

# Kako raziskovati Neevropo? Dekolonizacija azijskih študij

LUKA CULIBERG

Medtem ko se take stvari, kot so obrazne poteze in barva kože, razlikujejo, si želim verjeti, da so ljudje po vsebini enaki, celo v svoji zgodovinskosti. Moderne družbe so tako po vsem svetu enake in priznati si moramo, da te družbe proizvajajo enake tipe ljudi. Prav tako so kulturne vrednote povsod enake. Vendar te vrednote ne plavajo v zraku; resnične postanejo, ko prežamejo človekovo življenje in ideje. Toda v procesu, v katerem so se take kulturne vrednote, kot sta svoboda in enakost, razširile z Zahoda, je te vrednote zagotavljala kolonialna invazija – oziroma sta jih spremljala vojaška sila ... in imperializem ... (Takeuchi 2005: 165)

Dekolonizacija je srečanje dveh inherentno nasprotujočih si sil, ki črpta svojo izvornost iz tiste substantifikacije, ki jo izloča in krepi stanje kolonizacije. Njuno prvo soočenje je potekalo v znamenju nasilja in njuno sožitje – točneje povedano: izkoriščanje koloniziranca po kolonu – se je nadaljevalo s krepko pomočjo bajonetov in topov. Kolon in koloniziranec sta stara znanca. Zato ima tudi kolon

prav, ko pravi: poznam 'jih'. Kolon je *naredil* in kolon dela koloniziranca. Kolon črpa svojo resničnost, se pravi svoje premoženje, iz kolonialnega sistema. (Fanon 2010: 28)

## UVOD

Naslovno vprašanje moramo brati v dveh razsežnostih: kot vprašanje *metode* in kot vprašanje *predmeta*. Obe razsežnosti produkcije vednosti oziroma, kot so temu rekli nekoč, »iskanja resnice« sta neločljivo zvezani druga z drugo. Vprašanja, *kako* in *kaj* raziskovati, sta nujni epistemološki izhodišči vsake vednosti.

Sedanja institucionalizirana vednost je po vsem svetu strukturirana v disciplinarni sistem moderne univerze, ki se je v Evropi oblikoval med osemnajstim in devetnajstim stoletjem. Oblikovanje svetovnega sistema, ki je z začetkom evropskega novega veka prinesel tudi novo znanstveno paradigmo, je v devetnajstem in dvajsetem stoletju to paradigmo razširilo po vsem svetu (glej Baumer 1977: 146–9; Wallerstein in drugi 2000: 11–5). To seveda ne pomeni, da je Evropa v šestnajstem ali sedemnajstem stoletju odkrila dokončno pot do »resnice«, temveč da je – pogosto zaradi praktičnih zahtev po tehnoloških in inženirskih rešitvah pri osvajanju sveta – energijo preusmerila od srednjeveške sholastične tradicije interpretacije klasikov k novoveški matematični metodi in vpeljala novo, »znanstveno« paradigmo vednosti.

Ta paradigma, katere začetek navadno enačimo s Kopernikovo revolucionarno teorijo heliocentričnega sistema v šestnajstem stoletju in ki je zrelo obliko dobila predvsem z Galilejem in Newtonom v sedemnajstem stoletju (glej Kuhn 1985), se ni kar pojavila *ex nihilo*, saj ne gre pozabiti, da se evropska vednost institucionalizira že v srednjem veku z nastankom univerze, kjer sholastična filozofija poskuša krščansko teologijo uskladiti s pogansko klasično tradicijo aristotelizma in neoplatonizma. Poznejšo »znanstveno revolucijo« je omogočilo več dejavnikov, poleg nastanka univerz predvsem prevodi v latinščino iz grščine in arabščine. Kontinuiteta helenistične filozofije se je namreč v srednjem veku pred dvanajstim stoletjem ohranjala predvsem v delih islamskih filozofov, kot so bili al-Farabi, Alhazen (ibn al-Haytham) in Avicenna (ibn Sina) (glej Grant 2007: 70–94), ki so proučevali v zgodnjem srednjem veku v Evropi praktično pozabljene Evklida, Ptolemaja, Platona in Aristotela ter že v desetem in enajstem stoletju razvijali tako imenovano »znanstveno metodo«, ki je imela precejšen vpliv na

poznejše evropske novoveške »znanstvenike« (Culiberg 2015b: 106).

Prav tako narativa o evropski »znanstveni revoluciji« ne smemo brati z običajnimi solipsističnimi očali evrocentrične zgodovine, saj so kljub razširjenemu prepričanju o statičnosti zgodovine zunajevropskih civilizacijskih središč, na primer islamskega sveta, indijske podceline ali kitajske kulturne sfere, na vseh teh območjih prav tako potekale paradigmatke spremembe v iskanju vednosti. Na to moramo biti še posebej pozorni, če želimo ustrezno ovrednotiti in pokazati na ideološke temelje moderne disciplinarne strukture.

Zato v nadaljevanju na kratko pogledimo, kako je potekal razvoj produkcije vednosti na teh, z vidika evropskega razvoja znanosti perifernih območjih, na primer na Kitajskem in Japonskem, kar nam bo pomagalo pri opredelitvi epistemološke zadrege med univerzalnostjo in partikularnostjo humanistične teorije. Ne domišljamo si, da bomo v pričujočem spisu ponudili končne odgovore, dovolj bo, da zastavimo izhodišča za razmislek o naravi evropske humanistične ali družboslovne misli v odnosu do zunajevropskega sveta.

## JE VEDNOST ENA ALI JE VEDNOSTI VEČ?

Enotno področje znanja se je na Kitajskem v smeri disciplinarnosti začelo specializirati že v šestnajstem stoletju. Nathan Vedal (2020: 77) piše, da je v produkciji vednosti že v dinastiji Ming (1368–1644) prišlo do paradigmatke spremembe od zanašanja na avtoriteto starih konfucijanskih klasikov in »dvorne znanosti« k oblikovanju akademskih združenj, ki jih je družila skupna disciplinarna identiteta:

Novejše raziskave so pokazale, kako je razvoj na področju kulture tiska in komunikacijske infrastrukture omogočil nova omrežja izobražencev in povečal vpliv sodobnih učenjakov in literatov v 16. in 17. stoletju [...] V tem članku zagovarjam tezo, da je poleg omenjenih dejavnikov k vzponu disciplinarno-specifične sodobne avtoritete vednosti v 16. stoletju močno pripomogla zavrnitev klasične preteklosti in umik dvora kot pokrovitelja znanosti. Prehod od vsestranskega polihistorja, ki je v dialogu s starimi, k članu specializirane sodobne skupnosti je viden v retoriki predgovorov, navedenih del in drugega paratekstovnega gradiva v znanstvenih besedilih. (Vedal 2020: 78)

V šestnajstem stoletju je tako kritika klasikov in dvorne vednosti spodbudila iskanje novega temelja avtoritativne vednosti, ki se je vzpostavljala v dialogu z vrstniki. To omrežje disciplinarnih »kolegov«, ki

so ga sestavljali učenjaki, specializirani za določeno področje vednosti, je postalo temelj za ustvarjanje in vrednotenje novega znanja, ki se je v osemnajstem stoletju kot odgovor na neokonfucijansko šolo dinastije Song vrnilo k filološki tradiciji primerjanja in komentiranja klasikov,<sup>1</sup> imenovani *hanxue* 漢學 oziroma »hanovska šola« (Vedal 2020: 78).

Delitev vednosti na posamezna področja je na Kitajskem seveda obstajala že pred šestnajstim stoletjem. Kakor že iz grške antike poznamo delitev na področja raziskovanja, pozneje imenovana *quadrivium* – na aritmetiko, geometrijo, astronomijo in glasbo –, ki so jim od devetega stoletja naprej dodali še *trivium* gramatike, logike in retorike, skratka vednosti, združene v t. i. kurikulum *septem artes liberales* srednjeveške univerze, ki se je poleg filozofske delila še na teološko, medicinsko in pravno fakulteto, in kakor so v islamskem svetu na tako imenovanih madrasah poučevali različna področja vednosti, od matematike, astronomije, astrologije in filozofije do alkimije, tako so tudi na Kitajskem vednost delili na različna področja, katerih razdelitev je izhajala iz antičnih besedil.

Vedal (2020: 79) piše, da so s kategorizacijo teh besedil učenjaki že v prvem stoletju določili meje vednosti. Dvorni učenjaki zgodnjega sedemnajstega stoletja so vednost kodificirali v štiridelni sistem, ki se je v grobem ohranil do dvajsetega stoletja: klasiki, kronike, mojstri (predvsem filozofska besedila obdobja vojskujočih se držav) in literarne zbirke. Znotraj teh štirih kategorij je obstajal v glavnem stabilen sistem področij, ki je vključeval glasbo, filologijo, medicino in astronomijo.

Začetki japonske civilizacije, od »neolitske revolucije« z vpeljavo namakalne tehnike gojenja riža med desetim in tretjim stoletjem pr. n. št. do vpeljave pisnega jezika v prvih stoletjih n. št. in končno centralizirane oblike države v poznem sedmem stoletju, so neločljivo povezani z uvozom vednosti iz Kitajske. V tem času oblikovanja centralizirane monarhije po vzoru kitajskega dvora z ideološko podlago v konfucianizmu in budizmu je bil na Japonskem vzpostavljen tudi akademski sistem produkcije vednosti. Obsegal je štiri vednostne institucije, ki so se zgledovale po sistemu kitajske dinastije Tang: univerza (*daigakuryō* 大学寮), inštitut za vedeževanje, astronomijo in koledar

---

**1** Tudi tu najdemo zanimive vzporednice z Evropo. Začetek moderne humanistične paradigme lahko datiramo v pozno petnajsto stoletje, simbolno s trenutkom, ko Lorenzo Valla izda spis *De falso credita et ementita Constantini donatione (O lažni Konstantinovi darovnici)*, v katerem z novo, filološko metodo dokaže neavtentičnost dekreta, s katerim naj bi cesar Konstantin v začetku četrtega stoletja podaril papežu ozemlje Rima v trajno last. Filološka metoda humanizma je prinesla velik prelom s srednjeveškim ahistoričnim in alegoričnim branjem. Podobno so nekaj stoletij pozneje pripadniki »hanovske šole« z natančnim filološkim branjem pokazali, da so številna »sveta« besedila antike poznejši ponaredki.

(*onmyōryō* 陰陽寮), inštitut za medicino (*tenyakuryō* 典藥寮), četrta institucija pa so bile lokalne izobraževalne institucije (*kokugaku* 国学), nekakšne pomanjšane verzije univerze v provincah (Sugimoto in Swain 1989: 31–2).

V kurikulumu univerze je glavno mesto pripadlo študiju konfucijanskih klasikov, s pripravljanim kurzom pravilne izgovorjave kitajščine in pisanja kitajskih pismenk. V osnovi je imela univerza le dva kurza: študij konfucijanstva (*myōgyōdō* 明經道) in aritmetike (*sandō* 算道), v poznejših reformah pa so dodali še kurze kitajske književnosti (*monjōdō* 文章道), prava (*myōbōdō* 明法道) in zgodovine (*kidendō* 紀伝道). Inštitut za vedeževanje je vključeval kurze vedeževanja, koledarske astronomije, astrologije in merjenja časa, inštitut za medicino pa kurze medicine, akupunkturo, masaže, eksorcističnih urokov in vzgoje zelišč (Sugimoto in Swain 1989: 32–7).

V šestnajstem stoletju je Japonska prišla prvič v stik z evropsko znanostjo, ki pa se je v začetku širila le počasi, od sedemnajstega stoletja naprej pa je bil edini vir zanjo nizozemska trgovska postojanka v Nagasakiju. V tem času je potekal živahen proces deljenja področij vednosti med konfucijanskimi učenjaki; eni so vztrajali pri tradicionalnih oblikah vednosti, izhajajoč iz »hanovske« oziroma »kitajske šole« *kangaku* 漢学, drugi so pripadali skupnosti filologov, ki so želeli priti do alternativne vednosti z obratom proč od kitajskih konfucijanskih in budističnih klasikov k japonskim antičnim besedilom in so se poimenovali »domovinska šola« oziroma *kokugaku* 国学, tretja, zelo omejena skupina pa je z velikim zanimanjem srkala informacije o takratnem pospešenem razvoju predvsem tehnologije in medicine v Evropi s pomočjo stika z Nizozemci v Nagasakiju, kar jo je vse bolj odvrčalo od študija kitajskih in japonskih klasikov ter gnalo k proučevanju evropskih tehnoloških iznajdb in medicine. To skupnost učenjakov so poimenovali »nizozemska šola« ali *rangaku* 蘭学 (glej Culiberg 2015a; Culiberg 2016).<sup>2</sup>

Kljub omenjenim delitvam na področja vednosti pa pred osemnajstim stoletjem ne v Aziji ne v Evropi še ne moremo govoriti o moderni paradigmi disciplinarne strukture, ki ima danes monopol nad produkcijo vednosti. Vednost je do tistega časa v veliki meri ostajala enotno področje. »Univerzalni človek«, *homo universalis* oziroma polihistor ali polimat (πολυμαθής, *polymathēs*), vsesplošni izobraženec,

---

**2** Za podrobno razpravo o institucijah vednosti in znanosti na Japonskem glej *Science and Culture in Traditional Japan* (Sugimoto in Swain 1989), za analizo razvoja znanosti na Kitajskem pa obširno zbirko *Science and Civilization in China*, predvsem njen drugi zvezek *History of Scientific Thought* Josepha Needhama (Needham 1956).

*boya junzi* 博雅君子, je na področju vednosti ostajal ideal in, kakor piše Wallerstein (2006: 6), se je še »... Kantu zdelo popolnoma normalno, da predava o astronomiji, poeziji in metafiziki. Znanje je še vedno veljalo za enotno področje.«

## NOVA PARADIGMA VEDNOSTI: KAKO PROUČEVATI ČLOVEŠKE DRUŽBE?

V Evropi je do velikega metodološkega premika prišlo z nastopom t. i. novega veka. Skupaj z vzponom in razmahom kapitalistične svetovne-ekonomije<sup>3</sup> in z njo povezanega tehnološkega razvoja je na področju produkcije vednosti prišlo do nastopa nove paradigme. Ta paradigma je vzpostavila koncept znanosti, ki je monopol nad »resnico« iztrgala iz rok religijskih avtoritet na podlagi predpostavke, da se resnica ne razodeva v religioznih razodetjih, marveč lahko do nje pridemo le z racionalnimi postopki, kot so empirične raziskave in induktivna sklepanja. Žrtev nove scientistične paradigme pa niso bile samo verske »resnice«, temveč je prestiž začela izgubljati tudi nekoč »dekla teologije«, filozofija.

Osemnajsto stoletje je bilo v znamenju premikov paradigem, ki jih je vzpostavilo burno sedemnajsto stoletje. Francoski enciklopedisti so se lotili projekta ponovne evalvacije in prerazporejanja humanistike in znanosti, pri čemer so, kakor so ugotavljali sodobniki, nekatere pridobivale na ugledu, druge pa so ga izgubljale (Baumer 1977: 144). Terminologija je bila takrat v nenehnem prehajanju: »filozofija« in »znanost« sta pridobivali venomer nove pomene, vse bolj se je odmikala možnost projekta »univerzalne znanosti«, o kateri so sanjali številni, in čedalje bolj so se vzpostavljali zametki današnje disciplinarnosti.

V filozofiji, ki je takrat še obsegala naravno filozofijo in metafiziko, se je vse bolj poglobljala zarez med področjema, kjer je na eni strani na krilih Newtonovega neverjetnega uspeha matematične paradigme naravna filozofija cvetela, metafizika pa je bila v čedalje globlji

---

**3** Pojme svetovna-ekonomija, svetovni-imperij, svetovni-sistem (*world-economy, world-empire, world-system*), pisane z vezajem, povzeman po Wallersteinu (2006), ki jih v svojem delu *Uvod v analizo svetovnih sistemov* vpelje kot specifične koncepte: »Svetovni sistem brez vezaja pomeni, da je v zgodovini sveta obstajal le en svetovni-sistem. Svetovna ekonomija brez vezaja je koncept, ki ga uporablja večina ekonomistov, da bi opisovali trgovinska razmerja med državami, ne pa povezan sistem proizvodnje« (Wallerstein 2006: 137). Koncept svetovne-ekonomije, iz katerega je bil izpeljan tudi koncept svetovnega-sistema, je Wallerstein povzel po Braudelovem konceptu *économie-monde*.

krizi. Naravna filozofija si je tako prilajala status znanosti, metafizika pa je trpela hudo pomanjkanje legitimnosti. Metafizika je bila brez dvoma v globoki krizi, povečevanje filozofije, ki ga najdemo pri francoskih enciklopedistih, pa je filozofijo še vedno razumelo kot »znanost o človeku« in »znanost o naravi« (Baumer 1977: 147). Ko se »naravna filozofija« dokončno odcepi in postane naravoslovje, filozofiji ostane le še metafizika.

Z vzponom te nove paradigme tako filozofija ni več izpolnjevala kriterijev znanstvene metode, ki je obveljala za edino pravo pot do resnice. Enotno področje vednosti je do konca osemnajstega stoletja razpadlo na empirično znanost in spekulativno filozofijo, skratka na to, čemur danes rečemo naravoslovje in humanistika, kar sovпада tudi z rojstvom moderne univerze in njene disciplinarne strukture (Wallerstein 2006: 6–7).

Moderna univerza to delitev institucionalizira na »dve kulturi« in med njima vzpostavi permanentno pregrado. Znanstvena paradigma poudarja empirično raziskovanje in preverjanje hipotez, zato se humanistika v tem razmerju počuti manjvredno, saj ji znanost odreja možnost iskanja resnice. Kakor piše Wallerstein (2006: 8), so znanstveniki »[i]skanje lepega in dobrega [...] prepustili filozofom in večina med njimi se je kar strinjala s tako delitvijo dela. Delitev vednosti v dve kulturi je pripeljala do tega, da je med iskanjem resnice na eni strani ter dobrega in lepega na drugi zrasla visoka ovira.«

S tem ko se je znanost zavezala izključno iskanju »resnice« in se odrekla ukvarjanju z »dobrim« in »lepim«, je hkrati lahko izpostavila še eno domnevno značilnost nove paradigme, namreč da so znanstveniki za razliko od filozofov *objektivni* in vrednotno *neutralni* (Wallerstein 2006: 8). Nova znanstvena paradigma je naravo razumela kot knjigo, napisano v matematičnem jeziku, kjer celotnemu vesolju vladajo splošni zakoni, ki so v skladu z razumom. Razsvetljenstvo je postavilo ločnico med dvema oblikama individualne zavesti – vednostjo o dejstvih in sodbo o vrednotah. Znanost je tako postala »moralno nevtralna« in problem razsvetljenstva je bil najti neko drugo objektivno osnovo, na kateri bi lahko temeljile vrednostne sodbe (Goldmann 1973: 25–6).

V tej konstelaciji »dveh kultur« z novimi znanstvenimi disciplinami na eni strani in humanistiko na drugi se je odprlo ključno vprašanje, na katero stran sodi raziskovanje *družbene realnosti*. Ko se je namreč v poznem osemnajstem stoletju filozofija dokončno ločila od znanosti, ki je svoj epistemološki okvir gradila na paradigmi galilejske fizike, v veri, da je do resnice mogoče priti le prek sklepanj na podlagi indukcije, ki temelji na empiričnem opazovanju, je področje

humanistike dokončno obveljalo za »neznanstveno« špekulativno početje (Wallerstein 2006: 7). Na podlagi zahtev nove znanstvene paradigme se je tako oblikovalo področje disciplin, ki so jim rekli »družbene znanosti« (*social sciences*) oziroma družboslovje in ki je poskušalo človeške družbe proučevati tako, da bi zadostilo paradigmatičnim zahtevam moderne fizikalne znanosti.

Skratka, kakor je pokazal Wallerstein (2006: 9), so se družbene vede sprva hotele umestiti vmes med »čiste znanosti« in »humanistiko«, pri čemer niso razvile tretje poti vednosti, pač pa so se razdelile na tiste, ki so bile bližje »znanosti«, in one, ki so se nagibale k bolj »humanističnemu« pogledu. Najstarejša družbena veda je prav zgodovinarstvo in v skladu z omenjenimi spremembami znanstvene paradigme je tudi ta disciplina v devetnajstem stoletju doživela »znanstveno revolucijo«, ki jo je posebej Leopold von Ranke z novim pristopom k pisanju zgodovine, »kakor se je resnično zgodila«, v kateri torej zgodovinar ne sme biti prisoten. A zgodovinarstvo je kljub zasuku v »empirijo« ostalo epistemološko razcepljeno:

Novi zgodovinarji se kljub bolj »znanstvenemu« prijemu niso odločili za selitev med znanosti, ampak so raje ostali na humanistiki. To je bilo malce nenavadno glede na to, da so odklanjali filozofsko spekulativnost. Za povrh so bili empiriki, zato bi lahko pričakovali, da bodo naklonjeni naravoslovnim vedam. Toda bili so empiriki, ki so nasploh odklanjali velikopotezne generalizacije in sploh niso bili zainteresirani za formulacijo znanstvenih zakonitosti, še hipotez niso radi postavljali, vztrajali so, da je vsako »dogajanje« treba analizirati v okviru posamičnega zgodovinskega konteksta. Hkrati so zagovarjali stališče, da je človeško družbeno življenje zaradi obstoja svobodne volje (danes temu rečemo človeško delovanje, »human agency«) drugačno od fizičnih fenomenov, ki jih je raziskovala čista znanost; zato so se bolj videli v humanistiki. (Wallerstein 2006: 10)

Enako ideološki kakor nastanek te nove zgodovinske znanosti pa je bil njen objekt: *nacionalna država*, ki jo raziskujemo kolikor mogoče daleč nazaj v preteklost, na območju, ki ga pokriva v svojih sodobnih mejah. To je bilo seveda precej arbitrarno, je pa koristilo utrjevanju nacionalističnih občutij (Wallerstein 2006: 11). Hkrati je zgodovinarstvo s svojo novo metodologijo proučevanja arhivskih dokumentov in osredotočenosti na preteklo dogodke implicitno sporočalo, da nima dosti povedati o sodobnih razmerah svojih držav. Ker pa je bilo to za politične voditelje prav tako pomembno kakor ustvarjanje zgodovinskih mitov, so se izoblikovale nove družboslovne discipline, ki naj bi dajale informacije o sedanjosti: ekonomija, politologija in sociologija. Na vprašanje, zakaj so za raziskovanje sedanjosti potrebne tri discipline, medtem ko za raziskovanje preteklosti



zadostuje zgolj ena, Wallerstein (2006: 11) odgovarja, da je liberalna ideologija devetnajstega stoletja vztrajala pri tem, da modernost definira diferenciacija treh sfer: *trga, države* in *civilne družbe*. Verjeli so, da te tri sfere delujejo na podlagi različnih logik in jih je zato treba raziskovati na različne načine, prilagojene vsaki izmed treh sfer: trg z ekonomijo, državo s političnimi znanostmi in civilno družbo s sociologijo.

Te štiri discipline skupaj so raziskovale le majhen del sveta, peščico »modernih« nacionalnih držav Zahodne Evrope. »Preostali svet« je bil videti precej drugačen in zdelo se je neumestno, da bi ga raziskovali na enake načine, zato so nastale nove discipline: *antropologija* je raziskovala nemoderna ljudstva »brez zgodovine«, ki jih je ideološki horizont devetnajstega stoletja pojmoval kot »primitivna«. Toda poleg »moderne« Zahodne Evrope in »primitivnih« ljudstev so obstajale velike regije, ki so imele to, kar so v devetnajstem stoletju imenovali »visoka civilizacija«, na primer Kitajska, Indija, Perzija in arabski svet. Ker se ta območja po vojaški in tehnološki moči niso mogla meriti s panevropskim svetom, jih niso imeli za moderna, hkrati pa jih zaradi zgodovine, pisave, književnosti in drugih evropskih kriterijev civilizacije niso mogli imeti za »primitivna«. Tu so za razumevanje tujih »eksotičnih« književnosti in religij prav prišle filološke veščine in ljudje, ki so si jih pridobili, so se imeli za *orientaliste* – koncept, ki je koreninil v klasičnem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom, delitvi, ki je bila in je še vedno domača v evropski intelektualni tradiciji (Wallerstein 2006: 13–4).

Po drugi svetovni vojni, ko se je svet radikalno spremenil, je temu sledila tudi dotedanja konfiguracija družbenih ved. Po letu 1945 namreč delitev dela v družbenih vedah, po kateri so zgodovina, ekonomija, politične vede in sociologija proučevale Zahod, antropologija in orientalistika pa vse drugo, ni bila več uporabna za ameriške tvorce svetovne politike. Kakor poudarja Wallerstein (2006: 15–6), je Amerika bolj potrebovala učenjake »uporabnih« ved, ki bi znali pojasniti vzpon komunistične partije na Kitajskem namesto dešifriranja starih daoističnih besedil. Potrebovala je strokovnjake, ki bi znali interpretirati dinamiko afriških nacionalnih gibanj namesto pojasnjevanja sorodstvene strukture ljudstva Bantu. Skratka, ne etnografi ne orientalisti pri tem niso bili več »koristni«.

Rešitev je bila, da se ekonomisti, zgodovinarji, sociologi in politologi naučijo raziskovati, kaj se dogaja v teh delih sveta – to je bil začetek iznajdbe t. i. *območnih študijev* (*area studies*). Hkrati s tem je ekspanzija univerzitetnega sistema vse bolj spodbujala akademski »divji lov«, kakor temu pravi Wallerstein (2006: 17), saj je veljalo, da

je »izviren prispevek« k znanosti mogoče doseči znotraj ene discipline, z množenjem raziskovalcev pa je to postajalo čedalje težje. Zato so nastajale disciplinarne podvrste s temami, ki so prej sodile k drugim disciplinam, kar je vodilo k precejšnjemu prekrivanju in podiranju do tlej precej trdno postavljenih meja med disciplinami.

Iz strukturne logike sistema družboslovja, ki je vodila v neprestano drobljenje in množenje disciplin, se je porodila logična zahteva po odpravi negativnih učinkov tega procesa – zahteva po *interdisciplinarnosti*. Vendar pa bi lahko rekli, da interdisciplinarnost zdravi le simptome družboslovne bolezni, ne odpravlja pa njenih vzrokov; nevzdržnost disciplinarnega peskovnika namreč poskuša reševati z ohlapnim povezovanjem disciplin, namesto da bi jih epistemološko poenotila.

Analiza geneze disciplinarne strukture moderne univerze kot sedeža produkcije vednosti je ključna, če se hočemo soočiti z vprašanji *metode* in *predmeta* na področju proučevanja človeških družb na splošno in zunajevropskih družb posebej. Znanstvena paradigma, ki smo jo opisali, je družboslovje vzpostavila kot področje raziskav človeškega z metodami naravoslovnih znanosti, s čimer naj bi se ločila od humanistike. Toda ali je ta ločitev na tak način zares upravičena, teoretsko utemeljena in »resnična«, da ostaja kot trdno epistemološko izhodišče vseh sodobnih akademskih disciplin?

Ne gre dvomiti o konsenzu, da humanistika (in zgodovinopisje, ki ostaja ves čas nekje vmes) ni, kakor velja za fizikalno-kemijske vede, proučevanje zbirke človeku *zunanjih dejstev* oziroma *sveta, na katerega vpliva človekovo delovanje*. Nasprotno, pravi Goldmann (1969: 35), te vede proučujejo prav to delovanje, njegovo strukturo, težnje, ki ga poganjajo, in spremembe, ki jih doživlja. Številna področja humanistike svoje proučevanje reducirajo na področje, ki bi ga lahko povzeli kot človekovo *zavest*. Toda, kakor opozarja Goldmann (1969: 35), je zavest resda *realen*, vendar le *delen* vidik človekovega delovanja, zato se ne moremo omejiti le na proučevanje zavestnih fenomenov. Zavestne namere nosilcev zgodovine moramo povezati z *objektivnim* pomenom njihovega vedenja in dejanj.

Goldmann (1969: 35–41) meni, da v tem smislu pri proučevanju človeškega življenja proces znanstvenega spoznanja, ki je tudi samo *človeško, zgodovinsko* in *družbeno dejstvo*, implicira delno identifikacijo *subjekta* in *objekta* vednosti, kar vzpostavlja problem *objektivnosti* drugače kot v fiziki ali kemiji. Ker je človeško delovanje *celostna realnost*, je poskus, da bi ločili njene »materialne« in »duhovne« vidike, lahko kvečjemu le začasna abstrakcija. Družboslovje se je poskušalo izviti prav iz te zadrege znanstvene zahteve po objektivnosti, zato je na primer Durkheim v svojem kartezijanskem optimizmu svojo sociologijo

utemeljeval kot raziskovanje družbenih dejstev *kot stvari*, od zunaj, pri čemer je zanemaril vprašanja ideologije.<sup>4</sup>

A ko prepoznamo zavestne ali nezavedne učinke svoje ideologije oziroma vrednostnih sodb na znanstvene teorije, se takoj pojavi problem *kriterija resnice* in torej vprašanja, ali je humanistična vednost ujeta v relativizem. So vse ideologije enakovredne, vsaj kar se tiče iskanja resnice? Goldmann (1969: 50–1) trdi, da ne:

Gledano z vidika njihovega učinka na znanstveno misel, *različne perspektive in ideologije ne obstajajo na isti ravni*. Nekatere vrednostne sodbe dovoljujejo boljše razumevanje realnosti kot druge. Ko gre za vprašanje določitve, katera od dveh nasprotujočih si sociologij ima večjo znanstveno vrednost, je prvi korak vprašanje, katera od njiju *omogoča razumevanje druge kot družbenega in človeškega pojava, razkrije njeno infrastrukturo ter s pomočjo imanentnega kritičnega načela pojasni njene nekonsistentnosti in pomanjkljivosti*. (Goldmann 1969: 52)

Prav na tem mestu trčimo ob jedro problematike, ki bi jo lahko poimenovali vprašanje epistemološkega relativizma. Zdi se, da nam Goldmannov kriterij resničnosti ponudi univerzalni kriterij, s katerim lahko vsako vednostno paradigmo presodimo z vidika njene spoznavne moči, ki jo določa ta kriterij znanstvenosti spoznavnih paradigem. Na tem mestu torej velja največja previdnost pri prizadevanjih za iskanje »resnice«, torej interpretativnih shem pojasnjevanja realnosti človeških izkušenj. Na vsakem koraku proučevanja se moramo spraševati, ali je nemara »zahodna« epistemološka paradigma na tak način

---

4 Problem razmerja med subjektom in objektom vednosti v znanstvih o človeku je klasični topos družboslovne misli, ki pa večinoma ostaja ujet v poskus minimalizacije oziroma nevtralizacije subjekta v tej dualistični strukturi. V uvodu v zbornik o »moralni antropologiji« Didier Fassin (2012: 4–5) tako priznava, da v družbenih vedah popolna ločitev med subjektom in objektom proučevanja ni mogoča, in svari, da je pri morali kot objektu antropološkega proučevanja še posebej prisotna nevarnost spregleda vloge antropologa kot subjekta, saj je vse človeško delovanje utemeljeno na moralnih predpostavkah. Kljub temu pa projekt moralne antropologije zastavlja prav kot durkheimovski in weberjanski »znanstveni program«, ki ga predstavi kot deskriptivni in ne preskriptivni pristop, pri čemer poudarja, da moralna antropologija nima namena »moralizirati« (2012: 2–3). A kakor je poudaril Goldmann (1969: 36–41), problem objektivnosti pri Durkheimu in Webru ni zadovoljivo razrešen, kajti ne zadostuje, kakor je verjel Durkheim, da pri razmisleku o človeku preprosto apliciramo kartezijansko metodo, podvomimo o danih resnicah in se prepustimo le dejstvom, saj raziskovalec k dejstvom pristopi s kategorijami ter implicitnimi in nezavednimi predpostavkami, ki mu vnaprej preprečijo objektivno razumevanje. Vsa zgodovinska in sociološka misel je podvržena družbenim vplivom, ki se jih raziskovalec pogosto ne zaveda, zato po Goldmannovem mnenju (1969: 45) ne gre za vprašanje zatrtja teh vplivov, temveč jih je, nasprotno, treba eksplicirati in integrirati v znanstveno raziskovanje, zato je ključnega pomena sociološka analiza sociološkega raziskovanja oziroma teorija ideologije.

vpisana v sam referenčni sistem, ki strukturira naše dožemanje realnosti, da z vztrajanjem pri njem ponovno sistematično izključimo potencialne alternativne »nezahodne« epistemologije in si zapiramo pot k dekolonizaciji humanistične vednosti.

Odgovor na to vprašanje ni preprost, a ker je ključnega pomena za epistemološki preboj oziroma rez, ga moramo ves čas zastavljati. Skratka, če ključnega pomena za humanistično vednost ni nedosegljiv ideal naravoslovne objektivnosti, temveč zmožnost uvida v *subjektivne* oziroma *ideološke* elemente spoznavnih teorij, se to zdi kriterij, ki se ga lahko oprimemo. Zdi se, da se v nasprotnem primeru znajdemo v popolnem epistemološkem relativizmu, v katerem se vsakršna metodologija in končno epistemologija v celoti relativizira. To še ne pomeni, da drugačnim oblikam zavedanja in izkustva ne gre dajati veljave, gre le za to, da imajo vsaka svoja pravila, metode in učinke, zato je nesmiselno eno vrednotiti ali kritizirati z drugo.

S tem poskusom preseči epistemološki relativizem pa ne smemo stopiti v past epistemološkega univerzalizma, saj ga lahko v konstelaciji realnih medčloveških odnosov, ki temeljijo na razmerjih moči in dominacije, hitro zamenjamo z epistemološkim imperializmom, torej s strukturnim privilegijem akademske produkcije bogatega »globalnega severa«.

## KAKO PROUČEVATI DRUGE?

Iz disciplinarne konstelacije moderne univerze in njene delitve področij vednosti na humanistiko, družboslovje in naravoslovje lahko sklepamo, da je »neevropske družbe« v tem okviru mogoče raziskovati na področju *antropologije*, zamirajoče *orientalistike* ali interdisciplinarnega področja tako imenovanih *območnih študijev*, kot so *azijske študije* ali *afriške študije*.

Kakor rečeno, je v povojni svetovni ureditvi, ki jo je spremljala politična, ne pa nujno tudi idejna dekolonizacija, klasična orientalistika začela izgubljati legitimnost, saj se je teza o »zamrznjeni zgodovini« neevropskih oziroma nekrščanskih civilizacij in njihovi inherentno drugačni »modernosti«<sup>5</sup> umaknila novi povojni delitvi na »tri svetove«. »Tretji svet«, ki je sprva pomenil skupino neuvrščenih držav v hladnovojni delitvi na dva bloka, je pozneje postajal vse bolj

---

5 O vprašanju modernosti v kontekstu postkolonializma glej Bhabra (2007).

sinonimen z »globalnim jugom« ali »deželami v razvoju« (Tomlinson 2003: 313–4), a ključna sprememba pri prehodu v območne študije je bila v tem, da smo lahko zdaj tudi te, »revne« države proučevali s klasičnimi nomotetičnimi družboslovnimi vedami tako v ekonomski in politični sferi kakor tudi na področju civilne družbe.

Območni študiji so v metodološkem smislu torej brisali klasično mejo med Vzhodom in Zahodom oziroma med krščanskim in preostalim svetom. Toda ta metodološki izbris meje nas ne sme zaslepiti, da je hkrati prišlo do radikalnega epistemološkega premika v odnosu do te konceptualne ločnice. Nasprotno, ta ločnica med Vzhodom in Zahodom, ki je strukturirala teoretske predpostavke, literarna dela, družbene analize in politična prizadevanja, je ostala še kako zakoreninjena v akademski in neakademski sferi medkulturnega razumevanja, zato brez razmisleka o orientalizmu kot diskurzu vseskozi ostaja nevarnost, da perpetuiramo njegove učinke in nezavedno reproduciramo kategorijo »Orient« (Bhambra 2007: 18). Kritika orientalizma mora postati eno od epistemoloških izhodišč humanistične in družboslovne misli, pri čemer se moramo ves čas zavedati, da če je družboslovna teorija temeljila na predpostavki edinstvenosti evropske zgodovine, dvom v to predpostavko zamaje tudi položaj te teorije (Bhambra 2007: 11).

Območni študiji, ki so se oblikovali v kontekstu povojne ameriške politične vizije sveta, so bili v tem smislu popolno nasprotje pravkar omenjenih ciljev. Resda so se neevropskega sveta lotili s kategorialnim aparatom disciplin, ki so nastale kot discipline za proučevanje zahodnega sveta, in s tem na videz zabrisali mejo na ravni metodologije proučevanja, ne pa tudi na ravni *objekta* proučevanja. Nasprotno, ločnica med *subjektom*, povojnim ameriškim hegemonom in nosilcem zahodne modernosti, in *objektom*, radikalnim Drugim, se je kvečjemu poglobila. Namen oziroma cilj proučevanja nezahodnih družb v okviru območnih študijev namreč ni bil delfski *gnōthi seauton*, »spoznaj samega sebe«, temveč prej suntzujevski *know your enemy*, »spoznaj svojega sovražnika«. Ni naključje, da je bilo natančno tako naslov ameriškega propagandnega filma o Japonski iz leta 1945.<sup>6</sup> V njem narator, ki ameriško javnost seznanja z japonskimi običaji, verovanji in načinom življenja, večkrat ponovi vzorec, »če si Japonec, verjameš, da ...«, nato pa obrne perspektivo z besedami: »Toda če nisi Japonec, kakšna je potem prava Japonska, Japonska geografa, antropologa in zgodovinarja?«

---

6 *Know Your Enemy: Japan*. Režiser: Frank Capra. Producent: U.S. War Department. 1945.

V tem vzorcu je zajeta celotna problematika zahodne epistemološke paradigme: na eni strani imamo *objekt* proučevanja (Japonec, *ki verjame*), na drugi pa *subjekt* proučevanja (geograf, antropolog, zgodovinar, *ki ve*). V povojnem času se večinoma ni več govorilo o »sovražnikih«, a arogantnost paradigme je ostala in jo še danes odseva ustroj zahodne akademske sfere. Ločnica med Zahodom in drugimi se še danes odraža v velikem delu disciplinarne strukture moderne univerze. Tu se ponovno vračamo k temeljnemu epistemološkemu problemu univerzalne vednosti.

V odgovoru na članek Vytisa Siliusa (2020) o diverzifikaciji akademske filozofije se sinologinja Jana S. Rošker (2020: 306) posveti prav vprašanju »univerzalne vednosti«, saj je Siliusova teza o evrocentризmu akademske filozofije oblikovana okrog predpostavke, da je filozofija iskanje univerzalne vednosti, ki presega kulturne posebnosti. Jana S. Rošker (2020: 306) se strinja, da večina filozofov poskuša vzpostaviti nekakšne univerzalno veljavne uvide, vendar opozarja, da pri tem ne gre nujno za »univerzalne oblike vednosti«, saj se ne nanašajo na eno samo, vseobsegajočo univerzalno vednost, temveč na oblike in vrste vednosti, ki jih je mogoče graditi in ustvarjati znotraj določenih disciplin, metodologij ali paradigem, ki izhajajo iz različnih kulturnih ozadij. V tem smislu se je treba vprašati, ali z zagovarjanjem na videz »demokratske« ideje univerzalne filozofije ne reproduciramo istih starih vzorcev diskriminacije, ki so omogočili ali privedli do izključitve vseh nezahodnih oblik mišljenja iz »svetega kraljestva« filozofije (Rošker 2020: 307). Po njenem mnenju konceptov in kategorij ne moremo enostavno prestaviti iz enega sociokulturnega okolja v drugo, in ker se je kitajska filozofija razvila na podlagi drugačnih temeljnih ontoloških, epistemoloških in metafizičnih paradigem in ker v skladu s tem uporablja posebne kategorialne in konceptualne aparate, je ni mogoče v celoti razumeti skozi prizmo tradicionalnih zahodnih metodologij (Rošker 2015: 55–6; glej tudi Rošker v tej monografiji).

Vendar je problem v primeru filozofije specifičen, saj se v grobem vrti okrog vprašanja, ali Kitajska in druge zunajevropske družbe imajo *filozofijo*, torej ali lahko spoznavnim teorijam zunajevropskih družb dodelimo status filozofije in s tem de-univerzaliziramo epistemološke predpostavke filozofije o univerzalni vednosti. Pri drugih družboslovnih in humanističnih vedah se zdi izhodiščna problematika zastavljena drugače. Ne gre za vprašanje, ali imajo zunajevropske družbe, na primer, lingvistiko, temveč ali lahko z zahodno jezikovno vedo pojasnimo vse pojave v različnih jezikih; ne gre za to, ali imajo antropologijo, temveč ali lahko z vedo o človeku, ki je nastala v kolonialnem kontekstu,

ustrezno pojasnimo družbene pojave zunajevropskih družb in imajo te pojasnitve status univerzalne vednosti. Gre torej za to, ali je lingvist ali antropolog tisti, ki *ve*, kako, kaj in zakaj domorodec *verjame*. Ali lahko zunajevropski Drugi s svojo prekarno subjektivnostjo nasproti Zahodu kot *subjektu*, ki ustvarja tega Drugega, z njegovo »podjarmljeno vednostjo« razume lastne pogoje bivanja oziroma, rečeno z verjetno najprepoznavnejšimi besedami postkolonialnega projekta, *ali subalterni labko govori* (Spivak 1988: 283)?

## VEDA O »PRIMITIVNIH« DRUŽBAH

Antropologija je v svojem epistemološkem izhodišču nerazdružljivo zvezana z *orientalistično perspektivo*, ki vzpostavlja konceptualno ločnico med Zahodom in Vzhodom. To nista le geografska pojma, temveč odražata temeljno dualistično razmerje moderne dobe med aktivnim *subjektom* (opazovalec) in pasivnim *objektom* (opazovani). Razmerje med družbami ni simetrično, razlike med kulturami niso relativne, temveč so vpete v dualistično strukturo Zahoda in Vzhoda, Evrope in Neevrope, torej v razmerje dominacije in podrejenosti. Evropa oziroma širše »zahodni« svet ali »moderni« svet ima znanost, se pravi konceptualno orodje za razumevanje Neevrope, druga je le predmet znanstvenega motrenja. A prav ta »moderna« znanost, ki je s svojo znanstveno metodo vzpostavila ločnico med *naravo* in *človeško družbo*, je hkrati vzpostavila kriterij »modernosti«. Latour (1993: 10) to »modernost« opredeli z dvema vzporednima nizoma praks, namreč z ustvarjanjem »hibridov« narave in kulture, v katerih se prepletajo znanost, politika, tehnologija in podobno, ter s prakso »očiščevanja«, ki vzpostavlja popolnoma ločena ontološka področja: področje človeških bitij in področje vsega ostalega (Latour 1993: 10–1).

»Modernost« je ravno v tem, da ta procesa obravnavamo ločeno. Če na njiju, torej na proces »očiščevanja« in proces »hibridizacije«, pogledamo hkrati, prenehamo biti moderni in prihodnost se začne spreminjati, hkrati s tem pa se spremeni naša preteklost, saj spoznamo, da sta obe praksi vselej že prisotni v zgodovinskem obdobju, ki se končuje, zato tudi nismo nikoli bili moderni (Latour 1993: 11):

Končno, če nikoli nismo bili moderni – vsaj tako, kot kritika pripoveduje zgodbo –, bi se spremenila tudi zapletena razmerja, ki smo jih vzpostavljali z drugimi naravami-kulturami. Relativizem, prevlada, imperializem, napačna zavest, sinkretizem – vse težave, ki jih antropologi povzamejo z ohlapnim izrazom »velika delitev« (*Great*

*Divide*) – bi razlagali drugače, s čimer bi preobrazili komparativno antropologijo. (Latour 1993: 11–2)

Antropologija je bila vzpostavljena kot veda za proučevanje drugih, zunajevropskih družb, prav zato, ker je tako samoumevno obdelovala brezšivno tkanino »narave-kulture«, kot temu pravi Latour (1993: 7), ki je malo več in malo manj kot »kultura«, saj bo še tako racionalen etnograf v enotno monografijo združil mite, etnoznanosti, genealogije, politične oblike, tehnike, verstva, epe in rituale ljudi, ki jih proučuje. Korak k dekolonizaciji antropološke epistemologije, če sledimo Latourjevi tezi, ni v tem, da prepoznamo »modernost« drugih, temveč v tem, da se zavemo, da nikoli nismo bili moderni.

Zato dekolonizacija ostaja ključno epistemološko izhodišče akademske disciplinarne strukture. S padcem formalnih imperijev in pojavom območnih študijev se ni, kakor smo videli, v ničemer spremenila logika zahodnih univerz (Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu 2018: 5). Ideja dekolonizacije vsebuje številne definicije, interpretacije, cilje in strategije, Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu (2018: 2) pa njene temeljne politične in metodološke koordinate v grobem opredelijo okrog dveh referentov: najprej, gre za način mišljenja o svetu, ki kolonializem, imperij in rasizem jemlje za svoje empirične in diskurzivne predmete proučevanja; te pojave ponovno umesti v razmislek kot ključne oblikovalne sile sodobnega sveta, v kontekstu, kjer je bila njihova vloga sistematično zabrisana. Drugič, dekolonizacija naj bi ponudila alternativne načine razmišljanja o svetu in alternativne oblike političnih praks, pri čemer pa, poudarjajo uredniki zbornika o dekolonizaciji univerze (Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu 2018: 2), v teh grobih obrisih dekolonizacija ostaja sporen izraz, ki ga zaznamuje heterogenost stališč, pristopov, političnih projektov in normativnih vprašanj. Ta raznoličnost perspektiv ne bi smela biti presenetljiva glede na različna zgodovinska in politična mesta dekolonizacije, ki zajemajo geografsko ves svet in časovno petsto let njegove zgodovine.

Če se vrnemo h Goldmannovemu kriteriju resničnosti, mora torej antropolog razumeti in ovrednotiti *vsako* stališče, tako svoje kot tistih, ki jih proučuje, zato ga mora prepoznati v navezavi na obstoječo družbeno infrastrukturo. Pri tem je ključno, da je zmožen v družbeni infrastrukturi prepoznati kolonialne učinke, nesimetričnost odnosov, mehanizme moči in izkoriščanja, da je zmožen svoja stališča in stališča drugih analizirati v kontekstu razrednega boja, odnosov med spoloma, rasizma, kolonializma in drugega. Zato antropologija ne more ostati »zahodna« znanost, ki proučuje preostali svet.



Vsaj od šestdesetih let naprej očitki antropologiji glede nje-  
ne vloge pri kolonialni in imperialistični dominaciji niso redki, a po  
mnenju Faye Harrison (1997: 1) kljub poskusom revizij in reform  
antropologija ostaja prevladujoče zahodni intelektualni in ideološki  
projekt, ki je vpet v obstoječa razmerja moči. Zato po njenem mne-  
nju sodobni svetovni sistem ostaja neokolonialen v svoji strukturi  
in dinamiki, in dokler antropologi antropološkega raziskovanja ne  
prepoznajo kot zgodovinsko specifične vsote diskurzov, ki jih Zahod  
uporablja pri razumevanju delovanja kapitalističnega svetovnega-sis-  
tema, je njihovo delo še kako dovzetno za sodelovanje pri neokolo-  
nialni dominaciji (Harrison 1997: 1). Pri tem je eden ključnih pro-  
blemov poudarek na »kulturnih razlikah«, saj odvrča pozornost  
od razlik, ki jih strukturirajo politični in ekonomski procesi, ki so  
vzpostavili prevladujoči vzorec svetovnega razvoja. Razrednih, spol-  
nih, rasnih ali etničnih razlik ne moremo reducirati na »kulturno ra-  
znoličnost«, še posebej če gre za dimno zaveso, za katero se skrivajo  
razmerja moči (Harrison 1997: 4).

Za modernizem v kontekstu družbenih ved je torej značilen  
pozitivistični model znanosti; ta v antropologiji legitimira avtoriteto  
zunanjega/zahodnega raziskovalca, ki proučuje nezahodne kulture.  
Gre za model, v katerem raziskovanje poteka zunaj območja vrednot  
in politike v pogojih nevtralne objektivnosti (Harrison 1997: 4–5).  
Zato se moramo otresti konceptov, ki so bili ustvarjeni za proučevanje  
eksotificiranega Drugega, opraviti moramo tako z reifikacijo *Drugega*  
(Harrison 1997: 9) kakor tudi s pozitivističnim modelom oziroma z  
lastno modernostjo.

Da bi se lahko soočili s kolonialno podstatjo antropologije, si  
moramo ogledati njene historične premene in prizadevanja. Če so bili  
povojni območni študiji v prvi vrsti namenjeni »razumevanju« Druge-  
ga, antropologija ni bila nujno vselej tako arogantna in se je proučevanja  
tujih, drugačnih »kultur« pogosto najprej lotevala predvsem iz želje po  
razumevanju samega sebe. Bojan Baskar (1994: 244) v spremni študiji  
k prevodu Radcliffe-Brownovih spisov navaja anekdoto, ki pripoveduje,  
kako je Radcliffe-Brown med študijem na Cambridgeu obiskoval svojega  
sosedo, znanega anarho-komunističnega filozofa, kneza Petra Kropotki-  
na, in z njim razpravljal o boleznih sodobne Anglije. Kropotkin naj bi  
mlademu reformatorju dokazoval, da je treba družbo najprej proučevati  
in razumeti, šele nato jo lahko spreminjamo. A da bi lahko razumeli tako  
kompleksno družbo, kakršna je viktorijanska Anglija, je treba najprej za-  
četi s sistematičnim proučevanjem oddaljene »primitivne« skupnosti.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown navadno v duetu z Bro-  
nislawom Malinowskim velja za utemeljitelja britanske socialne

antropologije. Leta 1922 namreč izideta njuni monografiji, Radcliffe-Brownovi *Andamanski otočani* (*The Andaman Islanders*) in *Argonavti zahodnega Pacifika* (*The Argonauts of the Western Pacific*) Malinowskega, ki temeljita tako na novih etnografskih postopkih »udeležbe z opazovanjem« kakor tudi na teoretskih pristopih durkheimovske sociologije.

Radcliffe-Brownova vloga pri konstituiranju antropologije kot moderne družboslovne znanosti je ključnega pomena. V skladu z ideološkimi predpostavkami družboslovne paradigme, ki smo jo opisali zgoraj, je Radcliffe-Brown antropologijo razumel kot empirično induktivno naravoslovno znanost.<sup>7</sup> Z epistemološko vzpostavitevijo problemskega področja socialne antropologije je poskušal konceptualizirati tudi mejo med to vedo in etnologijo, pri čemer je prvo razumel kot primerjalno sociološko znanost, ki išče splošne zakonitosti družbenega življenja, medtem ko je bila etnologija zanj historična veda, ki poskuša s pomočjo nepreverljivih domnev rekonstruirati preteklost primitivnih ljudstev. Skratka, prvo je imel za nomotetično, drugo pa za idiografsko vedo; prva naj bi sodila v družboslovje, druga pa v humanistiko (Baskar 1994: 247–8).

Njegov ključni prispevek je teorija *družbene strukture*, ki jo poskuša opredeliti ločeno od drugih antropoloških usmeritev, na primer od Boasove kulturne antropologije ali od funkcionalizma, kakršnega je prakticiral Malinowski. Njegova teorija je zgrajena na treh temeljnih konceptih: *procesu*, *strukturi* in *funkciji*. Prava realnost, s katero se ukvarja socialni antropolog, je zanj *proces*, ne entiteta, skratka, družbeni proces, ne pa »družba« ali »kultura« (Baskar 1994: 257–8). Družbena struktura osebe razvršča v razmerja, ki jih določijo in regulirajo institucije, torej vzpostavljeni vedenjski vzorci, ki uravnavajo določen vidik družbenega življenja.

Ključno pri tem je, da Radcliffe-Brown vzpostavi konceptualni aparat, ki se lahko izogne nesrečnemu konceptu »kulture« v antropologiji. Razlika med konceptoma *družbe* in *kulture* ni le razlika v definiciji, pač pa po mnenju Radcliffe-Browna (1994: 211) »v resnici vodi k različnima vrstama preučevanja, med katerima je pri formulaciji problemov soglasje komaj mogoče«. Navedimo odstavek, ki izraža njegov *credo* glede socialne antropologije, kakor ga formulira v spisu *O družbeni strukturi*:

---

7 »Socialno antropologijo pojmem kot teoretično naravoslovno znanost o človeški družbi, tj. raziskovanje družbenih pojavov z metodami, ki so bistveno podobne tistim, ki jih uporabljajo fizikalne in biološke znanosti. Če kdo želi, sem pripravljen ta predmet imenovati 'primerjalna sociologija'.« (Radcliffe-Brown 1994: 211)

Oglejmo si, kakšna so konkretna dejstva, ki zanimajo socialnega antropologa. Če se na primer lotimo preučevanja prvobitnih prebivalcev v kakšnem predelu Avstralije, naletimo na neko število posameznikov v določenem naravnem okolju. Lahko opazujemo vedenjska dejanja teh posameznikov, seveda skupaj z govornimi dejanji, in materialne proizvode preteklih dejanj. Ne opazujemo »kulture«, saj ta beseda ne označuje kakšne konkretne realnosti, pač pa neko abstrakcijo, in to – kot besedo uporabljamo po navadi – neko ohlapno abstrakcijo. Toda neposredno opazovanje nam razkrije, da te osebe povezuje kompleksna mreža družbenih razmerij. Za označitev te mreže dejansko obstoječih razmerij uporabljam izraz »družbena struktura«. To je tisto, v čemer vidim svoj predmet preučevanja, če ne delam kot etnolog ali psiholog, pač pa kot socialni antropolog. (Radcliffe-Brown 1994: 212)

Radcliffe-Brownova (1994: 214) zastavitev kot konkretno stvarnost, ki nas zanima pri proučevanju družbene strukture, razume sklop dejansko obstoječih razmerij, ki v danem časovnem trenutku povezujejo določene ljudi. To nam omogoča, da se otresemo pojma »kulture«, ki bi obstajala zunaj družbe ali pred njo, in ga nadomestimo s konceptom družbene strukture, ki je dinamičen proces v času, s čimer je Radcliffe-Brown v svoj strukturalizem vpeljal diahronijo.

Izoliranih skupnosti, če so kdaj obstajale, danes ni več. Mreža družbenih razmerij se širi in prepleta po vsem svetu, ne da bi bila kje v celoti pretrgana. Zato pojem »kulture« ali »družbe«, ki predpostavlja ločljive, nepovezane entitete in družbe razume kot v sebi zamejene organizme, onemogoča ustrezno analizo teh družbenih razmerij: »Je Britanski imperij družba ali zbirka družb? Je kitajska vas družba, ali pa je le delček Kitajske republike?« (Radcliffe-Brown 1994: 215).

Če je torej Radcliffe-Brown kot *predmet* socialne antropologije opredelil proučevanje in primerjanje človeških družb, pri čemer je tista entiteta, ki naj bi jo proučevali, *katerakoli lokacija ustrezne velikosti*, na kateri proučujemo *strukturni sistem* oziroma mrežo razmerij, ki povezujejo prebivalce med seboj in z ljudmi drugih območij, pa je kot temeljno *metodo* raziskovanja teh strukturnih sistemov določil sistematično primerjanje različnih tipov strukturnih sistemov ter ugotavljanje njihovih variacij in različnosti na podlagi terenskega raziskovanja (Radcliffe-Brown 1994: 216–7).

Končni rezultat naj bi bil klasifikacija tipov strukturnih sistemov, s čimer bi dosegli nekakšno primerjalno morfologijo družb, ki jo tvori opredeljevanje, primerjanje in klasificiranje različnih strukturnih sistemov, hkrati pa se je po njegovem mnenju treba lotiti tudi tipa

raziskav, ki jih opredeli kot »fiziološko proučevanje« in ki poskušajo pojasniti, kako se strukturni sistemi obdržijo, kateri so mehanizmi, ki vzdržujejo mrežo družbenih razmerij, in kako delujejo (Radcliffe-Brown 1994: 218).

Pri tem se je Radcliffe-Brown distanciral od funkcionalizma, kakor ga je zastavil Malinowski, za katerega univerzalna človeška podstat, ki izhaja iz bioloških potreb, ustvarja družbene institucije, ki te potrebe zadovoljujejo. Potrebe so univerzalne, institucionalne rešitve pa so partikularne, zato imamo opraviti z raznoličnostjo kultur. Malinowski svojo funkcionalno analizo kulture izpeljuje iz koncepta »živiljenjske sekvence«, to je iz odnosa med nagonom, njegovo fiziološko izpolnitvijo in stanjem organske zadovoljitve (Malinowski 1995: 121). Na podlagi te opredelitve človekove narave je oblikoval seznam *temeljnih potreb in kulturnih odzivov* na te potrebe, ki oblikujejo sistem družbenih institucij.<sup>8</sup> Radcliffe-Brown prav tako pripisuje velik pomen institucijam kot standardiziranim načinom vedenja, s pomočjo katerih družbena struktura oziroma mreža družbenih razmerij ohranja svoj obstoj in kontinuiteto (Radcliffe-Brown 1994: 223), a jih razume drugače kakor Malinowski. V zvezi s *funkcijo* institucij tako pravi:

V skladu s tem, kako ponavadi uporabljam to besedo, sledeč Durkheimu in drugim, bi družbeno funkcijo družbeno standardizirane oblike dejavnosti ali načina mišljenja definiral kot razmerje te značilnosti do družbene strukture, katere obstoj in kontinuiteto pomaga ohranjati. ... Prav v tem smislu me zanimajo take stvari, kot so družbena funkcija kaznovanja za zločin ali družbena funkcija totemskega obreda avstralskih plemen ali pogrebnih obredov prebivalcev Andamanskih otokov. Toda to ni tisto, kar profesor Malinowski ali profesor Lowie mislita s funkcionalno antropologijo. (Radcliffe-Brown 1994: 223)

Tretji segment proučevanja družbenih struktur, poleg »morfološkega« in »fiziološkega«, je raziskovanje procesov, v katerih se družbene strukture spreminjajo, in načinov, kako nastajajo nove oblike struktur. Tu Radcliffe-Brown ponovno pokaže na neustrezno razumevanje teh sprememb kot »kulturnih stikov«, saj pri takih stikih ne gre za stike nekakšnih »kultur«, pač pa za interakcijo posameznikov in skupin v uveljavljeni družbeni strukturi, ki se s stiki tudi sama spreminja (Radcliffe-Brown 1994: 224–5).

---

**8** Malinowski seveda ne predlaga preproste sheme, kjer bi vsaka posamezna institucija zadovoljevala točno določeno potrebo. Opozarja, da »nobene institucije ni mogoče funkcionalno povezati z eno samo temeljno potrebo in praviloma tudi z enostavno kulturno potrebo ne« (Malinowski 1995: 101).

Za razliko od ameriške kulturne antropologije, ki je Radcliffe-Browna obravnavala skoraj z zaničevanjem, je imel v očeh francoske strukturalne antropologije, predvsem pri njenem zvezdniku Lévi-Straussu, precej bolj pozitivno vlogo. Utemeljitelj strukturalizma v antropologiji, Claude Lévi-Strauss, se je po mnenju Rastka Močnika (2009: 110) v zgodovino antropologije vpisal predvsem z dvema prispevkoma: z *aliansno teorijo* in s *konceptijo kulture*, po kateri kultura nastaja iz »nezavedne dejavnosti duha«, ki proizvaja forme, oblike, za katere se na zadostni ravni abstrakcije pokaže, da so pri raznih kulturah iste in torej vsemu človeštvu skupne:

Teoretski in splošni kulturni pomen Lévi-Straussovega dela si najlaže pojasnimo, če premislimo tisto, kar je skupno obema njegovima antropološkima doneskoma, teoriji sorodstva in teoriji kulture. Če poskusimo to skupno jedro izraziti z enim samim suhim obrazcem, lahko rečemo takole: po Lévi-Straussu je za človeštvo specifična simbolna dejavnost, ki vzpostavlja *kulturo* v opoziciji z *naturō*; ta simbolna dejavnost, s katero človeške skupine uravnavajo tako razmerja do naravnega okolja kakor družbena razmerja, se po Lévi-Straussu dogaja skoz univerzalne, vsem skupinam skupne obrazce in postopke, do katerih je mogoče priti, če hkrati analiziramo čim različnejše kulturne tvorbe, pripadajoče čim različnejšim človeškim skupinam. (Močnik 2009: 110)

Nujnost komparativne metode, ki jo poudarjata Radcliffe-Brown in Lévi-Strauss, nujnost študija drugih »kultur« oziroma strukturnih sistemov ni le v relativizaciji teh sistemov, temveč v iskanju univerzalnih procesov in struktur. Skratka, epistemološki premik, ki vzpostavlja možnost družboslovja, je premik od biologističnega umevanja institucij, kot je družina, k umevanju, ki družbeno dejstvo razume kot *simbolno dejstvo* (Močnik 2009: 113).

Lévi-Strauss pri tem obrne hierarhijo razmerij, kakor si jo je zamislil Radcliffe-Brown, saj predpostavlja, da so odnosi, ki jih ima Radcliffe-Brown za »odnose prvega reda«, dejansko v funkciji in odvisni od tistih odnosov, ki so zanj drugotni in izpeljani. Na primer, za Lévi-Straussa je prvinska narava človeškega sorodstva ta, da kot eksistenčni pogoj zagotavlja vzpostavitev odnosov med skupinami, ki jim Radcliffe-Brown pravi »elementarne družine«, a za Lévi-Straussa zares elementarne niso družine, osamljeni člani, temveč razmerja med temi člani (Močnik 2009: 115).

Močnik razliko med ameriško kulturno antropologijo in britansko socialno antropologijo izpeljuje iz Durkheimove zagate oziroma začaranega kroga med pomenskimi (semantičnimi) in čustvenimi (afektivnimi) prvinami družbenega življenja, ki jih Durkheim izpeljuje

iz institucionalne mreže »družbenih dejstev«, pri čemer naj bi bila posameznikova čustva, misli, naravnosti in tako naprej učinek družbene strukture na kraju, ki ga imata v njej posameznik ali posameznica (Močnik 2009: 144).

Skratka, kulturna antropologija naj bi proučevala, kako družba »misli, čuti, vrednoti«, socialna antropologija pa, kako »funkcionira«. Po Močniku (2009: 145) naj bi se Lévi-Strauss umeščal na sredi- no, na »ničto točko« spora med omenjenima antropologijama:

Strukturalni funkcionalizem Radcliffe-Browna gleda na posamično družbo »od zunaj« skoz optiko univerzalnih znanstvenih konceptov; in kulturna antropologija si prizadeva dognati, kako gleda na družbo in svet domačin »od znotraj« s pomočjo lokalnih domačinskih pojmov: s stališča Lévi-Strausove teorije pa je ta razlika nepertinentna, saj je po njem proizvodna logika domačinskih kategorij univerzalna, proizvodnja znanstvenih konceptov pa je le enostranska radikalizacija nekaterih izmed možnosti te iste univerzalne logike. Lévi-Strausova antropologija se umešča med domačinsko misel, ki rokuje s »podobami«, in eksaktno znanostjo, ki deluje s »koncepti« – na raven *povezave med podobo in konceptom*, to pa je – po Saussurovi definiciji – raven *znaka*. (Močnik 2009: 145–6)

#### ZAGATE EVOLUCIONIZMA IN KULTURNEGA RELATIVIZMA

Lévi-Strausova *metoda* je strukturalna metoda, ki se zgleduje po lingvistiki, kakor jo je zastavil Ferdinand de Saussure. Analogijo med lingvistiko in etnologijo je postavil tudi Franz Boas, utemeljitelj ameriške kulturne antropologije, ki pa ga je pripeljala v doktrino *kulturnega relativizma*. Če je vsaka kultura sistem, lahko »iste« institucije v različnih kulturah opravljajo različne vloge; drugače rečeno, poteze, ki so si v različnih kulturah podobne, si niso nujno tudi zares »podobne« (Močnik 2009: 146). Skratka, kulturne poteze, ki so sistemsko določene, lahko razumemo šele z analizo, ki jih umesti v okvir sistema vsake posamične kulture, saj so same po sebi tako arbitrarne, kakor je arbitraren jezikovni znak. Na podlagi tega je Boas zavrnil hipotezo o enotni evoluciji družb in v nasprotju z evolucionizmom poudarjal problematiko razvoja znotraj posamičnih kultur (Močnik 2009: 146–7).

Boas je v celoti zavračal evolucionizem, za Radcliffe-Browna pa je družbena evolucija pomenila proces nastajanja novih strukturalnih oblik in jo je razumel kot organsko evolucijo, torej kot proces, v katerem so iz majhnega števila oblik družbene strukture v zgodovini nastale številne različne oblike (diverzifikacija) in v katerem so iz

preprostejših oblik nastajale kompleksnejše oblike oziroma so jih nadomeščale (Radcliffe-Brown 1994: 226). Svojo idejo evolucije je poskušal ločiti od drugega koncepta, ki je bil močno zasidran v antropologiji, namreč od teorije *napredka*. Tako poudarja, da, na primer, za evolucionista zmotno pojmujejo Lewisa Morgana, četudi je zavračal teorijo organske evolucije in je namesto tega verjel v napredek, ki si ga je zamišljal kot »nenehno materialno in moralno izpopolnjevanje človeštva od neizoblikovanih kamnitih pripomočkov in seksualne promiskuitete do parnih strojev in monogamnega zakona v Rochesterju v državi New York« (Radcliffe-Brown 1994: 226).

Lévi-Strauss je v knjižici *Rasa in zgodovina*, ki je izšla leta 1952 v seriji pamfletov na pobudo UNESCO v boju proti rasizmu, poudarjal, da so ljudje vselej iskali pojasnitve za raznoličnost kultur, saj so v raznoličnosti le redkokdaj videli povsem naraven pojav, ki izvira iz neposrednih ali posrednih odnosov med družbami, temveč so v tem raje videli nekaj pošastnega ali sramotnega (Lévi-Strauss 1994: 15). Po drugi strani pa so se veliki filozofski in verski sistemi človeštva poskušali upirati tej zmoti o »divjakih« oziroma »barbarih«, toda, kakor pravi Lévi-Strauss (1994: 17), preprosto razглаšanje enakosti med vsemi ljudmi na deklarativni ravni je za duh razočaranje, saj ne pojasni dejanske, vsakomur vidne raznoličnosti.

Odgovor na to je bila ideja razvoja oziroma, kakor pravi Lévi-Strauss (1994: 17), *lažni evolucionizem*, ki je predpostavljal enotno človeštvo, razlike pa pojasnjeval z večjo ali manjšo stopnjo »razvitosti«. To je bil recept za odpravo raznoličnosti kultur, pri čemer se lahko pretvarjamo, da jo priznavamo; če namreč razlike med kulturami obravnavamo kot *stadije* ali *etape* v enotnem razvoju, ki se začne na eni in isti točki in torej vodi k istemu cilju, postane raznoličnost le navidezna.

Lévi-Strauss (2013a: 117) se v zavrnitvi lažnega evolucionizma obrne k interpretaciji, ki jo je zagovarjala Boasova kulturna antropologija, namreč h *kulturnemu relativizmu*. Po njegovem ni pomembno vprašanje izvirov posameznih kulturnih in civilizacijskih dosežkov, saj so sami po sebi manj pomembni kakor način, kako jih posamezne kulture med sabo združujejo, privzemajo ali zavračajo. Izvirnost kultur je po njegovem v njihovem posebnem načinu reševanja problemov, saj vse poznajo jezik, tehnologijo, umetnost, pozitivno vedenje, verska prepričanja ter družbene in politične organizacije, vendar je lahko njihova mešanica v vsaki kulturi drugačna.

Tako Lévi-Strauss (2013b: 109–10) navaja Luísa Fróisa in Basila Halla Chamberlaina, ki sta v dveh različnih obdobjih »odkrila« Japonsko in popisovala vse posebnosti, ki so na Japonskem »obratne« kakor na Zahodu, vse do takih podrobnosti, da naj bi japonske šivilje

vdevale nit v šivanke tako, da so pritisnile oko šivanke na sukanec, namesto da bi sukanec potisnile v uho. Pri tem ugotavlja, da se najbrž ne Fróis ne Chamberlain nista zavedala, da svoja opažanja o Japonski podajata na enak način kakor Herodot v petem stoletju pr. n. št., ko je opisoval Egipt. A ključno pri tem je, meni Lévi-Strauss, da pri teh avtorjih ne gre le za opis razlik, temveč da so vse te primerjave organizirane kot *paralelne konstrukcije*, skratka, da zanje nasprotja pomenijo *inverzije*. Njihov cilj popisovanja »eksotičnih institucij« je bil namreč seči onkraj nerazumevanja s pomočjo osvetlitve odnosov *simetrije*:

Ko se popotnik prepriča, da so prakse, ki so v popolnem nasprotju z njegovimi in bi bil že zaradi tega v skušnjavi, da jih prezira in z gnušom zavrne, v resnici enake njegovim, če nanje pogleda v obratni smeri, mu to omogoči, da te nenavadne prakse udomači in si jih približa. (Lévi-Strauss 2013b: 110)

Lévi-Strauss (2013a: 119) se je zavedal omejitve pojasnitve, ki predpostavlja, da je vsaka kultura nezmožna kakršnekoli vrednostne sodbe o drugi kulturi, ker ne more ubežati sama sebi in tako njena perspektiva ostaja ujetnica relativizma. Ugotavlja namreč, da zgodovinska evidenca zadnjega stoletja kaže, da so vendarle tako rekoč vse družbe prepoznale uspešnost »zahodnega« modela in ga, v taki ali drugačni meri, prevzele oziroma posnemale, in sicer na ravni tehnologije, načina življenja, oblačil in celo zabave.

Ob tem ko naj bi v drugi polovici dvajsetega stoletja od prebivalstva širne Azije do »plemen«, izgubljenih v južnoameriških ali melanezijskih džunglah, vse družbe prepoznavale superiornost zahodne civilizacije in prevzemale njen način življenja, Lévi-Strauss celo na lastni izkušnji reflektira antropološko zadrego, ko iz teh družb prihajajo očitki antropologom, da zahrbtno podaljšujejo kolonialno prevlado, saj aktivno prispevajo k nadaljevanju zastarelih praks, ki so ovira razvoja, s tem ko jim posvečajo ekskluzivno pozornost. Navaja namreč osebno anekdoto s svoje poti po Južni Koreji v družbi kolegov in študentov, pri čemer mu je prišlo na uho, da se študenti iz njega norčujejo: »Ta Lévi-Strauss«, naj bi se pogovarjali med sabo, »njega zanimajo samo stvari, ki jih več ni.« Lévi-Strauss tako ugotavlja, da dogmo *kulturnega relativizma* pod vprašaj postavljajo prav tisti ljudje, za katere moralno korist se jo je antropologom zdelo nujno razglasiti (Lévi-Strauss 2013a: 119–20).

V predavanju *Konec kulturne prevlade Zaboda*, prvem od treh predavanj, ki jih je imel leta 1986 v Tokiu na povabilo Fundacije Ishizaka in so zbrana v knjižici z naslovom *Antropologija se sooča s problemi modernega sveta*, takole povzema svoje videnje antropologije v sedanjem času:



Sredstva, ki so na voljo antropologiji, so hkrati bolj zunanja in bolj notranja (lahko bi tudi rekli, hkrati bolj groba in bolj prefinjena) kakor tista njenih predhodnic, filologije in zgodovine. Da bi prodrli v družbe, ki niso lahko dostopne, se mora antropolog postaviti zunaj njih, podobno kakor počnejo fizična antropologija, predzgodovina in tehnologija. Toda na podlagi antropologove identifikacije s skupino, katere obstoj deli z njo, in s pomembnostjo, ki jo bo pripisal – zaradi pomanjkanja drugih informacijskih sredstev – najmanjšim odtokom mentalnega življenja domorodcev, se hkrati postavi znotraj družbe. Antropologija, ki vselej ali ne dosega tradicionalnega humanizma ali pa gre v primerjavi z njim predaleč, pogumno sega onkraj njegovih meja v vse smeri. Njeno področje zajema celoto poseljene zemlje, medtem ko njene metode združujejo postopke, ki izvirajo iz vseh disciplin humanistike in družboslovja. (Lévi-Strauss 2013a: 35)

## ANTROPOLOGIJA, OBMOČNI ŠTUDIJI IN DEKOLONIZACIJA VEDNOSTI

Antropologija, kakor smo jo opisali, je imela ambicijo postati univerzalna družboslovna znanost, a se je z izginjanjem t. i. »primitivnih« družb v drugi polovici dvajsetega stoletja počasi razkrajala njen *predmet* proučevanja, kar je v antropologiji pripeljalo tudi do krize *metode*. Hkrati s to krizo antropologije se pojavijo *območni študiji*, ki pa, kakor smo videli, za razliko od antropologije na eni strani na nezahodni svet aplicirajo klasične družboslovne discipline, razvite za potrebe raziskovanja zahodnega sveta, na drugi strani pa jim v celoti umanjata antropološka refleksija univerzalnosti družbenih struktur in primerjalni pristop. V razmerju do Drugega vzpostavijo še večji prepad, saj njihov primarni cilj ni razumevanje človeških družb, temveč razumevanje Drugega.

Lahko sinkretizem antropologije in območnih študijev ponudi paradigmo, v katere epistemološko izhodišče bi bila umeščena ideja dekolonizacije? Mislim, da je vredno poskusiti. Ko se je na ljubljanski Filozofski fakulteti odprl program *azijskih študij*, se je novim generacijam študentov, ki jih je iz tega ali onega razloga zanimala Vzhodna Azija, privzgojeni samoumevni in samozavestni evropocentrični zamažal ob srečanju s Saidovim *Orientalizmom*. Ne glede na številne kritike Saidovih radikalnih tez v tem kontroverznem delu, med katerimi so številne še kako upravičene,<sup>9</sup> mnoge pa le odraz jeze, da se je s spre-

9 Aijaz Ahmad (2007: 56–7) piše: »Ob širših teoretskih in političnih premikih je določena transhistoričnost, ki je trdila, da je Evropa vzpostavila lastno identiteto

membo orientalistične paradigme zamajal njihov privilegirani položaj »zahodnega strokovnjaka za orient«, <sup>10</sup> je Saidova intervencija na akademsko področje prinesla eksplozijo, ki je zatresla temelje udobne zahodne disciplinarne vednosti.

S tem je prišlo do pomembnega odmika od klasične paradigme povojnih območnih študijev, katerih proizvod je samozavestni »zahodni strokovnjak« za »azijska vprašanja«. A s svojo *ad hoc* metodo *interdisciplinarnosti* ostane teoretsko nedorečen njihov predmet, ki se nasloni na kulturalistične predpostavke, ki jih je kritiziral že Radcliffe-Brown. Postkolonialne študije pa so na drugi strani poskušale razkriti razmerja dominacije in pokazati na procese, ki so konstruirali podobo *Drugega* skozi ta razmerja moči. <sup>11</sup> Toda zdi se, da se je v diskurzu kritike orientalizma ves čas ohranjala razmejitev na »Vzhod« in »Zahod«. Predsodke o Vzhodu so načeloma poskušali ovreči s tem, da so ga na novo interpretirali, pri čemer se je bilo treba odreči ideji o univerzalnosti, ki je bila zdaj prepoznana kot »zahodna univerzalnost«, torej kot zahodni pogled, z enako relativno pozicijo kot vsi ostali, skratka, ponovno se je bilo treba zateči v kulturni relativizem. Zato moramo paziti, kakor pravi Jeffs (2007: 478), da postkolonialnost ne postane neka nova »determinacija« ali »zadnja instanca«, ki bi (kakor nekoč ekonomska raven v vulgarnem marksizmu) dokončno, enopomensko in vseobsegajoče *določila* in *totalizirala* družbeno bit in iz nje izhajajočo družbeno zavest.

Enota raziskave v okviru kulturnih študijev, na primer azijskih študij, praviloma ostaja nacionalna država. To je še posebej izrazito pri Japonski, ki v svoji ideološki samopodobi za razliko od heterogene Kitajske velja za kulturno in etnično homogeno državo, podkrepljeno s predstavo o njeni otoški izoliranosti (*shimaguni* 島国). Četudi so v sodobnem akademskem svetu japonologije oziroma *Japanese studies* pojmi homogenosti, izoliranosti (*sakoku* 鎖国) in drugi že davno

---

z vzpostavljanjem *razlike* do Orienta in da je imela vse od časov atenske drame enotno voljo do podreditve in osvojitve Neevrope, Saidu omogočila trditev, da je *vs*a evropska vednost o Neevropi slaba vednost, saj je že okužena s to agresivno identitetno formacijo. To je bila pa zares nova zamisel. Številni pisci so že prej namreč opozarjali na sokrivdo evropske kulturne produkcije pri kolonialnem podjetju, toda le največji obskurantistični indigenisti in kulturni nacionalisti so trdili ..., da Evropejci *ontološko* niso zmožni proizvesti nobene resnične vednosti o Neevropi. Toda Said je pri tem trdovratno vztrajal in je v podkrepitev stališča uvedel raznovrstne eklektične postopke.

**10** Glej na primer besen in užaljen izliv Martina Kramerja (2007) v oceni knjige Roberta Irwina *Dangerous Knowledge* z naslovom *Enough Said*.

**11** Gre za široko akademsko področje produkcije vednosti, ki je prineslo številne paradigmatke spremembe v klasično humanistično in družboslovno vednost. Dober pregled teoretske produkcije na tem področju je *Zbornik postkolonialnih študij*, ki ga je uredil Nikolai Jeffs (2007), temeljito teoretsko kritiko pasti postkolonializma pa prinaša knjiga *Postkolonialna teorija in prikazen kapitala* Viveka Chibbra (2015).

postavljeni pod vprašaj in prepričljivo ovrženi,<sup>12</sup> se japonskih družbenih struktur le poredko lotevajo s primerjalnim pristopom stikov in procesov, z morfološki in fiziološkimi pristopi onkraj analize »kulturnih stikov«, na primer, s Kitajsko ali Zahodom.

Ne klasični univerzalizem, ki je vpeljal univerzalno racionalno podstat družbe in s tem izenačil človeštvo, tako da je kulturne razlike pojasnjeval evolucijsko s stopnjami razvoja, ne kulturni relativizem, ki je družbe na drugačen način medsebojno alieniral s predpostavko o inherentno inkomenzurabilnih institucionalnih in vrednostnih sistemih, v svoji analizi nista upoštevala, da povezave med družbenimi strukturami oziroma stiki med kulturami ne potekajo le na horizontalni osi, temveč so strukturirani tudi na vertikalni osi kot odnosi moči in dominacije. In zgodovina razvoja svetovnega sistema, ki je hkrati zgodovina širjenja evropskih imperialnih sil, je zgodovina dominacije, vpete v koncepte kolonizacije in imperializma.

Prvi korak je premislek dihotomije Vzhod : Zahod. Tako na primer študija *Vzhod na Zahodu* Jacka Goodyja (2013) demistificira vzpostavljene pojme o unikatnosti Zahoda, še posebej weberjanski model nastanka kapitalizma, pri čemer pokaže na teoretsko neproduktivnost lažne dihotomije, saj si po njegovem Kitajska, Indija in preostala Vzhodna Azija svojo kulturno dediščino delijo z Evropo.

Kot zapiše Jože Vogrinc (2013: 397), Goody družbeno reprodukcijo raziskuje in opisuje znotraj globalnega toka modernizacije, z odločilno vlogo napredovanja kapitalizma, in tehnologije ves čas razume kot konkretna razvojna gibala posameznih družb. A bistveno je, da njegovi »domačini« niso zajeti v vrtinec sprememb kot neobgljene žrtve, marveč so od vselej dejavni soudeleženci zgodovine. Ta se ni začela z evropsko kolonizacijo in njenim civiliziranjem domnevnih barbarov in se ne nadaljuje kot pasivno prepuščanje ali golo upiranje modernizaciji.

Ključni prispevek njegovega dela je nazoren prikaz, da je posamezne civilizacije (naj jih zvedemo na dominantne religije (krščanstvo,

---

**12** Mite o notranji homogenosti in zunanji izoliranosti je prepričljivo razbijal verjetno eden najpomembnejših zgodovinarjev Japonske Amino Yoshihiko v svojih številnih historičnih študijah. V knjigi iz leta 1990, *Perspektiva teorij o Japonski: otoška družba in država (Nibonron no shiza: Rettō no shakai to kokka)*, ki je v predelani obliki izšla v letu njegove smrti 2004, Amino takole povzame: »Iz navedenega je najbrž jasno, da omenjena 'otoška teorija' ne zdrži. Japonska nikakor ni 'otoška država', izolirana od svoje okolice, temveč je bilo japonsko otočje vselej most v obliki loka, ki severni del azijskega kontinenta povezuje z južnim. Od nekdaj je prihajalo do občasnih sprememb v intenzivnosti stikov, ko so posamezne države zaostrovale omejitve, a kljub temu povezave in izmenjave, ki so temeljile na življenju in delovanju tamkajšnjih prebivalcev, niso nikoli presahnil« (Amino 2004: 38–9).

islam, hinduizem, budizem, konfucijanstvo) ali na geografske označevalce (Evropa, Zahod, arabski svet, Indija, Kitajska)) napačno dojemati kot ločene bitnosti, katerih družbe in kulture so se razvijale izolirano druga od druge, skratka, da je treba razvoj evrazijskih družb razumeti kot en sam proces (Vogrinc 2013: 401–2).

V študiji *Azija kot metoda: deimperializaciji naproti* Chen Kuan-Hsing (2010) razvija kritiko kulturnih študijev, ki bi omogočili dekolonizacijo in deimperializacijo, pri čemer poudarja, da je treba namesto kritike Zahoda vzpostaviti alternativne referenčne točke. Po njegovem je namreč obstoječi disciplinarni okvir utemeljen na *Zahodu kot metodi* (Chen 2010: 217), pri čemer povzema Stuarta Halla, za katerega je bil Zahod okvir, ki kategorizira, struktura vednosti, serija podob, ki ustvarjajo sistem reprezentacij, ki se povezujejo z drugimi koncepti. Skratka, vzpostaviti je treba referenčni sistem, v katerem, na primer, Azija ni več predmet analize, temveč nova referenčna točka, ki preoblikuje produkcijo vednosti. Proces Chen (2010: 4) formalizira v tridelno intervencijo *dekolonizacije, deimperializacije in dehladne vojne*, ki so v dvajsetem stoletju postale en sam zgodovinski proces.

Njegov argument postavlja pod vprašaj univerzalistične pretenzije obstoječe disciplinarne strukture, v kateri je zahodnjaški referenčni okvir vpet v strukture moči, kar vpliva tako na konstrukcijo *metode kot predmeta* raziskave. S spremembo fokusa iz dominirajočih na dominirane lahko vzpostavimo alternativna obzorja in alternativno podobo svetovne zgodovine ter tako vkoreninjene vertikalne hierarhične strukture imperialne zgodovine spremenimo v horizontalne. Tu seveda ni enostavne formule, kako to doseči, a če se spet navežemo na Wallersteinov koncept svetovnega sistema, kritiki kolonializma v antropologiji vpeljujejo koncept »svetovnih antropologij« (Restrepo in Escobar 2005; Ribeiro 2006; Ribeiro in Escobar 2006). Neposredni cilj ideje je nekoliko zaplesti preprosto sliko ene same tradicije, ki izvira iz Zahoda in antropologijo opredeljuje kot moderno obliko ekspertne vednosti (Restrepo in Escobar 2005: 99). Kot v uvodu v zbornik *Svetovne antropologije* zapišeta Ribeiro in Escobar (2006: 3), lahko evrocentrizem presežemo le, če pristopimo k modernemu kolonialnemu svetovnemu sistemu iz njegove zunanosti, torej iz kolonialne raznoličnosti (skritega obraza modernosti). Rezultat take operacije je zmožnost priznanja epistemološke raznoličnosti kot univerzalnega projekta – temu pravita *diversality*, neologizem iz pojmov *universality* in *diversity*, ki odraža tenzijo med antropologijo kot *univerzalnim* in *množinskim*.

Cilj je »provincializacija Evrope«, pri čemer se Ribeiro in Escobar (2006: 3–4) navezujeta na ideje, ki jih je razvijal Dipesh

Chakrabarty; skratka, želita pokazati, da sta evropska misel in izkušnja partikularni in zgodovinsko locirani, ne pa univerzalni, da sta hkrati nepogrešljivi, a tudi nezadostni pri razmisleku o izkušnjah politične modernosti nezahodnih družb. Skratka, cilj, kakor ga razume Chakrabarty ter ga navajata Ribeiro in Escobar (2006: 4), je preseči evrocentrično modernost, pri čemer pa projekt provincializacije Evrope ne sme pomeniti simplistične zavrnitve modernosti, liberalnih vrednot, univerzalnosti, znanosti, razuma, velikih narativov in totalizirajočih razlag. Chakrabarty se izogiba romantičnemu, dualističnemu stališču, saj priznava, da brez razsvetljenske univerzalnosti ne bi bilo družbene vede, ki naslavlja moderno družbeno pravičnost, a hkrati poudarja, da je v svetu globaliziranega akademskega raziskovanja prevod množstva oblik razumevanja življenja v univerzalistične evropske kategorije problematičen (Ribeiro in Escobar 2006: 4).

Antropologija ne more ostati veda, ki proučuje Druge, temveč mora postati veda, s katero proučujemo »drug drugega«. Pomembno za projekt svetovnih antropologij je, da izpostavijo epistemološke in ontološke razlike ter jih postavijo v dialog z zahodnimi oblikami konstrukcije sveta, s čimer lahko redefiniramo modernost iz perspektive kolonializma (Ribeiro in Escobar 2006: 21).

## ZAKLJUČEK

Kako lahko torej *antropologija* in *območni študiji* združijo moči za epistemološki preboj iz opisanega horizonta postkolonialne disciplinarne strukture? Videli smo, da rešitev ni v preprosti zavrnitvi zahodne paradigme, temveč v procesu njene dekolonizacije in deimperializacije. Na predhodnih straneh smo se v glavnem posvetili vlogi antropologije v tem procesu. Zakaj menim, da se je smiselno obrniti tudi na območne študije? Omenili smo, da so območni študiji interdisciplinarno področje, ki združuje klasične humanistične in družboslovne vede ter jih aplicira na zunajevropske svetove. Te vede, naj gre za zgodovinopisje, sociologijo ali jezikoslovje, se morajo dekolonizirati na enak način, hkrati s procesom dekolonizacije antropologije pa se kot njen predmet razkrijejo kompleksnejši družbeni pojavi, ki zahtevajo kombinacijo disciplinarnih pristopov, kakor se tega lotevajo območni študiji. Zato so azijske študije prostor, v katerem lahko v zgodovinopisju, sociologiji, jezikoslovju in antropologiji *Azijo* vpeljujemo *kot metodo* proučevanja.

Chen (2010) naslov svoje knjige povzema po formulaciji, ki jo je vpeljal japonski komparativist Takeuchi Yoshimi, čigar navedek sem

postavil na začetek tega spisa. V njem Takeuchi ugotavlja, da so vrednote Zahoda po svetu prodirale v spremstvu vojaške sile in imperializma, zato meni, da so v tem procesu širitve tudi opešale. Na primer, četudi naj bi enakost kot vrednota obstajala na Zahodu, samo en pogled na zgodovino evropske kolonialne eksploatacije v Aziji in Afriki pokaže, da ta enakost nikakor ni bila dosežena povsod (Takeuchi 2005: 165).

Za Chena *Azija kot metoda* pomeni premagovanje obstoječih pogojev produkcije vednosti, ki Azijo vzpostavlja v horizontu kolonialne imaginacije. Če želimo, da ima Azija analitično vrednost, jo moramo postaviti v kontekst svetovne zgodovine, a če je ta zgodovina razumljena kot evroameriški imperializem in kapitalistična ekspanzija, sta Aziji odvzeti vsakršna zmožnost delovanja in lastna subjektiviteta (Chen 2010: 215).

Azija kot metoda prepozna potrebo po ohranjanju kritične distance od neprevprašanih pojmovanj o Aziji [...] Azijo razume kot proizvod zgodovine in prepozna, da je bila aktiven udeleženelec v zgodovinskem procesu. [...] Naš namen je natančno določiti razumljivo, a nepotrebno obsedenost z vprašanjem Zahoda in nato predlagati premik k Aziji kot možen način premika referenčnih točk in s tem prekiniti z binarno strukturo Vzhod : Zahod. (Chen 2010: 215–6)

Zanj je *Azija kot metoda* torej način, kako preoblikovati obstoječe strukture vednosti in hkrati s tem spremeniti samega sebe. Potencial tega pristopa naj bi bil v tem, da Azijo vzpostavimo kot imaginarno sidriščno točko, s pomočjo katere lahko azijske družbe postanejo referenčne točke druga drugi, s čimer se lahko preoblikuje njihovo dojetje samega sebe in na novo zgradi njihova subjektiviteta. Na podlagi tega se lahko različne zgodovinske izkušnje in bogate družbene prakse Azije mobilizirajo za vzpostavitev alternativnih horizontov in perspektiv (Chen 2010: 212).

#### CITIRANE REFERENCE

AHMAD, AIJAZ 2007 '*Orientalizem* in čas po njem: ambivalenca in lokacija v zahodni metropoli v delu Edwarda Saida.' V: *Zbornik postkolonialnih študij*. Nikolai Jeffs, ur. Ljubljana: Založba Krtina. Str. 37–97.

AMINO, YOSHIHIKO 2004 *Nihonron no shiza: Rettō no shakai to kokka* 日本論の視座: 列島の社会と国家 (*Perspektiva teorij o Japonski: otoška družba in država*). Tōkyō: Shōgakkan.

BASKAR, BOJAN 1994 'Je treba brati Radcliffe-Browna?' V: *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. A. R. Radcliffe-Brown, ur. Ljubljana: Škuc, ZIFF. Str. 244–73.

- BAUMER, FRANKLIN L. 1977 *Modern European thought: Continuity and change in ideas, 1600–1950*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- BHAMBRA, GURMINDER K. 2007 *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BHAMBRA, GURMINDER K., DALIA GEBRIAL IN KEREM NIŞANCIOĞLU 2018 'Introduction: Decolonising the University?' V: *Decolonising the University*. Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial in Kerem Nişancioğlu, ur. London: Pluto Press. Str. 1–15.
- CHEN, KUAN-HSING 2010 *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham in London: Duke University Press.
- CHIBBER, VIVEK 2015 *Postkolonialna teorija in prikazen kapitala*. Ljubljana: Sophia.
- CULIBERG, LUKA 2015a 'Kangaku, kogaku, kokugaku, rangaku: Reinterpretations of Confucianism in the Nation Building Process in Japan.' V: *Contemporary East Asia and the Confucian Revival*. Jana S. Rošker in Nataša Visočnik, ur. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. Str. 3–22.
- CULIBERG, LUKA 2015b 'Odsev družbenih sprememb v jezikovnih ideologijah na Japonskem v drugi polovici 19. stoletja.' Doktorska disertacija: Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- CULIBERG, LUKA 2016 'Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države.' *Ars & Humanitas* (10)1: 98–116.
- FANON, FRANTZ 2010 *V suženjstvo zakleti*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- FASSIN, DIDIER 2012 'Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology.' V: *A Companion to Moral Anthropology*. Didier Fassin, ur. Malden, Oxford in Chichester: Wiley Blackwell. Str. 1–17.
- GOLDMANN, LUCIEN 1969 *The Human Sciences & Philosophy*. London: Jonathan Cape Ltd.
- GOLDMANN, LUCIEN 1973 *The philosophy of the Enlightenment: The Christian burges and the Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- GOODY, JACK 2013 *Vzhod na Zahodu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- GRANT, EDWARD 2007 *A History of Natural Philosophy*. Cambridge, New York etc.: Cambridge University Press.
- HARRISON, FAYE V. 1997 'Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries.' V: *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Faye V. Harrison, ur. Arlington, Virginia: American Anthropological Association. Str. 1–15.
- JEFFS, NIKOLAI, ur. 2007 *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Založba Krtina.
- KRAMER, MARTIN 2007 'Enough Said [review of Robert Irwin, Dangerous Knowledge]', <https://www.meforum.org/campus-watch/10822/enough-said-review-of-robert-irwin-dangerous>.
- KUHN, THOMAS S. 1985 (1957) *The Copernican Revolution*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: Harvard University Press.

- LATOUR, BRUNO 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2013a *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The Belknap Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2013b *The Other Face of the Moon*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The Belknap Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1994 *Rasa in zgodovina; totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC, ZIFF.
- MALINOWSKI, BRONISLAW 1995 *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: ISH.
- MOČNIK, RASTKO 2009 *Spisi iz humanistike*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- NEEDHAM, JOSEPH 1956 *Science and Civilization in China. Vol. 2. History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R. 1994 *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC, ZIFF.
- RESTREPO, EDUARDO IN ARTURO ESCOBAR 2005 '«Other Anthropologies and Anthropology Otherwise»: Steps to a World Anthropologies Framework.' *Critique of Anthropology* (25)2: 99–129.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS 2006 'World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology.' *Critique of Anthropology* (26)4: 363–86.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS IN ARTURO ESCOBAR 2006 *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg.
- ROŠKER, JANA S. 2015 'Intercultural methodology in researching Chinese Philosophy.' *Zhexue yu wenhua yuekan* (42)3: 55–76.
- ROŠKER, JANA S. 2020 'Chinese Philosophy, »Postcomparative« Approaches and Transcultural Studies: A Reply to Vytis Silius.' *Asian Studies* (8)3: 305–16.
- SILIUS, VYTIS 2020 'Diversifying Academic Philosophy.' *Asian Studies* (8)2: 257–80.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY 1988 'Can the Subaltern Speak?' V: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson in Lawrence Grossberg, ur. Chicago: University of Illinois Press. Str. 271–316.
- SUGIMOTO, MASAYOSHI IN DAVID L. SWAIN 1989 (1978) *Science and Culture in Traditional Japan*. Rutland, Vermont in Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Co., Inc.
- TAKEUCHI, YOSHIMI 2005 *What Is Modernity?: Writings of Takeuchi Yoshimi*. New York: Columbia University Press.
- TOMLINSON, B. 2003 'What Was the Third World?' *Journal of Contemporary History* (38)2: 307–21.
- VEDAL, NATHAN 2020 'From Tradition to Community: The Rise of Contemporary Knowledge in Late Imperial China.' *The Journal of Asian Studies* (79)1: 77–101.



VOGRINC, JOŽE 2013 'Jack Goody tostran Vzhoda in Zahoda: spremna študija.'  
V: *Vzhod na Zahodu*. Jack Goody, avtor. Ljubljana: Studia humanitatis. Str.  
395–421.

WALLERSTEIN, IMMANUEL in drugi 2000 *Kako odpreti družbene vede*. Ljubljana:  
Založba /\*cf.

WALLERSTEIN, IMMANUEL 2006 *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Za-  
ložba /\*cf.

## IZVLEČEK

Avtor se v prispevku ukvarja z epistemološkim vprašanjem družboslovnega raziskovanja zunaj-evropskih družb, česar se loti z razmislekom o vprašanju predmeta in metode raziskovanja na področju disciplin, ki se v modernem disciplinarnem sistemu vednosti ukvarjajo s t. i. zunaj-evropskimi družbami. Kot osrednjo točko razmisleka izpostavi koncept dekolonizacije, na podlagi katerega morajo antropologija oziroma kulturni študiji vzpostaviti nov sistem referenčnih točk, s katerimi lahko kritično premislijo lastno preteklost in ideološke pogoje nastanka obstoječe paradigme, s čimer bi lahko začeli vzpostavljati novo metodo in oblikovati teoretsko proizveden predmet proučevanja. Kot primer takega poskusa navede koncept *Azije kot metode*.

Ključne besede: predmet raziskovanja, metoda, Azija, dekolonizacija, antropologija, azijske študije

## O AVTORJU

Luka Culiberg, dr. sociologije kulture, docent za japonologijo na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; luka.culiberg@ff.uni-lj.si.