

# Antropologija v filozofskem premisleku: Etnografija kot predfilozofija in antropologija kot filozofija, ki vključuje ljudi

*Rajko Muršič*

*Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani*

## Povzetek

Avtor se v svojem prispevku po več kot dvajsetih letih prvič vrača k filozofiji in reflektira dejstvo, da se kot antropolog oz. etnolog v zadnjih letih vse pogosteje srečuje s filozofskimi pa tudi kvazifilozofskimi dilemami. V prvem delu prispevka se dotika nedavnega prelivanja antropološkega pisanja in filozofskega premisleka v delih vodilnih sodobnih antropologov. Nato skozi skorajda pozabljeno delo Clauda Lévi-Straussa razmišlja o možnostih oblikovanja vsečloveške oz. neprovincialne filozofije na temeljih njegovih analiz divje misli, logik mita in znanosti konkretnega. Na koncu dodaja še nekaj razpotij sodobnih antropoloških pristopov, ki se dotikajo fenomenologije, eksistencializma, ontologije, epistemologije in analitične filozofije, ter sklene, da je »antropološko filozofijo« mogoče misliti samo v okviru radikalnih emancipacijskih bojev pozabljenih, podrejenih in zatiranih ljudstev sveta.

**Ključne besede:** filozofija, provincialna misel, vsečloveška misel, antropologija, antropološka filozofija, človeštvo, emancipacija

## Anthropology in Philosophical Reflection: Ethnography as Pre-Philosophy and Anthropology as Philosophy that Includes People – Abstract

After more than twenty years, the author returns to philosophy with this contribution in order to reflect that as an anthropologist/ethnologist he has recently encountered quite a number of philosophical and, sometimes, quasi-philosophical dilemmas. In the first part, he focuses on recent attempts to mix anthropological writing with philosophical reflections in the works of leading contemporary anthropologists. Then, using some crucial points from the almost obsolete work by Claude Lévi-Strauss, he examines feasibility in modeling overall-human, namely non-provincial, philosophy stemming from Lévi-Strauss' analyses of the "savage mind," logics of the myth and science of the concrete. In the final part, the author presents certain intersections in contemporary anthropology and philosophy relating to phenomenology, existentialism, ontology, epistemology and analytic philosophy. The final conclusion is that we can think about "anthropological philosophy" only within the framework of radical emancipatory engagements of forgotten, subjugated and oppressed peoples of the world.

**Keywords:** philosophy, provincial thought, overall-human thought, anthropology, anthropological philosophy, humanity, emancipation

Ko sem leta 1991 končal študij filozofije in etnologije, sem se bolj nagibal k filozofiji, a sem na podiplomskem študiju izbral etnologijo, predvsem zaradi ohranjanja (etnografskega) stika z ljudmi v njihovem življenjskem okolju. Če pa bi morda zašel na področje filozofije, še danes ne vem, ali bi se bolje znašel na področju estetike, etike ali analitične filozofije. Konec koncev sta me v filozofijo že dolgo pred študijem uvedla Bertrand Russell in Ludwig Wittgenstein. Prispevek, ki ga posvečam profesorju Andreju Uletu, pri katerem sem poslušal tudi predmet na podiplomskem študiju o teorijah znanosti, je moja prva vrnitev k filozofiji po skoraj četrto stoletja, ko sem svoj prehod od filozofije k antropologiji označil s premislekom o glasbi (Muršič, 1993).

K filozofiji pa so me usmerili tudi nekateri vodilni sodobni antropologi, ki v svojih besedilih vse bolj zabrisujejo mejo med filozofijo in antropologijo. V nedavni razpravi med Timom Ingoldom, Davidom Graeberjem, Michaelom Carrithersom in drugimi so nekateri trdili, da je drobljenje antropološkega znanja na partikularne etnografske opise posameznih primerov načinov življenja in posamičnih družbenih pojavov, o katerih raziskovalci poročajo v dragih znanstvenih revijah, dostopnih le ožjemu krogu ekspertov, brez oblikovanja nekakšne etnografske teorije, intelektualno samomorilsko (da Col in Graeber, 2011: ix), enako problematično pa naj bi bilo tudi pretirano naslanjanje na kontinentalno filozofijo in odmikanje od etnografije. Etnografija je praktičen, empiričen del antropologije, opazovanje in doživljanje vsakdanjega življenja obravnavanih ljudi, s tem pa je njen domet vedno omejen na horizont doživljanja etnografa in sodelujočih ljudi. Obenem pa je etnografija tudi sofisticirana metodologija, ki nujno vključuje teorijo. Kljub temu da je etnografija metodološki temelj antropologije, je ni mogoče enačiti z njo, saj poskušamo antropologi razumeti tudi človeštvo v celoti, tako v biološkem kot tudi v kulturnem smislu. Tim Ingold meni, da to ločevanje ni nujno destruktivno (Ingold, 2014: 392). Nasprotno – po njegovem prepričanju je kombinacija pragmatizma in teorije tisto, kar je sam že zdavnaj videl kot bistvo antropologije, namreč »filozofijo, ki vključuje ljudi« (Ingold, 2014: 393).

Michael Carrithers na drugi strani trdi, da lahko smatramo prakso etnografije »prav tako tudi kot prakticiranje filozofije, kolikor je filozofija zasledovanje znanja o samih sebi« (Carrithers, 2014: 117). K razpravam o samem izviru misli in uma lahko torej dodamo temeljno etnografsko izkušnjo, s katero vstopamo v življenje drugih. Kaj če bi se kot ljudje lahko soočili s svetom brez posredovanja aparata uma, tako da bi tisto, kar mi mislimo kot mišljenje, lahko izkusili kot tisto, nad čemer šele delamo (Carrithers, 2014: 139)?

Clifford Geertz, ki je sicer redko omenjal svoje filozofske vzornike, je ob koncu svojega opusa razkril, da se je navdihoval pri poznem Wittgensteinu, predvsem pri *Filozofskih raziskavah* (Geertz, 2000: xi). V zadnjih dveh desetletjih so poleg Nietzscheja in Sartra osrednje reference predvsem filozofi življenja, od Bergsona do Deleuza, Foucaultovo delo pa je angleško govorečemu bralstvu med prvimi predstavil antropolog Paul Rabinow.

Pričujoče besedilo ne bo filozofska razprava, še manj antropološka, ampak poskus drugačnega premisleka, ki bo morda celo utopičen, kolikor zadeva stalno premišljevanje o ljudeh, o človeštvu v najelementarnejšem in v najbolj človeškem smislu »odpiranja vrat v rojstni kraj, od koder drhti svet« (Bloch, 1982: 254).

### **Filozofija kot antropologija in antropologija kot filozofija – antropološka filozofija?**

V zadnjih dveh desetletjih se vse več socialnih in kulturnih antropologov dotika tematik, ki so doslej spadale na področje filozofije. Uporabe filozofije je bilo v antropologiji vedno veliko, tako da to torej ni nič novega. Pravzaprav je že desetletja jasno, da bi morala med filozofijo in empiričnimi vedami potekati intenzivna izmenjava znanj in zamisli ter da bi morala prav zaradi »empirične, etnografske umeščenosti antropologije v najrazličnejše življenjske svetove ljudi« prav antropologija zasesti osrednje mesto v dialogu med filozofijo in empirično znanostjo (Kultgen, 1975: 379).

V antropologiji lahko skozi čas sledimo stalni menjavi teoretske orientacije, ki izhaja iz vsakokratne izbire vodilnih filozofskih orientacij, od na primer semiologije, ki je zaznamovala strukturalno antropologijo, in hermenevtike, ki je vplivala na interpretativno antropologijo, do današnjega navezovanja na delo poststrukturalistov druge polovice prejšnjega stoletja, predvsem Deleuza, Guattarija in Foucaulta, sledeč Spinozi, ki dajejo neizbrisen pečat teoretskim razpravam antropologov enaindvajsetega stoletja. Tu in tam zasledimo tudi navezovanje na analitično filozofijo. Toda ko omenjam razmerje med antropologijo in filozofijo, nimam v mislih samo stalnega vnosa filozofskih konceptov in misli v antropologijo, brez katerih ni nobenega teoretskega družboslovja, ampak me bistveno bolj zanimajo možnosti morebitnega snovanja filozofije z antropološko razsežnostjo. Pri tem tudi ne gre za dobro znane, večinoma pozabljene različice filozofske antropologije.

Čeprav se na nobenem področju humanistike in družboslovja ni mogoče izogniti filozofskemu premisleku temeljnih konceptov, kar do določene mere velja tudi za odnos med naravoslovnimi vedami in filozofijo, pa je filozofski diskurz sodobno antropologijo preplaval v tolikšni meri, da bralci filozofsko navdahnjenih antropoloških del skorajda ne moremo več ločevati med njo in filozofijo.

Z nekaj hudomušnosti bi lahko govorili o antropološki filozofiji, pri kateri ne gre za uporabo filozofskih konceptov pri analitični obravnavi etnografskih primerov ali za izposojjo filozofskih modelov pri vzpostavljanju teoretskih modelov razumevanja človeštva in njegovih najrazličnejših načinov življenja, temveč za snovanje takšne filozofije, ki naj bi integrirala ali obenem (dialektično) preseгла doslej pridobljena empirična in pojmovna znanja etnografije.

V nasprotju s stalnim ignoriranjem tistega, kar se zdi ključno vsaj piscu teh vrstic, to pa je z ignoriranjem (z)možnosti premisleka filozofske misli skozi kritiko njene

»zahodnjaške« arogance, se kaže tudi nujno soočanje z nesomernostjo misli Zahoda, Vzhoda pa tudi Juga ali Severa, s tem pa se odpira tudi radikalni premislek možnosti artikuliranja vsečloveške filozofske misli, ki naj bi se iztrgala iz okov provincialne misli ne le na Zahodu, ampak na katerem koli delu sveta. Pri tem seveda nimam v mislih neuresničljivih želja lepih duš po velikem zlitju najrazličnejših provincialnih, zaplotniških oz. parohialnih misli človeštva v novo, skupno, vsečloveško filozofsko misel, temveč bolj radikalno, kompleksno in dialektično potezo, ki bi najprej zahtevala korak ali dva nazaj, vse do logik mita in preživetja, nato pa bi v neizprosno reflektiranju možnega pozicioniranja katerega koli še tako zatrtega nosilca premisleka naredila velik skok naprej z razvijanjem tistih misli, ki jih ne morejo več omejevati niti meje skupnosti, družb, slojev in jezikov, v katerih se kakršna koli misel pač sploh lahko artikulira. Namesto tega se filozofi in antropologi še naprej izogibamo drug drugega, četudi si ves čas izposojamo misli in podatke iz del drugih, pa naj bo izmenjava znanja in misli še tako neuravnotežena.

### **Antropologija ali filozofija »divje misli«? O preseganju provincialnih filozofij**

Ko razmišljamo o vsečloveški filozofiji, moramo, podobno kot v antropologiji, vztrajati pri nujnem zoperstavljanju provincialnih znanj in univerzalne človeške misli. Sledeč konceptiji človeštva moramo razvijati vse hkrati, neodvisno, a tudi v stalnem učenju in pretakanju znanja, razvijati moramo svoje zamisli v različnih jezikih brez dominacije enega samega »človeškega« jezika. Vendar – ali je to edina in dokončna težava?

Že pred časom sem se poigral z mislijo, da je bil – danes nekoliko pozabljeni – Claude Lévi-Strauss prvi zahodni filozof, če ga seveda sploh lahko štejemo za »ljubimca modrosti«, ki je dejansko presegel meje zahodne filozofije in postavil temelje globalni, vsečloveški filozofiji, še posebno z delom *Divja misel* (2004). To velja toliko bolj, ker sam skorajda ni izvajal empiričnih (etnografskih) raziskav. Toda njegova spoznanja bodo morala počakati na še kakšen častni krog v spremljanju izmenjujočih se modnih slogov mišljenja sodobnega časa.

V zadnjih desetletjih je Lévi-Straussovo delo, s katerim je sredi dvajsetega stoletja posegel tako v filozofijo kot tudi v antropologijo, večinoma pozabljeno. Namesto da bi njegovo analizo divje misli – ali misli »divjakov« – in logike mita šteli za epohalno rehabilitacijo nečesa, kar ima človeštvo kot vrsta skupnega, to je razum, poskušamo še vedno ločevati med razumom (in modrostjo) Zahoda in predrazumom preostalega dela sveta. Toda razum je en sam, družben, vsečloveški, ljudje ga uporabljajo v svojih najrazličnejših, tudi radikalno drugačnih življenjskih svetovih. Ta razum ni enak kateri koli posamični rabi aparata mišljenja, temveč ga tvorijo še le sezname različnih logik (tj. tudi logike mita), ki so v rabi v vsakdanjem življenju. Te različne logike lahko edine

pluralno utemeljijo tudi oblikovanje vsečloveške filozofije, ki v svoji raznolikosti misli vendarle teži k resnici in vednosti. Toda, kot že rečeno, osrednji nauki Lévi-Straussovega pogleda in pregleda »divje misli« so šli v pozabo tako pri antropologih kot tudi pri filozofih. Ostal je le spomin na nekaj obskurnih strukturalističnih formul, s katerimi si le malo kdo še zna kaj pomagati.

Delo Clauda Lévi-Straussa moramo razumeti kot epohalno revolucijo, s katero je skozi antropologijo pripeljal filozofijo človeka oz. človeštva v celoti. Doslej so se ob dominantni »modrosti Zahoda« razvijale le redke struje marginalnih in marginaliziranih zunajevropskih, predvsem azijskih in afriških filozofij, ki se niso nikoli prebile v osredje svetovnih filozofskih tokov. Delo Lévi-Straussa je prvo vsaj nakazalo možnost oblikovanja integralne »vsečloveške filozofije«.

S primerjavami in njihovimi analizami je Claude Lévi-Strauss pokazal, da je red splošna značilnost človeškega mišljenja, ki ga zasledimo pri razmišljanju najrazličnejših ljudstev tega sveta in pri najprodornejših znanstvenikih ali filozofih (Leach, 1983: 75). Lévi-Straussova oda človeškemu razumu, *Divja misel*, je razkrila univerzalne skladnosti mišljenja, tudi če je prikazoval primere znanosti konkretnega. Edmund Leach je o tem v besednjaku sredine dvajsetega stoletja, ki se je že umikal politično sodobnejšemu novoreku, zapisal naslednje: »Za primitivnega človeka predstavlja univerzum kot celota moralni ali družbeni red, katerega ne upravlja to, kar imenujemo naravni zakon, temveč nekaj, kar imenujemo moralni ali ritualni zakon.« (Leach, 1983: 181)

Pri analizi »divje misli« je mogoče govoriti o radikalnem preskoku od evrocentrične filozofije k homocentrični ali, bolje rečeno, homodistributivni. Verjetno je prav zato Claude Lévi-Strauss pri antropologih danes praktično povsem pozabljen. Morda je razlog pozabe tudi v njegovem doslednem umikanju kakršnemu koli prapočelu temeljne logike mita, ki jo je prikazal v *Mitologikah* z opuščanjem slehernega sklicevanja na središče, subjekt ali na pooblaščen izvir, na poreklo ali na absolutni *archè* (Derrida, 1990: 143).

Skorajda samoumevno je, da mora biti filozofija, da ne bo evrocentrična ali kakor koli drugače provincialna, antropološka, oz. mora obsegati antropološke vpoglede v bivanje človeštva v vsej njegovi raznolikosti.

Antropologij je sicer več, tako kot je več tudi filozofskih šol, a znanost je vendarle ena, kot je tudi enotno in eno samo človeštvo. Enako mora veljati tudi za filozofijo, če naj ostane zvesta duhu naklonjenosti univerzalni modrosti.

Doslej se brzkone vsečloveška (antropološka) filozofija ni razvila tudi zato, ker je etnografska praksa potrebovala čas, da se je lahko razvila v dialoško dejavnost, ki ob vključevanju domačinov postaja tudi dialektična. Toda če vzamemo vsako človeško misel, ki jo je mogoče misliti, torej izreči, kot osnovo vsečloveške »modrosti«, potem ni nobenih zadržkov, da si ne bi prizadevali k oblikovanju vsečloveške filozofije tudi po poti upoštevanja »divje misli«.

## Vsečloveška filozofija onkraj provincialnih kultur in civilizacij

Pred razmislekom prežemanja sodobne antropologije in filozofije si moramo postaviti nekaj ključnih vprašanj o tem, kakšne vrste filozofije in filozofskega premisleka je sploh mogoče uporabiti v antropoloških (etnografskih) kontekstih. Poleg nedavnega obujanja ontologije in zavračanja epistemologije, o čemer bom več povedal pozneje, lahko v antropologiji sledimo tudi stalni uporabi analitične filozofije, ki jo v anglosaksonskem svetu, kjer nastaja glavnina svetovne antropologije, antropologi morda uporabljajo še najpogosteje (npr. nanašajo se na Searla, ki mu je bil posvečen cel tematski blok revije *Anthropological Theory* leta 2006, Austina in Putnama), četudi velikokrat implicitno. Zato je verjetno treba zastaviti uvodni premislek o možnosti oblikovanja vsečloveške in neprovincialne filozofije v kontekstu njenih logičnih možnosti.

Temeljno vprašanje je, ali je sploh mogoče razviti takšno filozofsko misel, ki ne bi bila provincialna (zaplotniška oz. parohialna) in ne bi izhajala iz katerega koli danega kulturnega oz. civilizacijskega kroga, še posebno ne tistega, ki vlada svetu z ekonomsko in vojaško premočjo. Premislek o možnosti oblikovanja vsečloveške filozofije se navezuje na emancipacijske boje zatiranih in izkoriščanih, tudi v antropološkem diskurzu (glej npr. Harrison, 2016), zato bi morala biti takšna filozofija nujno radikalna. Najprej bi morala biti radikalna v emancipaciji jezikov, v katerih se lahko artikulira, nato tudi v pogledih od spodaj navzgor in v vsestranskem uporu dominaciji znotraj in onkraj svoje »tubiti«. V tem smislu verjetno ni naključje, da je (bil) tudi razvpiti vodja zapatistov Subcomandante Marcos filozof.

Predvidimo dalje, da je vsečloveško in neprovincialno filozofiranje mogoče. Očitno je, da takšno filozofiranje ne more potekati le v nekem jezikovnem krogu, tudi če lahko postane plod neke dane jezikovne igre. Temelji takšnega filozofiranja morajo biti skupni celotnemu človeštvu, vendar ne v smislu iskanja nekakšnega pod- ali nad-jezika ali univerzalne zmožnosti jezikovnega, tj. simbolnega izražanja, ki jo postavlja zamisel univerzalne slovnice. Edini temelj je lahko že razviti model mišljenja, ki je vsečloveški. Pri tem je vseeno, ali vzamemo za izhodišče poskus Lévi-Straussa (2004), ki je premišljal razum (*raison*), ali morda poskus Scotta Atrana (1993), ki je kot temeljno skupno osnovo mišljenja celotnega človeštva določil zdravo pamet (*common sense*), ali dela sodobnih kognitivnih antropologov, na primer Mauricea Blocha (npr. 2012, 2013), ki v skladu s pravili kognitivne znanosti premišljajo um (*mind*). Vzpostavljane skupne osnove filozofske misli kot vsečloveške bi moralo upoštevati modele in načine razmišljanja vseh ljudstev na tem planetu, pa naj bo katero koli izoblikovano razmišljanje »na terenu« še tako nenavadno. Ni namreč mogoče najti ljudstva, ki ne bi razvilo takšnih in drugačnih oblik razmišljanja o najbolj temeljnih elementih bivanja (glej npr. Radin, 1957).

Brez ponovnega premisleka klasičnega razločevanja med mitom (*mythos*) in mišljenjem (*logos*) ter celo brez upoštevanja animistične misli (glej npr. Viveiros de Castro, 2015), ki jo lahko razumemo kot nekakšno nereflektirano filozofijo oz. predfilozofijo, te

inkorporacije bržkone ni mogoče izvesti. Ne vem, kateri koncept ima več smisla, filozofski animizem ali animistična filozofija, jasno pa je, da potrebujemo premislek obojega.

Temeljno vprašanje, na katerega v tem trenutku ni mogoče odgovoriti, je, ali lahko premisleki tistih ljudstev, ki ne le povsem drugače razmišljajo, ampak predvsem povsem drugače doživljajo svet, postanejo izziv premislekom sodobnih filozofov. V antropologiji se je zgodilo, da so nekateri antropologi resno vzeli opozorilo, da ljudstva v Amazoniji povsem drugače od nas razumejo razmerje med človeško in nečloveško naravo: zanje obstaja samo ena človeška kultura in več različnih narav, ki lahko prehajajo druga v drugo, tudi v povsem somatičnem, telesnem smislu (Viveiros de Castro, 2015: 145). V tem smislu so antropologi začeli govoriti o različnih ontologijah (prim. Carrithers idr., 2010), tudi tako, da se »s potrjevanjem veljavnosti formulacij« iz evroameriške filozofske tradicije sklicujejo »na domačinske analitične koncepte, ki lahko ovirajo učinkovit angažma med raziskovalci in pojavom, ki ga proučujejo« (Henare, Holbraad, Wastell, 2007: 2).

Druga možnost je, da nam lahko vsaj eden izmed raznolikih načinov mišljenja odpira pot k univerzalnim spoznanjem. Ko se eden izmed možnih premislekov izkaže kot univerzalen, naj bi bilo vseeno, od kod in kako se je razvila takšna univerzalna zamisel, saj je takoj, ko je končno artikulirana, dostopna vsem in postane skupna značilnost/vednost človeštva. V tem razmisleku se srečamo s podobnimi težavami kot takrat, ko poskušamo ločevati med domačijskimi matematikami in univerzalnostjo matematičnih spoznanj, četudi se izkaže, da gre pri konkretnih razlikah večinoma za različne nedesetiške sisteme štetja in računanja, ali v primerih, ko poskušamo združiti logiko interesa, ki se kaže v retoričnih obratih navidezne stavčne logike, in formalno logiko, izkaže pa se, da ljudje ves čas mešajo retoriko in logiko.

Na podobno težavo je opozoril Lévi-Strauss, ko se je lotil škandalozne narave univerzalne prepovedi incesta. Če se namreč vse, kar je pri človeku univerzalnega, nanaša na red narave in ga označuje spontanost, in če je vse tisto, kar je podvrženo normi, del kulture, in je s tem tako relativno kot tudi posebno, potem prepoved incesta izkazuje protislovne značilnosti obeh izključujočih se redov (Lévi-Strauss, 1969: 8) in ima, kljub kopici izjem v ravnanju ljudi, kot edino družbeno pravilo tudi univerzalni značaj (Derrida, 1990: 139).

Temeljno vprašanje seveda ostaja, ali zmoremo prepoznati univerzalne dosežke provincialnega duha kot občečloveške misli, v katerih se lahko diskurz povzpne v višave občečloveške filozofije, in jih ločiti od njihove kulturno, politično, ekonomsko in vojaško zaznamovane družbene, tj. provincialne osnove.

## Razpotja uporabe filozofije pri sodobnih antropologih

V zadnjih dveh ali treh desetletjih strmo narašča uporaba filozofskih konceptov ter pristopov v sodobni kulturni in socialni antropologiji. V sodobni antropologiji se srečujemo z eksistencializmom (Nigel Rapport; Michael Jackson), fenomenologijo (Thomas Csordas, Bruce Kapferer, Michael Jackson), etiko in moralnostjo (Didier Fassin,

James Laidlaw, Michael Lambek), ontologijo (Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Amiria Salmond) in vitalizmom oz. filozofijo življenja (Tim Ingold, Marilyn Strathern), da estetike (Alfred Gell), epistemologije (Russell Bernard) in foucaultovskega diskurza (Paul Rabinow) ne omenjam.

Kljub pričakovanju, da naj bi epistemologija, skupaj z analitično filozofijo, ostala temeljni steber podpore antropološkemu raziskovanju, je prišlo do tega, da vsaj antropološki ontologi razvijajo svoje zamisli z zavrnitvijo epistemologije. V razpotjih sodobne antropologije nastaja nepregledno število del, ki so usmerjena v celovite opise in analize posamičnih primerov, izgublja pa se perspektiva, ki je neantropološki javnosti bržkone še najbolj zanimiva, namreč vpogled v obstoj in kulturo človeštva kot celote.

### *Razpotje človeške narave in eksistence*

Po zgledu Lévi-Straussove poti iskanja temeljev vsečloveškega filozofskega premisleka človeštva v marsičem hodi britanski antropolog Nigel Rapport, čeprav s strukturalizmom nima ničesar skupnega.

Nigel Rapport se je v zadnjih dveh desetletjih spraševal o posamezniku in človeški naravi, o temi, skrajno nepriljubljeni med antropologi. V knjigi *Jaz sem dinamit: Alternativna antropologija moči* (2003) se je v enem poglavju naslonil na Nietzscheja, od katerega si je izposodil tudi naslov knjige, in opisal aktivno vlogo, ki jo imajo posamezniki pri oblikovanju svoje lastne življenjske poti na kateri koli točki svojega življenja. V tej knjigi o človeški naravi kot zmožnosti, ki se lahko uresniči kadar koli v življenju, poskuša predstaviti antropološke razsežnosti razumevanja posameznika, vendar ne personalistično, diskurzivno in klasifikacijsko, temveč skozi konkretne primere.

Da lahko kdor koli iz sebe naredi skorajda kar koli, je pokazal tudi v delu *Slehernik, kozmopolitski predmet antropologije* (2012), ki je njegovo doslej najbolj kantovsko delo. V njem pokaže, kako razvijamo človeško naravo kot kdor koli drug in da obstaja neka splošna človeška osnova našega bivanja in sobivanja. V sklepnem delu monografije opisuje »slehernika« v znanosti in družbi med izpričanostjo (dokazovanjem) in lotevanjem (dejavnostjo). Najprej razpravlja o osebni resnici in subjektivnosti kot resnici, nato o splošnosti, motnji in svojevoljnosti, konča pa s poglavjem o javnem in zasebnem ter o oliki kot uglajenosti.

Pri naslanjanju na eksistencializem le tu in tam eksplicitno omenja Jaspersa ali Sartra, pred leti pa se je skliceval tudi na Kierkegaarda (npr. Rapport, 2002). Bistveno zanj pa je preiskovanje človeške narave skozi preseganje danosti posameznega človeškega bitja. O ljudeh razmišlja kot o osebnih projektih posameznikov in se pri tem prav presenetljivo sklicuje na liberalne temelje organiziranja življenja v kozmopolitskem smislu, skupaj z dvomom o obstoju dejanskih skupnosti (Amit, Rapport, 2012; Rapport, 2013). V tem smislu podaja kantovsko perspektivo neločljivega povezovanja med lokalnim *polisom* in globalnim skupnim (*cosmos*) (Rapport, 2013: 2) ter poudarja, da »antropologija



pojmuje človeka kot kompleksno singularnost« (Rapport, 2013: 2), kot vrsto, katere temeljna značilnost je premik »onkraj« (Rapport, 2013: 3).

V času pisanja knjige o življenjskih projektih izbranih posameznikov (2003) je ponudil okvir za razumevanje človeške narave skozi posameznikovo neposredno izkušnjo, iz katere izhajata tako mišljenje kot bivanje.

Maurice Bloch, ki deli naravo družbenega na transakcijsko – interakcije med ljudmi – in transcendentalno – reprezentacije družbenega, ki temeljijo na ritualih (Bloch, 2013) –, opozarja, da ljudje povsod sprašujejo, kakšni so ljudje drugod, da jih zanima podoba človeštva v univerzalnosti (Rapport, 2013: 3). Kognitivna antropologija postaja ključni temelj sodobne univerzalistične antropologije. Bloch ponuja predvsem spoznanja kognitivnih znanosti za konstantno kritiko vsakdanje prakse antropologije (Bloch, 2012: 8). Vprašanja o tem, kakšni so ljudje po svetu, si zastavljajo vsi ljudje, ne le Kerali na Madagaskarju (Bloch, 2005, 2012), zato bi moralo postati odgovarjanje na to vprašanje ključna postavka sodobne antropologije.

### *Razpotja ontološkega obrata*

Eduardo Viveiros de Castro (npr. 1998; 2015), Martin Holbraad (glej npr. Carrithers idr., 2010), Amiria Salmond (npr. 2013; 2014) in drugi so v antropologiji marsikaj postavili na glavo, ko so se odmaknili od antropološke obsedenosti s kulturnimi razlikami in začeli poudarjati razlike v resničnostih oz. v naravi: v Amazoniji lahko imamo na eni strani eno samo človeško kulturo, na drugi strani pa različne narave. Klasičen primer radikalno različnih perspektiv je jaguarski. Za staroselska ljudstva v Amazoniji se jaguarji spreminjajo v ljudi in ljudje v jaguarje. S perspektive jaguarja je človeška kri, če uplenijo človeka, pivo iz manioke, s perspektive ljudi pa je le kri (Viveiros de Castro, 2015: 57).

Na podoben način lahko skozi perspektive, v katerih se nam kažejo različne resničnosti, opazujemo in razumemo predmete ali območja ter tudi koncepte, ki jih sicer še vedno vidimo kot predmete, območja ali koncepte, toda domačini jih pojmujejo in doživljajo radikalno drugače od tujcev. Tako lahko imamo resne težave, če poskušamo v muzejski prostor ustrezno postaviti neki muzejski predmet, ki za pogled »zahodnjakov« ne predstavlja nič več kot materialno kulturo staroselcev, zanje pa ima povsem drugačen pomen, kar na primer velja za korpus predmetov in praks maorske dediščine, *taonga*, ki ga ni mogoče pojasniti s koncepti zahodne muzeologije in antropologije (prim. Salmond, 2013; 2014).

Tudi če ontologijo razumemo na najbolj preprost način, namreč kot resničnost in ne kot iskanje odgovorov na vprašanja biti, ostajajo ključna vprašanja, kako se soočiti z njimi, ne le govoriti o njih. Sam bi dejal, da je to bolj ontična kot ontološka zadeva, pa vendar potreba po premisleku možnih perspektiv zaradi tega ni prav nič manjša.

Ni toliko problem v tem, ali smo zmožni misliti več resničnosti v predmetnem svetu in naravi, ampak v tem, ali smo zmožni opazovati več izkustvenih resničnosti empirično, kar je ključna postavka antropoloških ontologov. Jih moramo jemati resno? Vsekakor, vendar pa ne

vemo, do katere točke naj pri tem gremo, pa naj še tako iskreno verjamemo, da je predmet filozofije univerzalen in zajema celotno človeštvo oz. človeka in svet, v katerem živi (Hartmann, 1973: 6), ter da je človek na način eksistence »tisto bivajoče, katerega bit je po biti v biti odlikovana z razprtim stanjem notri v neskritosti biti« (Heidegger, 1967: 105–106).

Tudi če ontologijo razumemo kot govor o empirični »resničnosti« oz. »resničnostih«, tega ne moremo narediti brez obujanja metafizičnega diskurza, ki, kot je opozarjal Adorno, razpira ključna vprašanja o načelih in bistvih, pri čemer pa ne smemo vnaprej postavljati prav teh načel. Temu mišljenju ne zadošča tisto, kar je, temveč tistemu več, kot samo, da je, tisto sámo pripisuje, da je (Adorno, 1986: 343).

Toda logike mita in znanosti konkretnega nimajo ne temelja ne središča. Morda je po nekaj desetletjih prav zato tako privlačna ontološka usmeritev v razumevanje radikalno druge in drugačne resničnosti zunaj in onkraj kulture.

S tem obratom se je antropološka misel radikalno oddaljila od misli Lévi-Straussa, ki je v svojih teoretskih temeljih vendarle sledil logiki zahodne misli. Če je v njegovem delu vse do konca ostala vodilna nit opozicija med naravo in kulturo, ne smemo spregledati, da je prav ta opozicija integralni del razvoja zahodne filozofije od njenega začetka (Derrida, 1990: 138). Starejša je celo od Platona, saj že v sofistiki najdemo opozicije med *physis* in *nomos* ter *physis* in *technè*, torej niz, ki »naravo« zoperstavlja zakonu, instituciji, umetnosti, tehniki, a tudi svobodi, svobodni volji, zgodovini, družbi, duhu itd. (Derrida, 1990: 138).

Ontološki obrat postavlja perspektive povsem na glavo. Četudi ga lahko razumemo le kot izziv zahodni misli, tudi z nezgrešljivimi emancipacijskimi elementi upora zahodni hegemoniji (prim. Graeber, 2015) in z veliko mero skepse, ga je treba jemati skrajno resno.

A najbolj skrbijo prav njegove filozofske komponente. Problematična ni le nejasna raba samega koncepta ontologije, ki že na prvi pogled nima praktično ničesar skupnega s tistim, kar je »bilo biti« od Aristotela do Heideggerja, temveč ima morda veliko več z Derridajevim opozorilom, da ukvarjanje s temeljnimi filozofskimi pojmi pogosto vodi v izstop iz filozofije, ki ga je »daleč težje doumeti, kot si to po navadi predstavljajo tisti, ki verjamejo, da so ga že zdavnaj storili z elegantno lahkoto in ki so, v glavnem, porinjeni v metafiziko do vratu v diskurzu, za katerega trdijo, da so se ga osvobodili« (Derrida, 1990: 139–140).

### *Razpotja fenomenologije in vitalizma*

Z uveljavljanjem konceptualizacije teorije afekta in s poudarjanjem izkušnje se v antropologiji oblikujejo tudi različne inačice naslanjanja na fenomenologijo in vitalizem oz. filozofijo življenja. Pri tem lahko tudi tukaj sledimo uveljavljanju Spinozove misli ter filozofij življenja, ki so se razvile po Nietzscheju.

Med fenomenologi se je po Merleau-Pontyju zgledoval predvsem proučevalec ekstatičnih krščanskih ločin Thomas Csordas (1990; 1994), izkušnja pa ostaja osrednji koncept etnografske teorije, četudi jo antropologi večinoma jemljejo nereflektirano ali v skladu z ameriškim pragmatizmom.

Fenomenološko zaznamovano je lahko iskanje sledov prehojenih poti, na primer zadnje poti Walterja Benjamina (Jackson, 2007). Fenomenološka usmeritev pa se lahko konča tudi v konceptualizaciji eksistencialne antropologije (Jackson, 2013).

Med vodilnimi antropološkimi vitalisti je morda najvplivnejši britanski antropolog zadnjega desetletja Tim Ingold (2011; 2013), ki pa svoje teoretske in filozofske vire le redko odkrito omenja. Pri svojih analizah doživljanja sveta, življenjskih transformacij in premikov ter umetniškega snovanja se očitno sklicuje na dela Gillesa Deleuza, slutimo pa lahko tudi vpliv Alfreda Northa Whiteheada.

### *Razpotja moralnosti in etike*

Povsem na koncu naj omenim še nedavne razprave o moralnosti in etiki, v kateri antropologi preizkušajo premisliti modele konstitucij družb na osnovi sistema vrednot (Csordas, 2013), kulturno pogojenega oblikovanja vrlin (Laidlaw, 2014), njihovega zloma in ponovnega sestavljanja (Zigon, 2013; 2014) ter preizkušenj bolezn, bede in nasilja (Fassin, 2008; 2013a; 2013b). V teh premislekih ni več prostora za razpredanje o pasteh moralnega relativizma; antropologe namreč zanima konstitucija koherentne države posameznikov v skupinah, skupnostih in družbah, ki so soočene z zahtevami po neprestanem preverjanju in spreminjanju samih moralnih temeljev. Prav v zadnjih letih so izšli temeljni premisleki etnografije in antropologije moralnosti in etike (npr. Fassin, 2015; Lambek idr., 2015), kar dejansko nakazuje tektonske premike v vedi.

### **Sklep: onkraj provincialnosti**

Četudi se v kulturni antropologiji srečujemo s filozofskimi ali kvazifilozofskimi dilemami in se v pisanju marsikaterega antropologa brišejo meje med obema, empirične usmeritve antropologije nihče ne postavlja pod vprašaj. Ko govorimo o znanosti, se zdi, da je vedno manj poznavanja njene logike, četudi je v javnem diskurzu vedno več sklicevanja na znanost. Toda filozofija znanosti (glej npr. Ule, 2006), ki naslavlja tudi družboslovce, ne more podati dokončnih odgovorov na razpotja, v katerih se znajdejo znanstveniki v svoji praksi.

V luči modnega vnašanja filozofskega diskurza v antropologijo in etnografske refleksije zazvenijo predstave evropskih filozofov o tem, da so s svojim premislekom odprli oči celotnemu človeštvu, vsaj pokroviteljsko, če ne že kar odkrito naduto kolonialno. Tipičen primer humanističnega navdušenja nad univerzalnostjo filozofske govornice, ki izhaja iz grške *praxis*, je Husserlov:

Nova 'praxis' kot univerzalna kritika celotnega življenja in vseh ciljev življenja, vseh iz življenja človeštva že vzraslih kulturnih tvorb in kulturnih sistemov, s tem pa tudi kritike človeštva samega in vrednot, ki ga vodijo na izrecen ali neizrecen način. Gre ji tudi za to, da bi z univerzalnim znanstvenim umom človeka povzdignila s pomočjo resničnih norm vseh oblik, ga spremenila v docela novo človeštvo, sposobnega absolutne samoodgovornosti na podlagi absolutnih teoretskih vpogledov. (Husserl, 1989: 20)

Pot v pekel je pogosto tlakovana z dobrimi nameni. Milijarde zatiranih ljudi, ki se morajo na tem planetu boriti za vsakdanje preživetje, si vprašanj te grške *praxis* ne bodo nikoli mogle zastaviti. Zahodna filozofija, ki naj bi odpirala oči, prav s svojim univerzalizmom vse prevečkrat učinkovito prikriva dejansko bedo velike večine človeštva, ki ji zgoraj omenjena »absolutna samoodgovornost« Zahoda prinaša samo še več trpljenja.

Po kateri koli poti gremo, verjetja v to, da v filozofiji lahko pridelamo znanje, ki je univerzalno, vsečloveško, vseeno ni mogoče postaviti pod vprašaj. Zato je toliko bolj ključno vprašanje, zakaj zahodni filozofi celo v času »provincializacije Evrope«, če si lahko izposodim ta Chakrabartyjev izraz (glej 2000), pravzaprav Zahod v celoti, še vedno delujejo, kot da se ni nič zgodilo. Dekolonizaciji nezahodnega sveta bi morala slediti tudi dekolonizacija samega Zahoda. Prepričan sem, da bi k procesom dekolonizacije zahodne misli najbolj tvorno prispevalo prav upoštevanje antropološkega znanja, tisočeri etnografskih pripovedi in poročil. Filozofsko branje antropoloških raziskav in gradiv, zbranih med najrazličnejšimi ljudstvi po svetu ter tudi v nepriviligiranih slojih na samem Zahodu, bi vsekakor bistveno prispevalo k zares »samoodgovornemu« premisleku najglobljih pojmov, ki jih skozi tisočletja oblikujemo kot vrsta.

## Literatura

- Adorno, T. W. (1986). *Filozofska terminologija: Uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svjetlost.
- Amit, V. in N. Rapport (2012). *Community, Cosmopolitanism and the Problem of Human Commonality*. London: Pluto.
- Atran, S. (1993). *Cognitive Foundations of Natural History: Toward and Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1982). *Dub utopije*. Beograd: BIGZ.
- Bloch, M. (2005). *Essays on Cultural Transmission*. Oxford in New York: Berg.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge idr.: Cambridge University Press.
- Bloch, M. (2013). *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. Boulder in London: Paradigm Publishers.
- Carrithers, M. (2014). »Anthropology as Irony and Philosophy, or the Knots in Simple Ethnographic Projects«. V *HAA: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3), str. 117–142.
- Carrithers, M., M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad in S. Venkatesan (2010). »Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester«. V *Critique of Anthropology*, 30 (2), str. 152–200.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Csordas, T. J. (1990). »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«. V *Ethos*, 18 (1), str. 5–47.
- Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.

- Csordas, T. J. (2013). »Morality as a Cultural System?«. V *Current Anthropology*, 54 (5), str. 523–546.
- da Col, G. in D. Graeber (2011). »Foreword: The Return of Ethnographic Theory«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), str. vi–xxv.
- Derrida, J. (1990). *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
- Fassin, D. (2008). »Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals«. V *Anthropological Theory*, 8 (4), str. 333–344.
- Fassin, D. (2013a). »On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions«. V *Current Anthropology*, 54 (3), str. 249–267.
- Fassin, D. (2013b). *Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge in Malden: Polity Press.
- Fassin, D., ur. (2015). *A Companion to Moral Anthropology*. Malden, Oxford in Chichester: Wiley-Blackwell.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Graeber, D. (2015). »Radical Alterity Is Just Another Way of Saying ‚Reality‘: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), str. 1–41.
- Harrison, F. V. (2016). »Theorizing in Ex-Centric Sites«. V *Anthropological Theory*, 16 (2–3), str. 160–176.
- Hartmann, N. (1973). *Novi putevi ontologije*. Beograd: BIGZ; Kultura.
- Heidegger, M. (1967). »Kaj je metafizika?«. V Heidegger, M., *Izbrane razprave*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 95 –145.
- Henare, A., M. Holbraad in S. Wastell (2007). »Introduction: Thinking through Things«. V Henare, A., M. Holbraad in S. Wastell (ur.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, str. 1–31.
- Husserl, E. (1989). *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba Obzorja.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Abingdon in New York: Routledge.
- Ingold, T. (2014). »That’s Enough about Ethnography!«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), str. 383–395.
- Jackson, M. (2007). *Excursions*. Durham in London: Duke University Press.
- Jackson, M. (2013). *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kultgen, J. (1975). »Phenomenology and Structuralism«. V *Annual Review of Anthropology*, 4, str. 371–387.
- Laidlaw, J. (2014). *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Lambek, M., V. Das, D. Fassin in W. Keane (2015). *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*. Chicago: HAU Books.
- Leach, E. (1983). *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

- Lévi-Strauss, C. (2004). *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- Muršič, R. (1993). *Neubesedljive zvočne igre: od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor: Katedra.
- Radin, P. (1957). *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Rapport, N. (2002). »'The Truth is Alive': Kierkegaard's Anthropology of Dualism, Subjectivity and Somatic Knowledge«. V *Anthropological Theory*, 2 (2), str. 165–183.
- Rapport, N. (2003). *I am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. London in New York: Routledge.
- Rapport, N. (2012). *Anyone, the Cosmopolitan Subject of Anthropology*. New York: Berghahn Books.
- Rapport, N. (2013). *Human Nature as Capacity: Transcending Discourse and Classification*. New York in Oxford: Berghahn Books.
- Salmond, A. J. M. (2013). »Transforming Translations (Part I): 'The Owner of These Bones'«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), str. 1–32.
- Salmond, A. J. M. (2014). »Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), str. 155–187.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Viveiros de Castro, E. (1998). »Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism«. V *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), str. 469–488.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual World*. Chicago: HAU Books.
- Zigon, J. (2013). »On Love: Remaking Moral Subjectivity in Postrehabilitation Russia«. V *American Ethnologist*, 40 (1), str. 201–215.
- Zigon, J. (2014). »Attunement and Fidelity: Two Ontological Conditions for Morally Being-in-the-World«. V *Ethos*, 42 (1), str. 16–30.