lahko omenim, da italijanska antropologinja Ida Magli razvija antropologijo, ki se ukvarja z belim človekom; pravi ji (kar zveni zelo fenomenološko) antropologija vsakdanjika. Ida Magli meni, da so redki antropologi, ki so prebili zid evropocentrizma in uspeli aplicirati pravila svoje znanosti na belega človeka, na njegovo obnašanje v vsakdanjem življenju (Štrubelj 1990: 65). Velike antropološke teme: sveto, smrt, oblast, ritual, magija, žrtev, iniciacija, sveti čas in sveti prostor je treba odkrivati v srcu naše lastne kulture (*op. cit.*: 66). Antropologi zavračajo opazovanje samega sebe kot objekta kulture:

> Končno gre tu za najbolj mistificirano dejanje, ki ga je antropolog zmožen: pod videzom spoštovanja in raziskovanja kulture »drugačnega« opredeljuje, da je »drugi« drugačen in da smo torej »mi« popolnoma izven analiziranega konteksta. (*Op. cit.*: 66.)

Ida Magli je poudarila tudi medtem že dovolj znan, zdi pa se, da še vedno ne upoštevan ali resno vzet vidik, da se antropolog ob drugačni kulturi od njegove, torej antropologove, ne vpraša o samoumevnosti svoje kulture. Čudi se drugačnosti kulture drugih, nenavadnim sestavinam, ritualom, navadam, šegam, verovanjem, ne pomisli pa, da se drugim njegova kultura zdi prav tako nenavadna. Etnološki in etnografski zapisi se sicer kdaj pa kdaj začudijo nenavadnim ritualom domače kulture, vendar jih včasih pripišejo tradiciji, torej nekemu preteklemu času. Razlogi za običaj so pozabljeni, ostal je običaj.

Kot navaja Zvone Štrubelj, Ida Magli nima antropologije samo za znanost o kulturah, ki so različne od naše. Razume jo najprej in predvsem kot nov in drugačen način zgodovinskega ozaveščanja zahodnega človeka. To izhodišče jo neprestano usmerja v pregled in razmislek o naši, zahodni zgodovini. Antropologijo pojmuje kot metodo, ki do skrajnih možnih meja razširja zgodovinsko zavest človeka (Štrubelj 1990: 69).

Dan Sperber se sprašuje, ali so družbene vede zares znanstvene (Sperber 1985: 9). So podobne naravoslovnim vedam? Ob tem navaja Radcliffe-Browna, ki je imel antropologijo za »naravno vedo o družbi« (*natural science of society*). Tu je čutiti svojevrsten odmev Comteovega pojmovanja sociologije kot »socialne fizike« (prim. Merleau-Ponty 1984: 16). Evans-Pritchard pa je antropologijo umeščal v kontekst humanistike in ne znanosti: »Antropologija proučuje družbe kot moralne sisteme in ne kot naravne sisteme [...], bolj jo zanima vzorec kot proces [...], zato išče obrazce in ne znanstvene zakone, zato interpretira in ne razlaga« (prim. Sperber 1985: 9). Sperber navaja, da ni bil nobeden od omenjenih prijemov splošno sprejet. Projekt znanstvene antropologije se je srečal z veliko težavo: nemogoče je opisati kulturni fenomen, ne da bi upošteval misli udeležencev. Misli, idej pa ne moremo opazovati, temveč jih lahko le intuitivno razumemo. Ne moremo jih opisati, temveč jih lahko le interpretiramo. Tako opisovanje kulturnih fenomenov povzroča epistemološke zagate, ki jih naravne znanosti ne poznajo (*ibid.*). Sperber pravi, da so Radcliffe-Brown in njegovi te zagate ignorirali. Evans-Pritchard jih je, kot sem tudi že nakazal, vzel bolj resno, vendar prav tako ni mogel ponuditi ustreznih rešitev. Tako se je v sedemdesetih in osemdesetih v antropologiji pojavil tretji pogled, ki je sicer bližji Evans-Pritchardu. Najbolj izpostavljen predstavnik te

tendence je Clifford Geertz.

PRIHOD DOMOV

Ključni programski tekst te vrste je Geertzov članek Z domorodskega zornega kota (Geertz 1996), ki ga je Geertz objavil 1974. leta, gotovo tudi pod vplivom nekaj prej, leta 1969 objavljenega intimnega dnevnika Malinowskega. Na ta dnevnik se Geertz v uvodu tudi sklicuje, ko pravi, da je dnevnik prikazal, »da so uveljavljena mnenja o tem, kako delajo antropologi, precej neverodostojna. Mit o kameleonskem terenskem raziskovalcu, popolnoma notranje uglašenem z eksotičnim okoljem, živ čudež empatije, obzirnosti, potrpljenja in svetovljanstva, je porušil človek, ki je verjetno največ prispeval k njegovemu nastanku« (*op. cit.*: 91). Šok in škandal, ki je spremljal objavo dnevnika, je namigoval na dva vidika. Po eni strani so zgroženi antropologi res verjeli v možnost takega »kameleonskega terenskega raziskovalca«, ki je vse videl, vse razumel in vse razložil. Ki je torej prevzemal teološko podobo. Če že sami niso bili sposobni prevzeti te vloge, so jo pripisovali vsaj Malinowskemu, verjetno tudi Evans-Pritchardu in še komu, torej antropologom »iz posebnega testa«. Mit o njihovi podobi pa se je z dnevnikom razkrojil. Ali bi se vsaj moral. Z vsemi posledicami. Torej tudi s spoznanjem, da je tak »vseobsegajoč objektivni pogled« (ali je sploh treba posebej namigniti na podobnost s »transcendentalnim fenomenološkim pogledom«?) pravzaprav nemogoč. Da je torej potrebna temeljita revizija samih temeljev antropološkega spoznanja. Toda ali se je to res zgodilo?

Po drugi strani namreč Geertz navaja, da

> je šok zvečine povzročilo zgolj odkritje, da Malinowski ni bil, rahločutno rečeno, čist, dober dečko [...]. Diskusija se je zvedla na moralni značaj Malinowskega oziroma njegovo pomanjkanje, izvirno globoko vprašanje, ki ga knjiga zastavlja, pa je bilo prezrto. Namreč, kako je antropološka vednost o tem, kako domorodci mislijo, čutijo in dojemajo, sploh mogoča, če ne, kot so nas učili verjeti, skoz neke vrste izjemno občutljivost in s skoraj nenaravno zmožnostjo misliti, čutiti in zaznavati kot domorodec (beseda, ki jo, naj hitro dodam, uporabljam v »strogem pomenu«). (*Op. cit.*: 92.)

Antropologi so torej s tega vidika zgolj ugotovili, da Malinowski pač ni odgovarjal podobi, ki jo je sam ponudil, in zahtevi, ki jo je sam postavil. Niso pa podvomili v možnost takega »neskaljenega antropološkega pogleda«. Geertz je ta korak storil: »Bistvo, predstavljeno v dnevniku z močjo, ki jo lahko morda v popolnosti ceni le aktivni etnograf, ni moralnega značaja [...]. Bistvo je epistemološko« (*ibid.*). Kakšna pa je rešitev, ki jo ponudi Geertz?

Najprej se vpraša: »Če se držimo – kot se po mojem mnenju moramo – zapovedi, da gledamo stvari z domorodskega zornega kota, kje pristanemo, če si ne moremo več pripisovati enkratne oblike psihološke bližine, neke vrste transkulturne identifikacije z našimi subjekti? Kaj se zgodi z *verstehen*, ko izgine *einfühlen*?« (*Ibid.*) Na tej podlagi so se pojavile metodološke diskusije, ki so se spraševale, ali je boljši opis v »prvi osebi« ali opis v »tretji osebi«, ali naj prevzamemo »fenomenološko« ali »objektivistično« stališče, ali naj bomo »zunaj« ali »znotraj«, so ustreznejše »kognitivne« ali »behavioristične« teorije, »emske« ali »etske« analize, ali pa distinkcija, ki jo je ponudil psihoanalitik Heinz Kohut, med pojmi, ki so »blizu izkušnji«, in pojmi, ki so »daleč od izkušnje«, itn. (prim. *ibid.*).

»Blizu izkušnji« je pojem, ki bi ga – poenostavljeno rečeno – »brez težav razumel, če bi ga podobno uporabljali drugi« (*ibid.*). »Daleč od izkušnje« pa je pojem, ki ga razni specialisti uporabljajo za »izpolnitev znanstvenega, filozofskega ali praktičnega cilja«, pravi Geertz (*ibid.*). Ob tem opozarja, da gre pri tem razlikovanju predvsem za stopnjo in ne za polarno opozicijo:

> In vsaj kar se antropologije tiče (drugače je v poeziji ali fiziki), razlika ni normativna, v smislu, da bi bil en pojem sam po sebi bolj zaželen kot drug. Omejitev na pojme, ki so blizu izkušnji, povzroči, da je etnograf preplavljen z neposrednostmi in zapleten v ljudski jezik. Omejitev na tiste, ki so daleč od izkušnje, povzroči, da nasede na abstrakcijah in se duši v žargonu. Pravo vprašanje, tisto, ki ga je Malinowski poudaril, s tem ko je pokazal, da v primeru »domorodcev« ni treba biti eden njih, da jih lahko poznaš, je to, kakšno vlogo igrata v antropološki analizi ti dve vrsti pojmov. (*Op. cit.*: 93).

In dodaja: »Misterij, kaj pomeni 'videti stvari iz domorodskega zornega kota' se zmanjša, če

stvari postavimo tako, da se namesto tega, kakšne vrste psihično konstitucijo naj bi imeli antropologi, vprašamo, kako naj poteka antropološka analiza in kako naj se uredijo njeni rezultati« (*ibid.*). Zvijača, pravi Geertz, ni v tem, »da stopimo v neke vrste notranjo duhovno korespondenco z informatorji. Ker imajo ti, tako kot mi vsi, svojo dušo raje zase, v nobenem primeru ne bodo pretirano navdušeni nad tovrstnimi poskusi. Zvijača je ugotoviti, kaj za vraga mislijo, da imajo za bregom« (*ibid.*).

Gre torej za dobesedno vstopanje v hermenevtični krog »domorodskega« (ali »domačinskega«) razumevanja. To poudari tudi Geertz sam:

> Vse to seveda ni nič drugega kot dobro znana trajektorija tistega, kar je Dilthey imenoval hermenevtični krog, in moja trditev tu je zgolj ta, da je to enako središčnega pomena za etnografsko interpretacijo in s tem za penetracijo v miselne oblike pri drugih ljudeh, kot je za literarnozgodovinsko, filološko, psihoanalitsko ali biblijsko interpretacijo, in če smo že pri tem, za neformalno razlago vsakodnevne izkušnje, ki ji pravimo zdrav razum. (*Op. cit.*: 103-104.)

Ob tem meni Geertz, da »razumevanje pride z zmožnostjo interpretacije njihovih izraznih načinov, čemur bi rekli razumevanje njihovih simbolnih sistemov, ki jih lahko razvijamo prav zaradi takega sprejemanja« (*op. cit.*: 104-105). Tu pa smo že pri Webrovem – ali Droysenovem, kot opozarja Bošković (1996: 107) – konceptu razumevanja akcij družbenih akterjev, torej spet pri stični točki antropologije in sociologije. Če je za antropologijo očitno vprašanje razumetja »drugih«, pa če jim rečemo »domorodci«, »domačini« ali »pripadniki nam tuje skupnosti«, si je sociologija še lahko domišljala, da te težave nima. Saj raziskuje lastno, »domačo« skupnost. Vendar se je ta težava v sociologiji kmalu izkazala, ne zgolj ali šele takrat, ko so se sociologi začeli ukvarjati s segmenti njim tuje kulture v sicer »domači skupnosti«. S tem mislim na študije t. i. »urbanih subkultur« (prim. vsaj Brake 1984; 1985; Docker 1994; Hebdige 1980).

Geertz se torej opira na hermenevtično tradicijo Wilhelma Ditheya in na sodobno semiotiko ter meni, da je pravi, celo edini način opisovanja kulturnih fenomenov *interpretacija* (Sperber 1985: 10). Zakaj? Ker so kulturni fenomeni nosilci pomenov, to so znaki, sporočila, teksti, interpretacija pa je posebna oblika opisa. Oblika, ki je primerna za opisovanje takih dejstev pomenjenja. Zato antropologija je znanost, vendar znanost posebne vrste: je interpretativna znanost (*ibid.*).

Sperberju ta odgovor ne zadošča. S tem pogledom se ne strinja v celoti in pravi, da pojem »pomen« v ohlapnem smislu ni značilen za kulturne fenomene, če pa ga pojmujemo v natančnejšem smislu, kot recimo v lingvistiki, potem lahko rečemo, da fenomeni pomenov prežemajo kulturo, vendar niso edini. Prepleteni so recimo z ekološkimi ali psihološkimi fenomeni drugačne vrste. Podoba antropologov, ki pripisujejo »tekstom« vrsto opisa, ki ga iščejo, je zavajajoča, pravi Sperber (*ibid.*). Zato predlaga četrti pristop k antropološkemu spoznanju. Ob tem zahteva ločitev antropologije na dve disciplini, ki sta po njegovem mnenju že vsebovani: na interpretativno etnografijo in antropologijo v ožjem ali določnejšem smislu. V tem smislu bi bilo večino antropologov bolje imenovati etnografe, saj jih bolj zanimajo posamezne kulture kot pa človeške kulturne zmožnosti. Bolj jih zanimajo vrste človekove izkušnje kot njena spremenljivost (*ibid.*). Tu se lahko spomnimo na podobno mnenje Carrithersa, ki se je prav tako spraševal o skupni osnovi, na kateri so utemeljene vse raznolikosti. Spraševal se je o spremenljivosti, ne o posameznih inačicah (Carrithers 1992: 5).

Etnografija naj bi se tako še naprej ukvarjala s tistim, kar smo doslej imenovali antropološko proučevanje posameznih skupnosti. Antropologija v ožjem pomenu ali teoretska antropologija pa naj bi se, predlaga Sperber, lotila spremenljivosti človeških kultur. Kot vse znanosti bi morala teoretska antropologija odgovoriti na vprašanje, kaj je empirično mogoče. In tudi, kaj je empirično nemogoče. Kot vsaka druga znanost mora tudi antropologija iskati in zbirati podatke. Kopičenje podatkov samo po sebi tudi ne pomeni znanosti. Morajo biti zanesljivi in dovolj pomembni, da predstavljajo dokazila za posamezne splošne hipoteze ali proti njim (Sperber 1985: 11).

Etnografski podatki so nujni za vzpostavljanje kakršne koli znanosti o kulturi, pravi Sperber, in dodaja, da doslej niso bili uporabljeni v tem smislu. Po eni strani, ker ni enovite antropološke hipoteze, ki bi jih potrdila ali zavrnila. Po drugi strani pa zato, ker interpretativna narava teh podatkov ni kompatibilna z zahtevano ravnijo

zanesljivosti (*ibid.*). Sperber se vpraša, ali lahko to fundamentalno oviro za razvoj znanstvene antropologije sploh presežemo. Lahko razrešimo očitno protislovje med interpretativnim in deskriptivnim prijemom? In odgovarja: »Menim, da interpretacije lahko konstituirajo znanstveno podatkovje, vendar pod enim pogojem: spremljati jih mora 'deskriptivna razlaga'« (*ibid.*).

Tudi Sperber je zgolj nakazal možne razrešitve. Čaka nas torej še dolga pot.

PREVREDNOTENJE ANTROPOLOGIJE

Nekoliko prostodušno in seveda v prenesenem pomenu bi lahko rekli, da so se antropologi – in z njimi tudi drugi družboslovci: psihologi, sociologi, zgodovinarji itn. – vedno znova ustavljali pri »različnih vrstah bivajočega«, se na različne načine, iz različnih razlogov sicer navduševali nad njimi, ob tem pa ostajali na opisni ravni. Kot etnografi. Včasih celo (zgolj) kot popotniki, ki so si delali zapiske in pisali zgodbe (prim. Borofsky 1994; Clifford 1986; Geertz 1988). Navedli smo že neprizanesljivo mnenje filozofa A. R. Loucha, ki pravi, da je antropologija »zbirka popotnikovih zgodb brez posebnega pomena za znanost« (Giddens 1989: 49). Enako velja za sociologe, dodaja Louch. Nič čudnega, saj bi lahko začetke etnologije, etnografije in antropologije iskali v potopisnih zgodbah evropskih popotnikov iz zgodnjega šestnajstega stoletja (prim. Clifford, Marcus 1986: 33; tudi zbornik *Antropološki zvezki* (1990), 1: 46-47).

Clifford Geertz se v svoji knjigi *Works and Lives* (samo)kritično ukvarja prav z antropologom kot piscem zgodb. Ob tem navaja način pisanja »teksta«, torej »znanstvenega besedila«, in omenja dve obliki: »na eni strani realistični roman (Trollope v južnih morjih), na drugi filozofska meditacija (Heidegger v Grčiji)« (Geertz 1988: 15). Seveda so med obema vrstama tekstov velike razlike: »v prvem znanstvena skrb, da ne bi bil dovolj nepristranski, v drugem humanistična zaskrbljenost, da ne bi bil dovolj zavzet« (*ibid.*), vendar imata obe vrsti tekstov pravzaprav tudi veliko več skupnega: obe prežema občutje nekakšne zaupnosti ali domačnosti, čeprav je govora o tujem okolju, ki ni enak našemu (*op. cit.*: 16). Tu lahko omenim Heideggrove opazke o notranji povezanosti grškega in nemškega jezika (Heidegger 1988: 624), pa tudi njegove (prepričljive in prepričane) interpretacije starih grških filozofskih tekstov, za katere je Heidegger (čeprav nikakor ni bil edini, ki je to počel) očitno natančno vedel, kaj so hoteli povedati. Antropologija nas lahko – prav na podlagi lastnih napak in spoznanj – pouči, kako kočljivo je razlaganje določenih – nam tujih – pogledov na svet, določenih dejanj, določenih strategij preživetja itn. s pomočjo ali iz zornega kota našega miselnega sveta. Tudi Geertzov poziv na pogled »from the native's point of view« (iz zornega kota domačina, torej iz zornega kota tistega, ki ga antropologija tako skrbno proučuje) sam po sebi ni rešitev nakazane težave. Celo ali še zlasti v primeru, namreč, ko raziskovalec proučuje lastno kulturo, recimo sociolog kulture, etnolog, antropolog, ki proučuje običaje svojega okolja itn., ko govori torej o samem sebi, ko torej dobesedno razmišlja »iz domačega (lastnega) zornega kota«, njegovi izsledki niso nujno »resnični«, »znanstveno relevantni«, »zanesljivi« ali kateri koli izraz, s katerim želimo izraziti skladnost »ugotovitve« z zapleteno in večplastno resničnostjo, že uporabimo. Če smo včasih verjeli zgodbi o kakšni nam odmaknjeni kulturni skupnosti, ker jo je obiskal ali celo »odkril« le en podjetni antropolog, ko torej ni bilo možnosti primerjave in preverjanja, pa imamo sedaj na voljo vse več monografij različnih avtorjev o določeni skupnosti. Nasprotujoči si opisi, ki jih lahko na ta način primerjamo, nas vsekakor dovolj jasno opozarjajo, da je nekaj narobe (prim. Geertz 1988: 5, 16 in drugod). Celo zelo narobe, saj je tudi »neizprosni kritik« Geertz deležen podobne kritike, kot jo je sam namenil drugim (prim. Crapanzano 1986: 72-74). Kot zanimivost lahko omenim tudi prebiranje zapisov, ki so jih o Evropi, torej o »nas«, napisali »drugi«, torej raziskovalci, popotniki, misleci itn. iz neevropskih okolij. Recimo z Vzhoda (prim. Borofsky 1994: 88-90 in drugod).

Pripovedovanje zgodb je neločljivo od človeka. Brez zgodbe ni človekovega sveta. Če tistega, kar se zgodi, človek ne povzame v zgodbo, ne ostane ničesar, pravi Hribar (1990b: 1503). Tudi zgodovina je v svojem jedru zgodba o zgodovini. Torej mit (*ibid.*). Jean Cazeneuve pravi, da si ljudje izmišljajo zgodbe, da bi s simbolno obliko prevedli razmerja, ki jih je mogoče v končni posledici zvesti na preproste strukture (Cazeneuve 1986: 12). Cazeneuve se sicer poskuša izogniti evolucionističnemu pojmovanju in s tem vprašanju geneze, kar je bilo, pravi Cazeneuve, v sociologiji po Durkheimu zelo razširjeno. Namreč težnja, da

bi v etnografskem opazovanju proučevali dogodke, ki so najbližji izvorom in zato tudi najbolj ustrezni za izvajanje splošnih sklepov (*op. cit.*: 18). Tovrstno stališče je bilo razširjeno tudi v psihologiji, ali natančneje, v Freudovi psihoanalizi, predvsem v zvezi z vlogo sublimacije pri nastanku kulture (prim. npr. Freud 1955; 1987). Tudi pri Jungu in njegovih arhetipih (Jung 1989 in drugod) in, upal bi si trditi, pri Lacanu in njegovi izhodiščni razklanosti (npr. Lacan 1983; 1986a; 1986b; 1987). Kaj hočem reči? Da so vsi navedeni teoretiki »ujeti« v kontekst evropske znanstvene misli. S tem mislim tudi tiste neevropske, v našem primeru predvsem ameriške misli, ki so na razne načine vezane na evropsko tradicijo, izročilo in s tem utemeljitev. V mislih imam tudi Husserlovo tezo o krizi evropske znanosti (Husserl 1991a), zlasti pa njegovo predhodno tezo o vpetosti znanstvenikov v »naivni realizem vsakdanjega sveta« (Husserl 1991: 108; Hribar 1993: 62 in drugod).

Cazeneuve se sicer poskuša izogniti vprašanjem geneze, kot pravi sam (Cazeneuve 1986: 18), vendar se kljub temu ne izogne ali ne more izogniti implicitnemu ohranjanju tega vprašanja. Ne zgolj zato, ker se večkrat vpraša, na primer v zvezi z miti, zakaj se je določeno ljudstvo v določenem trenutku zateklo prav k temu izraznemu sredstvu in ne h kakšnemu drugemu (*op. cit.*: 21), ali v zvezi z obredi: zakaj so se ljudje odločili za to vrsto kolektivnega obnašanja, ne pa za kakšno drugo (*op. cit.*: 22). Temveč zlasti zato, ker govori o nekakšni izhodiščni, prvinski tesnobi: »Denimo, da sta svoboda in individualna zavest, ki ločujeta človeštvo od živalskega sveta, hkrati tudi izvor tesnobe« (*op. cit.*: 29). Tu, kot pravi Cazeneuve, lahko človek ukrepa na dva načina. Da poskuša pomiriti tesnobo z maskiranjem vsega, kar mu odkriva njegov nedoločeni položaj, ali pa sprejme tesnobo, da bi ohranil in uveljavil vse, kar ga dela večvrednega (*ibid.*). Iz tega pozneje razvije tezo o nastanku obredov (*op. cit.*: 31 in naprej), kar na določen način ohranja in povzema diskusijo o vprašanju razmerja med človekovo naravo in kulturo (*op. cit.*: 30; gl. tudi Antropološki zvezki (1990) 1: 77; Carrithers 1992: 1, 5). V zvezi s tem pravi Carrithers, da naj nas ne zanima toliko vsaka posamezna inačica, pojavna oblika človeškega življenja, temveč osnova, na kateri so utemeljene vse raznotere oblike ali stili življenja. Tako se bomo izognili neposrednemu vprašanju človekove narave, na katero bomo težko dobili natančen odgovor (Carrithers 1992: 5).

Hribar ni edini, ki (ne zgolj po Husserlu in na njegovi podlagi) vidi povezavo med sodobno evropsko znanstveno mislijo in pripovedovanjem zgodb, torej mitov. O tem govori vsaj še Feyerabend, ki pravi, da je znanost samo ena od mnogih oblik mišljenja, ki jih je človek razvil, ne nujno najboljša, vsekakor pa je dosti bližja mitu, kot je filozofija znanosti pripravljena priznati (Feyerabend 1987: 287; prim. tudi Muršič 1994: 112). Tu se lahko navežemo še na Cassirerja, ki govori o mitskem in znanstvenem mišljenju: »Znanost dolgo ohranja pradavno mitsko nasledstvo, ki mu daje samo drugo obliko« (Cassirer 1985, drugi del: 11). In dodaja, da znanost dobi lastno obliko šele, ko se znebi vseh mitskih in metafizičnih sestavin (*op. cit.*: 10 in drugod). Če se ji to sploh kdaj v celoti posreči (prim. Hribar 1990b: 1506-1514).

Po drugi strani je imel francoski strukturalistični antropolog Lévi-Strauss o razmerju med mitskim in znanstvenim mišljenjem nekoliko drugačno mnenje: »Vrsta logike v mitski misli je prav tako rigorozna kot tista v moderni znanosti. Razlika ni toliko v kvaliteti intelektualnega procesa kot v naravi stvari, za katere se uporablja [...]. Ljudje so vedno enako dobro mislili; izboljšava se ne skriva v domnevnem razvoju človeškega razuma, temveč v odkritju novih področij, za katere se lahko uporabi nespremenljivi človeški razum« (cit. po Kuper 1983: 182). Mislim, da lahko tudi v tem kontekstu razumemo mnenje fenomenologov (s tem mislim Husserla, Heideggra in našega Hribarja) o »razvoju« in »koncu« sodobne filozofije in (evropske) znanosti. Torej v smislu osredotočenja le na eno od oblik človekove ustvarjalnosti. Čeprav hkrati drži, da je predvsem Husserl želel s svojo transcendentalno fenomenologijo priti stvari do dna. Želel je vedeti tisto bistveno (prim. Hribar 1993: 57).

Antropologi so torej res večkrat pisali zgolj bolj ali manj berljive potopisne zgodbe. Vendar bi bilo seveda krivično, če jim ne bi – tudi v teh primerih – priznali vsaj truda. Lahko bi rekli, da je z njimi antropologija kot akademska veda napravila prve otroške korake.

Tako bi lahko zgodovino antropologije razdelil na tri obdobja:

1. Pripravljalno obdobje. Lahko bi mu rekli tudi »predznanstveno«. Raznovrstni poskusi in predhodniki v 19. stoletju in prej (prim. Pratt 1986: 33). Potopisne zgodbe, »filantropska društva«, recimo Zveza opazovalcev človeka (*Society*

of Observers of Man), ustanovljena že leta 1799 (čeprav kratkega diha) v Parizu (prim. Sperber 1985: 2), itn.

2. Vzpostavitev antropologije kot znanosti. Tudi »znanstveno« obdobje. Vzpostavljanje antropologije kot samostojne vede s Tylorjem in Frazerjem od konca devetnajstega stoletja, zlasti pa z Malinowskim, Radcliffe-Brownom, nato z Evans-Pritchardom in ostalimi v Veliki Britaniji (prim. Kuper 1983; Kuklick 1991), z Boasom in njegovimi učenkami, učenci v Ameriki (prim. Boas 1982; Mead 1978 itn.), ne nazadnje pa tudi z Durkheimom, Maussom in Lévi-Straussom (prim. Mauss 1996; Lévi-Strauss 1977; 1983; 1985; 1996) v Franciji od prve polovice do sedemdesetih let 20. stoletja.

3. Obdobje prevrednotenja. Nova generacija antropologov. V Veliki Britaniji recimo najprej Adam Kuper (Kuper 1983) ali Jack Goody (Goody 1993), nato še Anthony P. Cohen (Cohen 1994), Michael Carrithers (Carrithers 1992), tudi Dan Sperber (Sperber 1985), v Ameriki pa mogoče najprej kognitivni antropologi od petdesetih let, recimo Roy D'Andrade (D'Andrade 1995), zlasti pa »kritiška« generacija, torej Clifford Geertz, James Clifford in še posebej George E. Marcus, Michael M. J. Fischer, Robert Borofsky, Edward Said in drugi (prim. Borofsky 1994; Clifford, Marcus 1986; Marcus 1992).

Največji – posredni in neposredni – vpliv fenomenologije lahko razberemo prav v tretjem, »kritiškem«, »prevpraševalnem« obdobju antropologije. Na obeh ravneh: na prvi navezovanje na fenomenologijo (tako neposredno na Husserla in/ali Heideggerja kot posredno prek Schutza in sorodnih) v smislu povzemanja določenih fenomenoloških stališč ali koncepcij (tudi ali zlasti o osebi, posamezniku) in njihovega vključevanja v antropološko teorijo ter prek nje v antropološki metodološki aparat. Na drugi pa – prek fenomenološke (spet Husserlove in Heideggrove »inačice«) kritike znanosti – ponovno tehtanje same osnove, tako rekoč »temeljev«, na katere naj bi se opirale sodobne znanosti in z njimi antropologija (prim. zlasti Borofsky 1994 in Clifford, Marcus 1986).

Prvo znamenje prevrednotenja znotraj sodobne (vsaj britanske) antropologije je knjiga britanskega antropologa Adama Kuperja, ki je leta 1973 objavil pregled zadnjega pol stoletja dogajanja v britanski antropologiji z naslovom *Anthropology and Anthropologists* (Kuper 1983; Kuper 2000). Knjiga je bila deležna burnega in raznolikega odmeva. Predvsem starejša generacija antropologov se je odzvala užaljeno, kar je Kuperja presenetilo. Projekta zgodovine britanske antropologije od začetka stoletja, začenši z Malinowskim in Radcliffe-Brownom, do konca šestdesetih let se je Kuper lotil nadvse resno. Prebral je vsa dela, poskušal je narediti intervjuje z vsemi še živečimi antropologi, od katerih je bila večina učencev Malinowskega in Radcliffe-Browna, organiziral je seminarje in podobno (prim. Kuper 1983: ix). Ob tem v predgovoru k drugi, dopolnjeni izdaji iz leta 1983 (medtem je leta 1996 izšla še nova, tretja izdaja, na podlagi katere je narejen naš prevod, gl. Kuper 2000) omenja, da ga je presenetilo, ker od še živih antropologov »srednje generacije«, torej tistih po Malinowskem in Radcliffe-Brownu, ni dobil kdo ve kako resnih odgovorov. Raje so pripovedovali nezanesljive anekdote o svojih sodobnikih, kot pa odkrito govorili o svojem delu (*ibid.*). Kljub temu ni pričakoval tako burne reakcije. Nekateri komentatorji so ga označili za predrznega in nesramnega. Zakaj?

Odgovor je večplasten. V tem kontekstu moramo jemati tudi razvpiti Dnevnik Malinowskega, ki je bil objavljen leta 1969 in je gotovo eden od ključnih sprožilnih dejavnikov procesa prevpraševanja v antropologiji (prim. Geertz 1996: 91-92). Dnevnik je svoj čas dvignil toliko prahu, v bistvu pa je le predstavil antropologa kot človeka. Kot Evropejca, ki se je znašel v tujem kulturnem okolju, ki ga ne razume, se ga boji, ga podcenjuje ali celo zaničuje. Dnevnik prikazuje antropologa kot človeka z vsemi stiskami, osamljenostjo, frustracijami, željami. Z vsem tistim, kar so »velike antropološke zgodbe« z vznesenim jezikom tako rade prikri(va)le o antropologu in razkri(va)le o posameznih pripadnikih obravnavane skupnosti. Tako je omenjeni dnevnik po svoje pomembnejši dokument, prispevek k razumevanju človeka, kot so bila mnoga »velika« antropološka dela (prim. Geertz 1988: 73-101). Je tako rekoč »insajderska« pripoved o antropologu. Pripoved »iz antropologovega zornega kota«. Mimogrede, v kontekst Kuperjeve knjige sodi vsaj še razvpiti Geertzov članek Z domorodskega zornega kota (prim. Geertz 1996), objavljen leta 1973, pa tudi njegovo že omenjeno delo *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Geertz 1988), deloma napisano leta 1983, torej v času druge izdaje Kuperjeve knjige. Tu so še prav tako že omenjeni zborniki *Assessing Cultural Anthropology* (Borofsky 1994),

Writing Culture (Clifford, Marcus 1986) in *Rereading Cultural Anthropology* (Marcus 1992). Omenjene izdaje so bogat vir podatkov o burnem dogajanju na področju antropologije v zadnjem desetletju.

Marcus pravi temu prelom sredi osemdesetih, ko se je določen krog antropologov (Marcus, Clifford, Fischer itn.) kritično oglasil proti tradicionalni ameriški antropologiji. Ob omenjeni knjigi *Writing Culture* navaja še zbornik *Anthropology as Cultural Critique* (ur. Michael Fischer in George E. Marcus). Notranja kritika, kritika od znotraj. To je bila vsekakor ena od točk, s katerih se je lahko začel pojavljati preporod (ameriške) kulturne antropologije (Marcus 1992: viii). Vendar Marcus poudarja, da je silovitost preporoda posledica veliko širšega procesa sprememb, ki so se dogajale v okviru humanističnih ved in družboslovja. V tem pogledu je bila kritika antropologije le ena od inačic (Marcus 1992: viii; prim. tudi Giddens 1989). Vendar sta kritika in debata o produkciji znanja v antropologiji še posebej pomembni, po eni strani zato, ker je pod vplivom omenjenih transformacij v središču pozornosti prav identiteta discipline same, kot jo pojmujejo njeni nosilci, po drugi strani pa zato, ker so kritiko antropologije producirali med seboj povezani strokovnjaki, ki so prihajali od zunaj in od znotraj. Šlo je torej za zvezo teoretikov, ki je segala čez meje antropologije, torej ene discipline. Taka interdisciplinarna kritika je bila bolj provokativna, hkrati pa jo je bilo med antropologi težje zanemariti ali marginalizirati (Marcus 1992: viii).

Kritiki tako pravijo, da se je »pisanje« kot »paradni konj« antropologije (prim. Geertz 1988), sesulo (Clifford, Marcus 1986: 2). Ti kritiki menijo, da je kultura sestavljena iz resno nasprotujočih si in med seboj tekmujočih kodov in reprezentacij. Menijo, da sta pesniško in politično neločljiva, da je znanost *v* zgodovinskih in lingvističnih procesih, ne pa nad njimi (*ibid.*).

Etnografsko (in antropološko) pisanje je določeno na naslednje načine: 1) kontekstualno, saj prebira in ustvarja pomensko družbeno okolje, 2) retorično, saj uporablja ekspresivne konvencije, 3) institucionalno, saj piše v določeni tradiciji, disciplini, določenemu občinstvu, 4) generično, saj se etnografsko (in antropološko) pisanje po navadi razlikuje npr. od romana ali potopisa, 5) politično, saj je avtoriteta pri predstavljanju kulturne realnosti neenakomerno porazdeljena in občasno konfliktna, in 6) zgodovinsko, saj se vse omenjene konvencije in razmerja spreminjajo (Clifford, Marcus 1986: 6).

Če pa pustimo antropološko pisanje ob strani, se lahko spogledamo z naslednjo težavo antropologov. Namreč: kako kaj pomembnega in natančnega zvedeti o pripadnikih raziskovane skupnosti (prim. Clifford, Marcus 1986: 8). S tem vprašanjem se vseskozi ubada tudi sociologija, vsaj tista »razumevajoča« in/ali interpretativna, od Webra do Schutza, Bergerja in Luckmanna in sorodnih. »Intersubjektivnost« (odnos osebe z drugimi) in »hermenevtika« (razumetje drugih) sta dva pojma, okoli katerih se zgošča dobršen del vprašanj, vezanih na to problematiko.

Kako zelo podobno je antropologovo raziskovanje skupnosti »drugih« s sociologovim raziskovanjem »svoje« skupnosti, kaže tudi naslednja opazka Richarda Pricea: »Različni zgodovinarji v skupnosti Saramaka imajo različne inačice zgodovine, od poslušalca je odvisno, kakšno inačico si bo iz teh različnih pripovedi sestavil sam« (*ibid.*). Težava je znana tudi v naši skupnosti. Ali, kot se je izrazil lovec iz skupnosti Cree, ki je prišel na montrealsko sodišče, da bi pričal o usodi svoje lovske skupnosti v zalivu James, ki je bil ogrožen zaradi nove hidroelektrarne. Bil je zavezan prisegi, da bo govoril le resnico. Ko je opisoval svoj način življenja, je pripomnil: »Nisem prepričan, da bom povedal resnico [...]. Lahko povem le, kar vem« (*ibid.*). V nekako taki vlogi so tudi antropologi. Lahko povedo le, kar vedo, kako doseči »raven znanstvene resnice«, pa ostaja odprto vprašanje.

V zvezi z ohlapnim razmerjem med sociologijo in antropologijo lahko omenim tudi zanimivo in pomenljivo mnenje Alfreda Kroeberja:

> Med kulturno antropologijo in sociologijo razlikujem glede na njune odjemalce. Ljudje z močno razvitimi centrifugalnimi nagnjenji do oddaljenega in obrobnega postajajo antropologi, tisti, ki imajo centripetalne težnje, ki imajo radi domače in ponavljajoče, ki želijo določeno povezanost s tistim, s čemer se ukvarjajo, postanejo sociologi. (Borofsky 1994: 11.)

Najmanj še ena težava je skupna tako sociologom kot antropologom. Zgodovinarjem je to pravzaprav vsebina. Gre za stalno spreminjanje človeških skupnosti in njihove kulture: »Kultura ne miruje, ko jo opisujemo« (*op. cit.*: 10; prim. tudi Carrithers 1992). Antropologi tako ne govo-

rijo več o »primitivnih« in »predliterarnih« skupnostih in takih »brez zgodovine« (*ibid.*). Kot sem nakazal: v antropologiji tudi ne velja več za samoumevno, da pripadniki dane skupnosti (»domačini« ali »*natives*«) niso zmožni govoriti o sebi (*ibid.*). To je razlog več, da lahko antropologe vse bolj povezujemo, primerjamo, ne pa enačimo (!) s sociologi. Navedeno namreč nikakor ne pomeni, da je zaradi tega antropologija postala nepotrebna. Še zlasti v času, ko na svetu skoraj ni več »prvobitnih« (kar koli naj bi ta izraz že pomenil) ali (vsaj) izoliranih skupnosti, skupnosti, ki ne bi imele vsaj bežnega in delnega stika z drugimi skupnostmi. Prej bi lahko rekli, da je antropologija postavljena pred nove izzive (prim. tudi *op. cit.*: 23). Posebej tiste, ki ji jih včasih pripisujejo ali »ponujajo« filozofi. Recimo Lefebvre, ko je zapisal:

> Ni tisto, kar ostaja od filozofije, ob njenem preseganju, pravzaprav *antropologija*? Vsak filozof je odkril eno lastnost, en vidik človeka, in to v skladu s svojim časom, svojimi izkušnjami, svojim okoljem: v obstoječi praksi in z njenimi vprašanji. Zatem je preprosto povečal ta opis in ga naredil za absolutnega. Mi ne bomo toliko govorili o *filozofski antropologiji* kot o *filozofiji, pojmovani kot antropologija* (ali filozofijah kot poskusih antropologije). (Lefebvre 1982: 75.)

Vendar je Lefebvre dodal, da taka opredelitev zahteva previdnost in omejitve. Najprej zato, ker dela antropologija iz človeka predmet svojega raziskovanja in s tem zahteva opredelitev človeka kot predmeta. Tako prej pelje k določeni zaprtosti kot k odpiranju obzorij. Za teorijo prakse je namreč človek sam določen s to prakso; njegove opredelitve so številne, nobena ga ne opredeli do konca (*ibid.*). V tekstu, ki ga je Lefebvre napisal leta 1965, je očital antropologiji, da gre popolnoma v strukturalistično in kulturalistično smer. »Ko antropologija definira (družbenega) človeka s kulturo, postavlja nasprotje med kulturo in naravo« (*op. cit.*: 76). S tem v zvezi je omenil Lévi-Straussa. Lahko se strinjam tudi z Lefebvrovo kritično opazko na račun kulturalizma ameriške antropologije (*op. cit.*: 77-78). Povežem jo lahko z Marcusovo opazko, da je ameriška antropologija, ki je bila vedno prežeta s »kulturalizmom«, tako malo prispevala k sodobnim kulturološkim študijam (Marcus 1992: vii-x). Več je recimo od šestdesetih naprej prispeval britanski Center za raziskovanje sodobne kulture (*Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* – CCCS) (prim. Docker 1994; During 1993; Munns, Rajan 1995; Vogrinc 1995).

V tem kontekstu ni presenetljivo, da poskušajo antropologi definirati svojo vedo v obdobju »prevpraševanja« samih njenih temeljev na novi osnovi in tudi bolj določno. Tako Borofsky v uvodu zbornika *Assessing Cultural Anthropology* začne z ugotovitvijo, da je antropologijo kot intelektualno disciplino težko opisati. Pri tem navaja Clifforda Geertza, ki pravi, da celo sami antropologi ne vedo točno, kaj to je (Borofsky 1994: 1).

Od Boasove delitve področij na fizično (ali biološko) antropologijo, arheologijo, kulturno (ali socialno) antropologijo in lingvistiko (prim. Clifford, Marcus 1986: 4) je preteklo že dolgo časa. Kljub temu jo povzema Harris, ki dodaja: »Antropologija je proučevanje človeštva – prastarih in sodobnih ljudi in njihovih načinov življenja« (prim. Borofsky 1994: 1). Victor Barnow je svoj čas predlagal delitev antropološkega raziskovalnega polja na fizično antropologijo, arheologijo, lingvistiko, katere del je tudi kognitivna antropologija, in etnologijo, ki se deli na etnografijo (kar je podrobno izdelan oris posamezne kulture), socialno antropologijo in študije osebnosti & kulture (Barnow 1963: 5-9). Drugi avtorji definirajo antropologijo kot »proučevanje razlik in podobnosti, tako bioloških kot kulturnih, v človeških populacijah«. Ob tem delijo antropologijo na dve veji, fizično in kulturno. Slednjo večkrat delijo še na arheologijo, lingvistiko in etnologijo (prim. Borofsky ured. 1994: 1). Na Švedskem delijo antropologijo na tisto, ki proučuje tuje, prekmorske kulture (kot so afriške), in tisto, ki se osredotoča na evropske kulture. Slednja se imenuje etnologija in se po navadi ukvarja z evropskimi podeželskimi, kmečkimi skupnostmi (*ibid.*). Tovrstnim proučevanjem mestnih okolij se je po navadi reklo kar sociologija kulture in pozneje kulturološke študije ali študije (urbanih) subkultur.

Antropologija je sama zastavljena interdisciplinarno (prim. *op. cit.*: 10). Ob tem se vzpostavljajo tudi novi poskusi interdisciplinarno zastavljene (celovite in vseobsegajoče?) vede o človeku in njegovi kulturi. Ti poskusi, zlasti na področju t. i. »kulturnih študij« (*cultural studies*), se sicer pretirano še ne povezujejo z antropološkimi raziskavami, vendar mislim, da je le vprašanje časa, kdaj se bo to začelo dogajati.

SKLEP

Vsaka človeška skupnost ali družbena skupina je vzpostavljala svojo obliko, svojo inačico spoprijemanja s svetom in svojo inačico »učlovečenja«, torej socializacije in inkulturacije. Hkrati so antropološke študije razkrojile predpostavke o nekakšnih »uradnih, univerzalnih ali prevladujočih kulturah« ter pokazale, da se tudi znotraj dane skupnosti, družbe, države vedno znova ustvarja in izginja kopica različnih »načinov življenja«, »kulturnih praks«, »strategij preživetja«, »družbenih konstrukcij realnosti« itn. Ne moremo torej reči, da v dani skupnosti obstaja prevladujoča kultura in njej nasproti posamezne subkulture. Natančneje bo, če rečemo, da v dani skupnosti obstoja vrsta raznoličnih načinov življenja, vezanih na starostno obdobje, spol, družbeni položaj, geografski prostor itn., tisto, kar naj bi bila uradna ali prevladujoča kultura, pa je vezano na vprašanja razporeditve družbene moči in vrsto drugih dejavnikov. Grobo rečeno, prevladujoča kultura dane skupnosti je nekakšen večplasten in zapleten zbir posameznih drobcev različnih kultur znotraj skupnosti, ki vključujejo nekatere ključne točke, ključna identifikacijska vozlišča te skupnosti. Člani skupnosti se lahko prepoznavajo vsaj v posameznih segmentih »uradne« kulture: v jeziku, v skupni zgodovini ali vsaj v drobcih njenih interpretacij, v posameznih umetniških delih, v veroizpovedi, v tistem, čemur rečemo etnološke značilnosti itn. Skupni prostor bivanja in posamezne skupne potrebe, cilji in perspektive lahko prispevajo k čvrstejši povezanosti, ali natančneje, k občutku čvrstejše povezanosti članov dane skupnosti (prim. tudi Rizman 1991).

Tisto, kar me je pri fenomenologiji pritegnilo in se mi je zdelo uporabno tudi za antropologijo (na podoben način, kot so to nekateri počeli v sociologiji), torej pojmovanje subjektivnosti, natančneje, postavljanje subjektivnosti v središče, torej kot točko, s katere se dojema, opazuje in razume svet, se je pri fenomenologiji – vsaj Husserlovi – pokazalo kot nezadostno. Njegov poskus, dokopati se do transcendentalnega ega, do srži, je – kot je nekdo pripomnil – nekoliko podoben luščenju čebule z namenom, da pridemo do njenega jedra. Ko olupimo vse plasti čebule, ne ostane nič. Ko – z redukcijo in epoche – odstranimo vse plasti s človeka, se lahko znajdemo pred transcendentalnim ničem. Z manevrom se temu izognemo in obstojimo pred vrojenim apriorijem. Heidegger se je odpovedal luščenju. Človeka je opazoval kot takega, z vsemi plastmi, v kontekstu življenjskega sveta. Husserlov poskus se sicer ni, kot mu nekateri očitajo, iztekel v solipsizem. Pravzaprav se mu je Husserl poskušal izogniti na vse pretege, a se mu ni popolnoma posrečilo. Mislim, da tudi zato ne, ker se je preveč oprl na Leibnizovo monado, s čimer je bil ves čas na robu zdrsa v solipsizem.

Tudi če očitke, ki s(m)o jih naslovili na Husserla, vzamemo zares, če torej za nas držijo, nam ni treba zanemariti nastavkov, ki jih je ponudil. Opozarja, da je človek opredeljen, lahko bi rekli: vsakokratno opremljen, z določeno tradicijo, kulturno dediščino itn. Če ob tem ne opravimo Husserlovih redukcij in ne izpeljemo postopka epoche, ker s tem pridemo »le« do biološkega apriorija po eni strani, po drugi pa (morda) do vrojenega apriorija (idej), še vedno ostane nastavek, ki ga je na svoj način povzel Heidegger, zlasti pa Schutz in Berger in Luckmann – tisto, kar bi lahko soočili z Meadovim koncipiranjem osebnega jaza in družbenega jaza, s Freudovim jazom in nadjazom itn. Torej upoštevanje tega, da vsakokratna posamezna oseba vznikne, izraste iz po eni strani biološkega potenciala vrste, po drugi strani pa iz zasnov, nastavkov, možnosti, ki jih razvijajoči se osebi na razne namerne/načrtne in nenamerne/naključne, posredne/neposredne načine posredujejo drugi. Drugi kot pripadniki skupnosti, v kateri biva oseba, drugi kot tisti, ki so vzpostavili to skupnost, torej predniki, in vsi drugi, ki so kakor koli prispevali h konstrukciji sveta, kakor jo kar naprej in nepretrgano izgrajujejo člani skupnosti. Vsak zase in vsi skupaj. Vsaka oseba ima svojo subjektivno predstavo, ki se v določenih točkah ali vsebinah ujema s predstavo nekaterih, večine ali vseh drugih, pa tudi razlikuje od nekaterih, večine ali vseh drugih. S temi vprašanji se že nekaj desetletij dovolj zavzeto ukvarja tudi sociologija, zlasti etnometodologija, simbolični interakcionizem in sorodne usmeritve. Tudi etnologija in etnografija. Samoumevno bi bilo, če bi to počela tudi antropologija. Vendar se zdi, da je antropologija tem vprašanjem, torej subjektivnosti in samo-zavedanju, začela posvečati večjo pozornost šele v zadnjem času. Šele po tistem pomembnem prelomu v začetku sedemdesetih. Prelomu, za katerega menim, da je odločilno pretresel same temelje antropologije in prispeval k temu, da se v zadnjem desetletju in več pospešeno vzpostavlja kot dobesedno prero-

jena družbena veda. Simbolni prelom je Kuperjeva knjiga o britanskih antropologih z začetka dvajsetega stoletja. Knjiga, ki je, kot pravi avtor sam, želela povzeti zgodovino prve polovice tega stoletja, očitali pa so ji nesramnost in predrznost, ker desakralizira tako rekoč božanske, mitološke utemeljitelje antropologije in jih prikazuje kot človeška bitja, kot je navedel tudi Roy Willis (Kuper 1983: ix).

LITERATURA

Antropološki zvezki 1 (1990). Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

V. Barnouw (1963), *Culture And Personality.* Homewood Ilinois: The Dorsey Press.

B. Baskar (1993), Od funkcije k evoluciji. V: J. Goody, *Med pisnim in ustnim.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

R. Benedict (1946), *Patterns Of Culture.* New York: Penguin Books.

L. P. Berger, T. Luckmann (1989), *Družbena konstrukcija realnosti.* Ljubljana: Državna založba Slovenije.

F. Boas (1982), *Um primitivnog čoveka.* Beograd: Prosveta.

– (1986), *Anthropology and Modern Life.* New York: Dover Publications.

A. M. Boden (ur.) (1994), *Dimensions of Creativity.* London: A Bradford Book.

R. Borofsky (ur.) (1994), *Assessing Cultural Anthropology.* London: Mcgraw-Hill.

A. Bošković (1996), Clifford Geertz in literarni obrat v sodobni antropologiji. *Časopis za kritiko znanosti,* XXIV, 179: 107-114.

M. Carrithers (ur.) (1985), *The Category Of The Person.* Cambridge: Cambridge University Press.

– (1992), *Why Humans Have Cultures.* Oxford: Oxford University Press.

E. Cashmore (1979), *Rastaman, The Rastafarian Movement in England.* London: George Allen & Unwin Ltd..

J. Cazeneuve (1986), *Sociologija obreda.* Ljubljana: Studia Humantatis.

J. Clifford (1988), *The Predicament Of Culture.* Cambridge: Harvard Univeristy Press.

P. A. Cohen (1994), *Self Consciousness.* London: Routledge.

V. Crapanzano (1986), Herme's Dilemma: The Masking Of Subversion In Ethnographic Description. V: Borofsky (ur.), *Writing Culture.* Berkeley: University Of California Press.

T. Csordas (ur.) (1994), *Embodiment and Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

R. D'andrade (1995), *The Development of Cognitive Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

– (ur.) (1992), *Human Motives and Cultural Models.* Cambridge: Cambridge University Press.

W. Dilthey (1980), *Zasnivanje duhovnih nauka.* Beograd: Prosveta.

– (1992), The Understanding Of Other Persons And Their Life-Expressions, V: K. Mueller-Vollmer (ur.) *The Hermeneutics Reader.* New York: Continuum.

J. Docker (1994), *Postmodernism And Popular Culture.* Cambridge: University Press.

E. Durkheim (1981), *Vaspitanje i sociologija.* Beograd: Saznanja.

– (1992), *Samomor, prepoved incesta in njeni viri.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

E. Evans-Pritchard (1983), *Socijalna antropologija.* Beograd: Prosveta.

– (1993), *Ljudstvo Nuer.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

P. Feyerabend (1987), *Protiv metode: skica jedne anarhistične teorije spoznaje.* Sarajevo: Vaselin Masleša.

– (1989), Napredek v umetnosti, filozofiji in znanosti, *Nova revija* 85/86: 706-714.

M. J. M. Fischer, E. G. Marcus (1986), *Anthropology as Cultural Critique, An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: The University Of Chicago Press.

S. Freud (1955), Totem and Taboo and Other Works. V: *The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud, Volume XIII*. London: The Hogarth Press.

– (1987), *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

H. Garfinkel (1967), *Studies In Ethnometodology*. Cambridge: Polity Press.

C. Geertz (1988), *Works And Lives*. Cambridge: Polity Press.

– (1995), Thick Description: Toward An Interpretive Theory Of Culture. V: J. Munns, G. Rajan, *A Cultural Studies Reader*. London: Longman.

– (1995), *After The Fact; Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.

– (1996), Z domorodskega zornega kota: o naravi antropološkega razumevanja. *Časopis za kritiko znanosti*, XXIV, 179: str. 91-105.

A. Giddens (1987), *Social Theory And Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.

– (1989), *Nova pravila sociološke metode*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

– (1993), *Sociology*. Cambridge: Polity Press.

D. G. Haring (ur.) (1956), *Personal Character And Cultural Milieu*. Syracuse University Press.

M. Heidegger (1989a), Znanost in osmislitev. *Nova revija* 83/84: 396-405.

– (1989b), O vprašanju določitve mišljenja. *Nova revija* 85/86: 700-705.

– (1990), Konec filozofije in naloga mišljenja. *Nova revija* 101/102: 1266-1274.

J. M. Herskovits (1973), *Cultural Relativism*. New York: Vintage Books.

J. J. Honigmann (1965), *Culture and Personality*. New York: Harper & Brothers.

T. Hribar (1989a), Metamorfoza znanosti. *Nova revija* 83/84: 406-418.

– (1989b), Nova paradigma znanstvenosti. *Nova revija* 85/86: 716-728.

– (1989c), Kriza filozofije in usoda Evropejstva, v: Husserl Edmund, Kriza evropskega človeštva in filozofija, Maribor: Založba Obzorja.

– (1990a), Vrnitev na začetek, k izvoru filozofije. *Nova revija* 101/102: 1290-1306.

– (1990b), Mitični horizonti znanosti. *Nova revija* 103: 1503-1517.

– (1991a), Bivanje in bistvo. *Nova revija* 105/106: 255-265.

– (1991b), Fenomenologija in dekonstrukcija. *Nova revija* 107: 390-398.

– (1991c), Fenomenologija in dekonstrukcija II. *Nova revija* 108: 562-569.

– (1993), *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska Matica.

– (1995), *Fenomenologija II.*, Ljubljana: Slovenska Matica.

E. Husserl (1989), *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba Obzorja.

– (1991a), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine.

– (1991b), Ideal adekvacije. Evidenca in resnica. *Nova revija* 107: 368-374.

C. G. Jung (1989), *Spomini, sanje, misli*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

L. Kolakowski (1989), *Prisutnost mita*. Beograd, Rad.

H. Kuklick (1991), *The Savage Within*. Cambridge: University Press.

A. Kuper (1983), *Anthropology And Anhropologists*. London: Routledge.

– (2000), *Antropologija In Antropologi*. Moderna Britanska Šola. Šentilj: Dialogi.

J. Lacan (1983), *Spisi*. Beograd: Prosveta.

– (1986a), Znanost in Resnica. *Problemi-Razprave* 4-5, Ljubljana: RK ZSMS.

– (1986b), Antigone. *Problemi-Razprave 10-11, Razpol 2*, Ljubljana: Društvo Za Teoretsko Psihoanalizo.

– (1987), Resnica vznikne iz sprevida. *Problemi 9-10, Razpol 3*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

C. Lévi-Strauss (1977), *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.

– (1978), *Divlja misao*. Zagreb: Nolit.

– (1983), *Mitologike I-III*. Beograd: Prosveta-BIGZ.

– (1985), *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

– (1996), Uvod v delo Marcela Maussa. V: Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

T. Luckmann (1989), Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta. *Nova revija* 83/84: 423-430.

B. Malinowski (1979), *Argonavti Zapadnog Pacifika*. Beograd: Prosveta.

– (1993), Oče v primitivni psihologiji, besede in dela v pričevanju. *Časopis za kritiko znanosti*, XXI, 162-163.

– (1995), *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

G. Marcus (ur.) (1992): *Rereading Cultural Anthropology*. London: Duke University Press.

M. Mauss (1985), A Category Of The Human Mind: The Notion Of Person; The Notion Of Self. V: Carrithers (ur.), *The Category Of The Person*. Cambridge: University Press.

– (1996), *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

G. H. Mead (1932), *The Philosophy Of The Present*. Chicago: The University Of Chicago Press.

– (1934), *Mind, Self And Society*. Chicago: University Press.

M. Mead (1978), *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.

M. Merleau-Ponty (1984), *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit.

G. R. Minnich (1993), *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških besedil*. Ljubljana: Slovenski raziskovalni inštitut.

R. Močnik (1990), Studia Humanitatis danes. V: Roland Barthes, *Retorika starih*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

– (1996), Marcel Mauss - Klasik humanistike. V: Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

J. Munns, G. Rajan (ur.) (1995): *A Cultural Studies Reader*. New York: Longman.

R. Muršič (1993), Nekateri (meta)antropološki labirinti znanosti o človeku I. del. *Anthropos* 5-6: 97-107.

– (1993), *Neubesedljive zvočne igre*. Maribor: Katedra.

– (1994), Nekateri (meta)antropološki labirinti znanosti o človeku II. del. *Anthropos* 1-3: 190-199.

– (1994), *Perspektive kulturne antropologije*. Ljubljana: Filozofska Fakulteta.

F. Nietzsche (1995), *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.

M. Panoff (1979), *Malinowski*. Beograd: BIGZ.

J. Potter (1996), *Representing Reality*. London: Sage.

M. L. Pratt (1986), Fieldwork In Common Places. V: M. Clifford (ur.), *Writing Culture*. Berkeley: University Of California Press.

A. R. Radcliffe-Brown (1994), *Struktura in funkcija v primitivni družbi.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

R. Rizman (ur.) (1991), *Študije o etnonacionalizmu.* Ljubljana: Krt.

I. Saksida (1993), Evans-Pritchard. V: Evans-Pritchard, *Ljudstvo Nuer.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

E. Sapir (1984), *Ogledi iz kulturne antropologije.* Beograd: Prosveta.

M. Scheler (1996), *Ideja čovjeka i antropologija.* Zagreb: Nakladni zavod Globus.

R. Serpell (1978), *Uticaj kulture na ponašanje.* Beograd: Nolit.

R. Shweder (ur.) (1984), *Culture Theory.* Cambridge: University Press.

Z. Skušek (1995), Fanatični teoretični empirist - Bronislaw Kaspar Malinowski. V: Bronislaw Malinowski, *Znanstvena teorija kulture.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

D. Sperber (1985), *On Anthropological Knowledge.* Cambridge: University Press.

H. J. Steward (1981), *Teorije kulturne promene.* Beograd: BIGZ.

J. Storey (1993), *Cultural Theory And Popular Culture.* London: Harvester/Wheatsheaf.

Z. Štrubelj (1990), Utrinki iz opusa sodobne italijanske antropologinje Ide Magli. V: *Antropološki zvezki I.* Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

I. Urbančič (1975), Fenomenologija kot transcendentalna fenomenološka filozofija. V: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

– (1991a), Ideologija in/ali fenomenologija. *Nova revija* 105/106: 239-254.

– (1991b), Ideologija in/ali fenomenologija II. *Nova revija* 107: 381-389.

– (1991c), Recepcija Heideggrovega mišljenja v drugih jezikih. *Nova revija* 108: 554-562.

– (1993), *Zaratustrovo izročilo.* Ljubljana: Slovenska Matica.

– (1995), Spremna beseda. V: F. Nietzsche, *Rojstvo tragedije in duha glasbe.* Ljubljana: Karantanija.