

**Miloš Milenković<sup>1</sup>**

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

## O IZVORIMA ANTIREALISTIČKOG POGLEDA NA RELATIVIZAM U SOCIOKULTURNOJ ANTROPOLOGIJI<sup>2</sup>

**Apstrakt:** Istorija teorijsko-metodoloških debata u sociokulturnoj antropologiji opterećena je brojnim problemima koji ne samo da otežavaju njeno razumevanje, predavanje i istraživanje, već sputavaju i praktičnu primenu discipline, posebno u javnoj sferi. Istorijsko-metodološko istraživanje pokazuje da među najvažnije probleme ovog tipa spada, u disciplinu s interdisciplinarnе scene i pod jakim političkim pritiskom imputiran, a potom široko rasprostranjen, antirealistički pogled na relativizam. Relativizam, koji je u debatama o naučnom statusu discipline označen za glavnog pratioca postmodernog "podrivanja" istine, nauke, morala i drugih tzv. opštih vrednosti čovečanstva, nije relativizam koji sociokulturna antropologija gaji od vremena svog akademskog zasnivanja. Naprotiv, antropološki relativizam imao je za cilj da omogući komparativno razumevanje među kulturama, a za posledicu uspešno zasnivanje naučnog statusa discipline – kako u akademskom, tako i u javnom domenu. To je omogućeno upravo primenom relativizma kao garanta objektivnosti opisa i pouzdanosti razumevanja, a time i rešenja metodološkog problema nelegitimnosti komparativnog metoda. Ipak, originalni, disciplinarno-specifičan pogled na relativizam, kao temelj dobre antropološke nauke, vremenom se izgubio i zamenjen je antirealističkom koncepcijom relativizma, koja ne samo da je nepodobna javnom angažmanu, već sobom nosi i ozbiljan potencijal podrivanja akademskog autoriteta discipline.

**Gljučne reči:** kulturni relativizam, naučni realizam, esencijalizam, istorija antropologije, politika znanja, metodologija antropoloških istraživanja

...nema više smisla baviti se antropologijom koja ne slama srce.  
(Behar 1996, 177)

Kao što bi se to na prvi pogled možda moglo učiniti, gornji citat nije ciničan. Baš u vreme kada je objavljen – u trenutku koji možemo nazvati vrhun-

---

<sup>1</sup> milmil@f.bg.ac.rs

<sup>2</sup> Članak je rezultat rada na projektu br. 177017 koji Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije realizuje na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

cem postmoderne antropologije (a uprkos nesuglasicama, v. Milenković 2007, 5-24) – u normalnu antropološku nauku inkorporirana je takoreći obaveza kulturne kritike i društvenog angažmana, koji su nasleđeni iz ranije tzv. kritičke antropologije. Ipak, kao što je to već objašnjeno na drugom mestu (Milenković 2009, 105-6), antropologija koja kritikuje postala je antropologija koja relativizuje – antropologija koja dovodi u pitanje opšta mesta, kulturne konvencije, uobičajena opravdanja društvenog poretka i zatečene odnose moći, s jakim antirealističkom notom u jednom literarnom, pa i žurnalističkom smislu. Imajući u vidu to da su nam poznate okolnosti pod kojima su u istoriji (postmoderne) antropologije pobrkani literarni i naučni realizam (Milenković 2007a, 88-126), ne čudi da je u nizu konfundiranja – kritike s relativizacijom, realizma opisa s realizmom objašnjenja, pa potom realizma s relativizmom, a relativizma s kritikom naučnog statusa antropologije – kumulativno je kreirana predstava koja je antropologiju umalo samodiskvalifikovala iz akademskog i javnog domena, učinivši da samopoimanje uključi i podrivanje sopstvenog autoriteta, redukovanog isključivo na proizvod kolonijalnih (ili etnocentričnih, u evropskim okvirima), dakle izvan-naučnih ciljeva. U kontekstu u kojem su realizam i esencijalizam konfundirani kao neoscijentistička kritika relativizma, u sociokulturnoj antropologiji se formirao antirealistički pogled na kulturni relativizam. Takav pogled je potom ugrađen u niz javnih debata u kojima su ciljevi i vrednost antropologije ostali zanemareni, pa i izašli na zao glas, a koje će biti predmet daljeg istraživanja. U takvom kontekstu – dakle, poimanja relativizma kao konstitutivnog za disciplinu, uz samopoimanje discipline koja gubi bitna svojstva "prave" nauke ukoliko relativizuje – vođena je debata o važnim pitanjima realizma i relativizma politike antropologije tokom poslednje tri decenije.<sup>3</sup> Ipak, samoj debati nedostaje refleksivno sagledavanje izvora ključnih pojmova. U slučaju debate o realizmu i antirealizmu politike discipline, ono što nam nedostaje jeste objašnjenje toga kako je relativizam – nekada zalag naučnosti u antropologiji – postao sinonim za antirealizam. Preciznije rečeno – nedostaju nam *izvori antirealističkog pogleda na relativizam* do kojeg danas držimo i koji nas sprečava da se, javnosti razumljivo, angažujemo u rešavanju toj javnosti bitnih pitanja.

\* \* \*

Od studentskih dana – od antropološke učionice, preko udžbenika, enciklopedija i istorija antropoloških teorija pa sve do naučnoistraživačke produkcije

---

<sup>3</sup> Istraživač zainteresovan za relativno oskudan metodološki segment inače opširne debate o politici antropologije, svakako će krenuti u istraživanje od: Huizer & Mannheim eds. (1979); Escobar (1993); Feinberg (1994); Gellner (1995); Naumovic (2000); Hale (2006).

– učimo da su relativizam i antirealizam u istom registru: da jedan drugog definišu, da pripadaju istom skupu ideja o prirodi saznanja i (ne)moći nauke da govori o stvarnosti i u stvarnost interveniše. Držimo da su relativizam i antirealizam gotovo sinonimi. Ipak, šta ako nije tako? Šta ako je spajanje tih pojmova u teorijsko-metodološkoj i socijalno-političkoj istoriji antropologije rezultat stalnog ponavljanja u vidu akademskog običaja ili autorske navike, koji su nastali interdisciplinarnim importom i neprekidnim eksternim, političkim pritiskom?<sup>4</sup> Šta ukoliko je u pitanju proizvod tek jednog mogućeg, specifično anti-realističkog pogleda na relativizam? Ukoliko bi to bio slučaj, onda javni angažman i ekspertiza ne bi delovali beznadežno, kao što se to često može činiti, pri čemu bi bila povraćena moć antropologije da govori o društvenoj stvarnosti, te da služi kao osnova za samounapređivanje putem kritike kulture. Relativizam se, kao osnova komparativne eksplanatorne moći antropologije, nalazi u samoj njenoj srži odn. u samom njenom disciplinarnom jezgru, dok je antirealizam, s druge strane, visoko na listi stanovišta koja su inkompatibilna i sa javnim angažmanom nauke i sa njenom administrativnom primenom. Ovaj problem posebno je komplikovan, imajući u vidu to da antirealizam u antropologiji nije debatovan samo povodom politike discipline i povodom njenog javnog angažmana – uključujući i njen potencijal za ekspertizu – već je svojevremeno poprimio i "sudbinske" razmere, postavši ključni pojam spora oko naučnog statusa discipline i razloga njenog postojanja (v. Milenković 2003, 76-87; Milenković 2007b, 71-136). "Antropolozi koji se bave ovom vrstom posla (primenjenom antropologijom – prim.prev.), kao posebno bitne faktore u razvoju svoje karijere, često navode svoju sposobnost snalaženja u više kultura, kao i vrline svog obrazovanja – holizam, relativizam i empatiju" (Chambers 1987).

*Standardni pogled na relativizam* podrazumeva to da su kulturni relativisti esencijalizovali svojstva drugih kultura, pripisujući ta svojstva i njima kao "celinama" i svim njihovim "pripadnicima" (Merry 2001, 32-34; 41-43). Boasovska antropologija je, kao primer relativno zaokružene paradigme, posebno kritikovana kao esencijalistička, holistička i aistorična:

Taj apstraktni, singularistički etnografski stil je decenijama pružao potporu ontologiji izolovanih i koherentnih kultura. Takva ontologija, tesno povezana s nacionalističkim načinom mišljenja, svoju karijeru je započela kao boasovska alternativna rasnim klasifikacijama. Ipak, boasovska antropologija nikad nije mogla stvarno uzdrmati esencijalističke pretpostavke koje, ironično, deli sa rasnim ideologijama [...] U antropologiji je pozicioniranost svake osobe prepoznata tek nedavno, buđenjem

---

<sup>4</sup> Tako Fajnberg analizira razlikovanje poimanja relativizma u antropologiji i popularnoj kulturi (Feinberg 2007, 786), pitajući se da li je, poput "rase", i kulturni relativizam nadživio sebe, izgubivši svrhu.

poststrukturalističke i postmoderne teorije [...] Tvrdim da najveći deo snage postmodernizma proističe upravo iz prepoznavanja (koliko god ono bilo bajato) populacione, distribucione prirode kulture (Rodseth 1998, 57).

Kulturno-relativistička antropologija je, dalje, u širim debatama o ljudskim pravima i kulturnoj varijabilnosti optuživana za relativizaciju nekada opštečovečanski definisanih ljudskih prava. Umesto da brani univerzalnost ljudskih prava kao temelj dostojanstvenog života ljudskih bića, "zavedena relativističkom doktrinom", antropologija je, prema mišljenju kritičara, ljudska prava počela pripisivati pre zajednicma nego pojedincima, tako omogućujući sprovođenje terora kulture nad pojedincem (Zechenter 1997, 342). Ono što je nekada bilo pitanje dekolonizacije, građanskih prava za manjine i žene ili pitanje definisanja granica normalnosti (Spiro, 2001), kroz pitanje odnosa kulturnog i moralnog relativizma, rehabilitovano je u svežijim debatama o sakaćenju žena (Silverman, 2004) ili o zaštiti kulturne baštine (Salmon 1997) odn. o sukobu civilizacija (Abu-Lughod, 2002) i kulturnoj kontekstualizaciji islamskog terorizma (Pišev, 2011). Konačno, upotreba relativizma u politici antropologije – ili bolje rečeno, u njenom apolitičnom samoporicanju – svoj vrhunac je doživela u predstavi o antropologu kao "pripovedaču mitova" (Richardson 1975, 530) koji – suočen s nestankom strogih granica među kulturama kakve je zahtevala i čijem prelaženju je služila metodološka doktrina kulturnog relativizma – sada isljučivo može da pripoveda o beskrajnom broju načina na koji se ljudska bića suočavaju sa egzistencijom.

Nasuprot tvrdnjama da je štetan za kulturnu kritiku, trebalo bi istaći da je antropološki relativizam imao i svoju "dobru stranu". Naime, relativizam je isprva služio nečemu: on nije bio cilj po sebi, već je bio sredstvo za postizanje cilja – kao što je to, na primer, bio slučaj na prelazu iz 19. u 20. vek, kad je relativizam korišćen kako bi se osporile evolucionističke teorije, prema kojima je Zapadna kultura tobože pravdala svoj moralni primat tezom o svojoj materijalnoj superiornosti (Hatch 1997, 380). Pa ipak, antirealistički pogled na relativizam nije uspeo da izdrži arsenal kritika uperen protiv moralnog relativizma, uprkos činjenici da kulturni relativizam ne povlači automatski za sobom i moralni relativizam. Tako se u relativno kratkom roku, u svim viđenijim časopisima, zbornicima i monografijama svetski poznatih autora, moglo s pozicije autoriteta pročitati da je relativizam sinonim za protivljenje realizmu, koji je portretiran kao temelj nauke, premda je, paradoksalno, relativizam u antropologiji težio da disciplini pruži viši stepen naučnosti.

\* \* \*

Relativizam, importovan kao jedan od centralnih problema filozofije nauke, u antropologiji je veoma rano postao istovremeni problem zasnivanja na-

učnog statusa i problem samoprezentacije discipline.<sup>5</sup> Pobrkano s objektivnošću istraživanja, kredibilitetom nalaza i autoritetom istraživača izazvao je krizu naučnog statusa pa i pokretanje pitanja o smislu bavljena disciplinom, posebno u kontekstu u kojem su autori iz drugih disciplina počeli da se služe antropologijom koja je po definiciji relativistička. Zato je, još 1966. godine Obejskir, kao odgovor na učestale optužbe da antropologija ne može da bude nauka ako "ne suzbije nenaučnu doktrinu kulturnog relativizma", predlagao razlikovanje metodološkog od filozofskog relativizma, odn. razlikovanje metodoloških od etičko-političkih pitanja, zalažući se za opstanak kulturnog relativizma koji u kontekstu samog istraživanja omogućava programsku suspenziju vrednosnih sudova samog istraživača čime, suprotno tvrdnjama kritičara, zapravo tek relativizam omogućava vrednosnu neutralnost nauke za koju se njegovi kritičari zalažu (Obeyeskere 1966, 373). Ta vrsta agumentacije potom je više puta ponovljena, s Gercom kao najpopularnijim zastupnikom razlikovanja metodološkog i etičkog relativizma (Gerc, 2007 – izvorno 1984).

Ipak, u decenijama koje su sledile, dogodilo se to da je prevladalo upravo suprotno gledište. Deluje da je trend eksternalizacije metodološke analize u istoriji antropologije, zahuktale pod pritiskom društvenih promena, trajno usmerio rešavanje metodoloških problema kao etičko-političkih problema "pisanja drugih" odn. problema proizvodnje predstava o drugima (Milenković, 2009). U tom procesu – čije posledice ovaj članak, između ostalog, i teži da istraži – antirealistički pogled na relativizam postepeno je, i gotovo neprimetno, zamenio primarno relativističko stanovište po kojem je funkcija relativizma metodološka – dakle, okrenuta ka postizanju naučne objektivnosti kroz suspenziju (ili pokušaj suspendovanja) "lične jednačine istraživača" (Milenković 2007c; 2007d).

*Metodološka funkcija relativizma:* Relativizam koji je u debatama o naučnom statusu discipline označen za glavni pratioca postmodernog podrivanja istine, nauke, morala i drugih opštih vrednosti čovečanstva nije relativizam

---

<sup>5</sup> Spor o uticaju relativizma na naučni status discipline, uprkos nedvosmislenom nastojanju Boasa i Sapira da relativizacijom evolucioničkih i etnocentričnih devetnaestovekovnih modela povećaju "naučnost" discipline (ne bi li povećali njen kapacitet za legitimnu javnu i akademsku kritiku rasizma i društvenih nepravdi), ima dugu predistoriju. Najvažnije kritike relativizma u antropologiji – i Džarvijeve kritike simboličke antropologije i Kaplanova kritika kritičke antropologije i Gellnerova kritika postmoderne antropologije – tretiraju relativizam kao *opasnost* po naučni status discipline, a ne kao zalag naučnosti – kako su relativizam posmatrali antropolozi s početka XX veka (Milenković 2010, 346). Za detalje u vezi s tipom kritike relativizma koji je viđen kao diskreditujući po naučni status discipline v. Jarvie (1975); Kaplan (1975); Spiro (1986); Gellner (1992). Za "amoralnost" standardnog relativizma u antropologiji, kao metodološkog okvira *primarno nezainteresovanog za moralne aspekte* zbog kojih je relativizam i izašao na zao glas v. Hastrup and Elsass (1990).

koji sociokulturna antropologija gaji od vremena svog akademskog zasnivanja. Naprotiv, antropološki relativizam imao je za cilj da omogući komparativno razumevanje među kulturama, a za posledicu to da je antropologija uspešno zasnovala svoj naučni status upravo – uspešnim posledicama primene relativizma kao metoda. Utoliko, iako je Boasova revolucija označavana ponekad i kao "moralna revolucija" (Risjord 2000, 49), a posebno zbog toga što je relativizam kao metodološko sredstvo u boasovskoj antropologiji instrumentalizovan kako bi se na "naučan" (u duhu vremena – "objektivan") način kritikovale moralne ("subjektivne") postavke i empirijske posledice evolucionizma, on je zamišljan prevashodno kao metodološko sredstvo:

Kulturni relativizam je pre i iznad svega interpretativno antropološka – što znači metodološka – procedura. On nije moralni argument o tome da je bilo koja kultura ili običaj podjednako dobar koliko i bilo koji drugi, ako ne i bolji. Relativizam je jednostavna preskripcija da prakse drugih ljudi i njihove ideale, ukoliko želimo da nam budu razumljivi, moramo postaviti u njihov istorijski kontekst, da ih razumemo kao pozicionirane vrednosti u ravni njihovih međusobnih kulturnih odnosa, a ne da ih vrednujemo sopstvenim kategoričkim i moralnim sudovima. Relativnost predstavlja privremeno suspendovanje nečijih sopstvenih sudova kako bi se proučavane prakse situirale u istorijski i kulturni poredak koji ih čini mogućim. To ni u kom smislu nije pitanje zastupanja (Sahlins 2002, 46).

A upravo je strah od optužbi da zastupa i promoviše (nekada kolonijalne i imperijalne, a u vreme ponovnog zahuktavanja debate o relativizmu – kulture i identitete proučavanih),<sup>6</sup> antropologiju koštao samoobmane, kojom se pristalo širokim disciplinarnim konsenzusom, da antirealistički pogled na relativizam postane prečutno znanje. Budući da je relativizam u sociokulturnoj antropologiji imao jasnu funkciju zamene komparativnog metoda, delegitimiziranog fantastičnim prikazima komparativista, posebno onih evolucionistički orijenti-

---

<sup>6</sup> U paralelnoj debati, o antropolozima kao programskim ili naivnim izmanipulisanim zastupnicima interesa političara identiteta među domorodačkim vođama širom sveta, pitanje zastupanja pojavilo se kao ključno, upareno s pitanjem relativizma. Ta dodatna politizacija, nalik na politizaciju pitanja tolerancije, svojevremeno nastalu Herskovicem specifičnim preteranim formulacijama i ličnim političkim stremljenjima koja su dovela do povlačenja antropologije iz javnosti i posvećivanja strogo akademskim pitanjima (v. Steward, 1948; Barnett, 1952; Gershenhorn, 2004), iskristaliso se važno pitanje za istoriju metodologije antropoloških istraživanja – u kojim okolnostima je postalo moguće tvrditi da *istraživač ne može a da ne zastupa?* Pitanje je posebno debatovano u okvirima etike discipline (Caplan, 2003), politički angažovane antropologije (Bougois, 1990), etike istraživanja kao segmenta opšte metodologije antropoloških istraživanja (Kellet, 2009) ali i opšte antropološke teorije (Hastrup and Elsass, 1990; Carrithers, 2005).

sanih,<sup>7</sup> antirealistički pogled ne dolazi iz istorije metodologije. Antirealistički pogled na relativizam jeste naknadni imput interdisciplinarnе razmene u korelaciji (gotovo koincidenciji) s eksternim pritiskom transformacije pogleda na nauku u akademskom kontekstu pod moralno-finansijskom lupom javnosti, i ovakav pogled na relativizam ima dvostruki izvor – promenu slike nauke u filozofiji nauke i pratećim disciplinama, s jedne strane i kulturalizaciju slike nauke u javnim debatama, (tzv. "naučnim i kulturnim ratovima"), iz severnoameričkog konteksta prenete u opštu antropološku metodologiju i u politiku discipline (v. Milenković 2007b, 71-135), s druge strane.

*Zbrka s anti-realizmom:* Bunhe je, imajući u vidu njegov uticaj, dobar primer toga kako je uneta ta zbrka, koja je postala opšte mesto, na nivou udžbeničkog, podrazumevanog znanja. Po njegovom mišljenju, brojne kritičke pozicije od 1960-ih godina: subjektivizam, konvencionalizam, fikcionizam, socijalni konstruktivizam, relativizam i hermeneutika, "štetni" su za same društvene nauke. U tradicionalnom pogledu na nauku,<sup>8</sup> nauka po definiciji zahteva realističku poziciju i o tome nema pregovora. Biti naučnik znači biti realista. Filozofski izvor antirealizma šezdesetih proističe iz otpora pozitivizmu, koji je izjednačen s realizmom (a otpor se uglavnom odnosio na pozitivističko ignorisanje mentalnih stanja) (Bunge 1993, 207). Situacionizam, kontekstualizam i refleksivnost su, iz perspektive filozofa (prirodnih) nauka, viđeni kao sinonimi za antipozitivizam, koji je izjednačen s "ispravnim" pogledom na "pravu" nauku. Tako je došlo do formiranja pogleda o kojem pišem – nauka je izjednačena s pozitivizmom (ne u vulgarnom smislu, već u smislu mogućnosti istraživanja objektivne

---

<sup>7</sup> Taj problem je rešen još krajem devetnaestog veka (Boas, 1896). Suština rešenja, koje je u međuvremeno od tehničke pikanterije istoričara i metodologa postalo opšte mesto ne samo antropologije već i popularne kulture, zasniva se na tome da – jednom kada se u drugoj kulturi otkrije analogon neke kulturne odlike poznate iz naše kulture, istraživač mora svesno da ga kontekstualizuje u istoriju i kulturu proučavane zajednice i da, u prvom koraku analize, programski isključi mogućnost kulturne difuzije ili unilinealne evolucije – što je metodolška suština kulturnog relativizma, kada je on samozaštićen od razmatranja etičkih tj. političkih pitanja. Interesantno je da najnovija artikulisana kritika "postmodernog relativizma" i "odbacivanja" potrage za istinom u nauci predlaže skup principa, deriviran iz etnometodologije, koji nadu polaže u elemente svojevremeno karakteristične za kontekstulistički relativizam ("partikularizam") Boasove škole – "praktičnu adekvatnost" i "garantije pouzdanosti", uz svest o tome da "ne znamo i ne možemo znati sve ali da s razlogom možemo biti uvereni u ono što znamo" (Zeitlyn, 2009), što je zapravo preformulacija metodoloških principa na kojima je suspenzija istraživačevog identiteta u kulturnom relativizmu počivala sada već duže od jednog veka.

<sup>8</sup> U psihologiji, na primer, koja, nalazeći se na njihovom preseku, često pokazuje svojstva i prirodnih i društvenih nauka, relativizam je suprotstavljen empirizmu, dok se realizam pojavljuje kao "treći" koji "spasava" stvar (Fletcher, 1996).

realnosti), a protivljenje pozitivizmu objedinjeno je krovnim pojmom relativizma. Bunhe je slično tvrdio i u ranijim raspravama (npr. Bunge 1985, 173) o razlikama između Naturwissenschaften i Geisteswissenschaften tradicije, a u kontekstu rasprave o simboličkoj antropologiji: "Ukratko, hermeneutički pristup antropologiji zasniva se na brkanju realnih stvari i procesa s jedne, i ideja i reči koje kreiramo kako bismo razumeli ove prve, s druge strane. Oni koji prihvate ovu poziciju osuđeni su na to da postanu tvorci a ne istraživači mitova, dakle predmet antropološkog istraživanja a ne antropolozi".

Ono što je Bunhe opisao za filozofiju nauke, a Noris (Norris, 2007) zgodno imenovao "antiobjektivizmom", Rejna (Reyna 1994) je sažeo za antropologiju: relativistički, antinaučno orijentisani postmodernisti u antropologiji, nisu izneli uverljive dokaze za napuštanje predstave koju disciplina ima o sebi – naime, kao o nauci. Isti je slučaj i kod Spajroa (Spiro 1996, 764-765; 770), koji je u širokoj generalizaciji išao toliko daleko, da je tvrdio da postmodernisti odbacuju metafizički realizam zapadne racionalističke tradicije, u paketu sa korespondencijalnom teorijom istine i referencijalnom teorijom jezika, nadkontekstualnim shvatanjem objektivnosti, logike, racionalnosti i objašnjenja i idejom o intersubjektivnoj proverljivosti – zamenjujući ga metafizičkim idealizmom: ređe odbacujući ideju o objektivnoj stvarnosti kao takvoj, a češće odbacujući ideju da stvarnost postoji nezavisno od ljudskih predstava, što je "empirijski sumnjivo i intelektualno neodgovorno" (n.d., 774). Konačno, najdalje je otišao Gelner, koji je u seriji – doduše briljantno napisanih, uzbudljivih za čitanje i veoma uverljivih – kritika i relativizma i postmodernizma, ove – poistovetio (v. Pišev 2008, 58).

\* \* \*

Postoje dva aspekta antirealističkog pogleda na relativizam. Jedan je, uslovno rečeno više, a drugi manje ukorenjen u striktno disciplinarnu okviru. U pogledu potonjeg, teza o antirealizmu kao imanentnom *stanju* relativizma obuhvata nekoliko pojmova koji su, zauzimanjem određenih međuodnosa, oformili sebi svojstvene konfiguracije značenja u teoriji. Ti pojmovi su: esencijalizam, pozitivizam, realizam i "naučnost". Interpretatori toga šta je antiesencijalizam pomešali su u prvi mah esencijalizam s realizmom (što je i najčešća bazična greška u istoriji metodologije antropoloških istraživanja):

Antiesencijalista se u svom istraživanju rukovodi pitanjima o stvarnom ponašanju i njegovim posledicama a ne pitanjima poput "šta je porodica?", "šta je država?", "šta je revolucija?" ili "šta je religija?" ili "šta je religija Pueblo Indijanaca?" ili "šta je javanska kultura?". Za razliku od esencijaliste, njegov zadatak nije da, iz različitih stvari ili događaja na koje se pomenuti termini odnose, iscedi "stvarnu" ili "istinitu" prirodu neke suštine koju denotiraju (Vayda 1994a, 321).



Interpretatori toga šta je antiesencijalizam u drugoj etapi su poistovetili pozitivizam sa esencijalizmom (i izgradili određenu sliku nauke koja odatle sledi):

Da li ljudi grupišu stvari zato što su slične ili ih poimaju kao slične zato što su ih prethodno grupisali? [...] Tako je u tradicijama koje okvirno nazivamo pozitivističkim, moguće identifikovati fenomene (od materijalnih, poput oruđa, preko socijalnih institucija, poput "porodice", do kulturnih tvorevina, poput "obožavanja predaka") koji postoje u različitim kulturnim okruženjima; drugim rečima, [u pozitivističkim tradicijama je moguće identifikovati] klase pojava koje su u nekom važnom aspektu "iste", bez obzira na partikularnost njihovog istorijskog i kulturnog konteksta. Za ovu tradiciju je tipično to da analiza sličnosti i razlika vodi generalizacijama uzročno povezanih ideja o ljudskoj prirodi ili o prirodi kulture i društva. A u tradicijama koje okvirno nazivamo interpretativnim, predmet istraživanja ne pretpostavlja se unapred: nasuprot tome, predmeti istraživanja se posmatraju kao konstruisani semiotički posredovanim razmenama između "posmatrača i posmatranog", autsajdera i insajdera, antropologa i proučavanih. U ovoj tradiciji, antropolog započinje s konceptima ili modelima (poput porodice ili obožavanja predaka) koji usmeravaju istraživanje, iako se oni ne mogu smatrati analogonima realnih fenomena [...] Ova vrsta antropologije ne teži uzročnoj analizi već komparativnoj reinterpretaciji i insajderskih i autsajderskih kulturnih svetova (Handler 2009, 627-628).

Što se unutardisciplinarnog aspekta tiče, njega je ukratko moguće opisati kao rapidnu transformaciju "primitivnih" ili "domorodaca", usled delovanja "Novog kapitalističkog poretka", koja je uzdrmala veru u "realnost" antropološkog predmeta proučavanja (Lee 1992, 473). Interesantno je napomenuti i da je, kao ideološki oponent, svojevremeno isto tvrdio i Džarvi (Jarvie 1975, 255), pokušavajući da pronade izvor krize antropologije i pronalazeći ga – u nestanku predmeta proučavanja: "Netaknutih jednostavnih društava sve je manje, a sveže dekolonizovane vlade otvoreno su neprijateljski raspoložene prema antropolozima". Na ovaj fenomen je iz metodološke perspektive referirano kao na "prividnu posledicu ubrzavanja istorije" – upućujući na pogrešnu ideju da se ono što se menja i rekonstruiše posmatra kao da nije realno (Lee 1998, 43). U ovom kontekstu je moguće protumačiti i Udenovu opasku (Udehn 2001, 322) da je u prirodnim naukama teorijski postulirane entitete moguće posmatrati kao materijalne, čak i onda kada ne možemo da ih opazimo (jer se "prirodnim" čini verovanje da ćemo, jednom kad budemo imali dovoljno razvijenu tehnologiju, moći da ih vidimo) dok, s druge strane, društveni fenomeni nisu "stvari" u klasičnom smislu te reči, budući da im nedostaje kontinuitet u prostoru i vremenu, pa i sama opipljivost, te tako – čak i ukoliko jednog dana napravimo neku vrstu "makroskopa", ipak nećemo moći da detektujemo društvene fenomene izuzev kao skupove pojedinaca.

Postmoderni antropolozi, iako svesno izbegavajući da se upliću u debatu o relativizmu, potpali su pod opšte akademsko javno mnjenje, koje je gotovo poistovetilo postmodernizam i relativizam. Tako je i u antropologiji relativiz-

zam dobio svoje antirealističko lice, iako je u svojoj izvornoj, i naknadno ne značajno modifikovanoj, formi imao za cilj da omogući komparativnu perspektivu, a za posledicu to da zasnuje antropologiju kao nepozitivističku nauku, radikalno se suprotstavljajući pseudonaučnim nastojanjima evolucionističkog komparativizma. Imajući u vidu metodološki karakter relativizma u antropologiji, verovatno je to bio put kojim je on počeo da biva percipiran kao antirealistička pozicija, i taj metodološki kontekst ključan je za razumevanje toga zašto je nadrealizam tekstualne produkcije i recepcije konfundiran s naučnim antirealizmom opšte metodologije ili filozofije nauke.

Eksplisito izjednačavanje antirealizma i postmodernizma s jedne, nauke i realizma, s druge strane, može se najplastičnije predstaviti sledećim citatom:

U antropologiji su se tokom prethodnih godina pojavile nove forme antirealizma. Oslanjajući se na šire trendove postmoderne misli, savremeni antirealisti kritikuju naučni realizam i iznose sumnju na mogućnost, pravednost i mudrost predstavljanja drugih kulturnih svetova jezikom zapadne nauke, zalažući se, nasuprot tome, za epistemički autoritet "lokalnih istina", "mnogostrukih subjektivnosti", "diskurzivnih režima" i sl. (Bowlin and Stromberg 1997, 123).

Ipak, ono što postmoderni antropolozi, koji su sebe proglasili antirealistima, nisu u svom krstaškom pohodu protiv pozitivizma uvideli, jeste to da je antropologija već bila relativistička, i da je pozitivizam zapravo sasvim nebitan (Zammito 2004). Antropologija je već obavljala svoju funkciju komparativne kulturne kritike nezavisno od pozitivističkog spora. Drugim rečima, ono za šta je drugim disciplinama bio potreban postmoderni postpozitivistički antirealistički relativizam, antropološki relativizam je već imao.

Kada konsekvencijalno sagledamo ovu situaciju, ispostavlja se da je antropologiji, koja je oduvek postmoderna, debata o postmoderni donela više štete nego koristi. Čitav arsenal racionalističke kritike je, onda, nepotreban; klasični antropološki relativizam nije antirealistička metodologija, naprotiv:

Moralne i intelektualne posledice, za koje se obično pretpostavlja da proističu iz relativizma – subjektivizam, nihilizam, nekoherentnost, makijavelizam, etički idiotizam, estetsko slepilo i tako dalje – zapravo, ne proističu iz njega, tako da su obećane nagrade za iznamljenje iz njegovih kandži, uglavnom vezane za pasterizovano znanje, zapravo iluzorne. (Gerc 2007, 58)

Veza između antirealizma i relativizma, čini se, barem na deklarativnom nivou ne postoji upravo kod onih koji su optuživani za sve pošasti koje relativizam sobom nosi:

Nagovestiti da "stenoviti" temelji kognitivnih, estetskih ili moralnih sudova ne moraju, zapravo, da budu dostupni, ili, barem da su oni koji nam se nude sumnjivi,

znači biti optužen za neverovanje u postojanje fizičkog sveta, za verovanje da je pribadača isto tako dobra kao i poezija, za uverenje da je Hitler samo momak s neuobičajenim ukusom; tako da su, čak, mene nedavno optužili – Bože me sačuvaj – "da nemam nikakvu politiku" (Rabinow 1983, 70). Stav da neko ko ne deli vaša gledišta gaji upravo suprotna gledišta, ili ih prosto uopšte nema, kakvu god utehu da pruža onima koji se plaše da će stvarnost nestati ako u nju ne verujemo čvrsto, nije doprineo uspostavljanju jasnoće u antirelativističkoj diskusiji, već samo tome da isuviše ljudi provodi mnogo više vremena nadugačko opisujući šta je to što oni ne tvrde, već što je na bilo koji način isplativ [...] Nije relativizam bio taj – Seks, Dijalektika i Smrt Boga – koji je uništio apsolutno kretanje, euklidovski prostor i univerzalni uzrok. Svoje glavi fenomeni, serije talasa i orbitalni skokovi bili su ti koji su ih učinili bespomoćnim. Niti je relativizam bio taj – Hermeneutičko-psihodelični Subjektivizam – koji je uništio (do stepena u kome su oni zaista uništeni) kartezijanski cogito, vigovsko posmatranje istoje i "moralno stanovište tako sveto Eliotu i Arnoldu Emersonu". Bile su to čudne činjenice – zaruke od detinjstva i neiluzionistička platna – koje su osramotile njihove kategorije (Gerc n.d., 59-60, 83).

\* \* \*

Iako u okvirima same discipline, polemike o relativizmu zauzimaju prostor kojim se može ispuniti čitav kurikulum osnovnih studija, posebno bitna, ako ne i ključna epizoda u formiranju antirealističkog pogleda na relativizam u samoj antropologiji dogodila se izvan discipline u strogom smislu – u Vinčovoj diskusiji o Evans-Pričardovim interpretacijama obrednih praksi kod Azanda. Uz nju, još jedna polemika može se izdvojiti po popularnosti ("citiranosti"): reč je, naime, o onoj između Salinsa i Obejskira koja je, u formi mini-debate o racionalnosti, još jednom spojila relativizam i antirealizam (v. npr. Borofsky 1997). Ako ih pažljivije osmotrimo, ove dve polemike predstavljaju paradigmatске primere redukcije antropološkog relativizma na naučni antirealizam.

...ateista je suočen sa istim problemom kao u slučaju veštičarenja, i oseća potrebu da ga, raznim psihološkim i sociološkim hipotezama, otpiše kao iluziju. Priznajem da je ovo veoma teško filozofsko pitanje, budući da je razumno zapitati se zašto bi, ako ne s verom, neko prihvatio Boga a ne veštičarenje, pošto bi se moglo smatrati, kao što to mnogi antropolozi i čine, da za jednog nema više dokaza nego za drugog. Poenta je, pretpostavljam, u tome da u našoj kulturi (izuzimajući prošlost i skepticizam) jedno ima smisla a drugo ne. Postavljam pitanje na koje ni sam nemam zadovoljavajući odgovor. Uostalom, jeste bitno da li neko smatra da krava postoji a ne da je iluzija!" (Evans-Pritchard 1976, 245-246).

Deo ovog pasusa je "skuvan" po starom dobrom antropološkom receptu, prema kojem nije bitno da li X ili Y stvarno postoji, niti da li je nešto zaista istina, već ono što je bitno jeste šta, zašto i u kom kontekstu naši informanti misle da je nešto istina, šta istinu konstituiše "za" njih. Međutim, ono što je

zakrčkalo racionalističko-relativističku (često čitanu kao realističko-antirealističku) čorbu jeste to da jeste bitno da li krava zaista postoji (i ko, na osnovu čega to tvrdi), pritom podrazumevajući da svi moramo da se složimo oko onoga što smatramo realnošću. I upravo na tom mestu nastao je problem, koji je sam Evans-Pričard klasifikovao kao "teško filozofsko pitanje", dodajući pritom da ni sam nije siguran da li na njega ume da odgovori, te da je odgovor kulturno varijabilan, i da nije svejedno da li krave, veštice ili bogovi postoje. Upravo je to izazvalo Vinča da ga napadane, a npr. Džarvija da ga brani – dakle, izjava da: "Veštice, onako kako ih Azande poimaju, očigledno ne mogu postojati" (n.d. 18). U osnovi, ovime se postulira da je putem jednog pogleda na svet (njegovog, koji će u debati o racionalnosti biti čitan kao zapadni i naučni) moguće otkriti stvarnost, onakvu kakva ona zaista jeste, kao i otkriti "stvarne" entitete, procese, fenomene itd. koji taj svet nastanjuju.

Dok, posmatrano kroz relativističku prizmu (npr. kod Gerca) ne postoji izjednačavanje relativizma i antirealizma, implicitno poistovećivanje antirealizma i relativizma može se pronaći kod onih autora koji na relativizam gledaju s negodovanjem. Tako, na primer, Džarvi, navodeći Evans-Pričardovu poznatu izjavu da je iz Zande opisa veštičarenja

...neupitno zaključiti da veštice ne postoje. Fiziološki uslovi za koje se tvrdi da stoje u temelju veštičarenja i za koje verujem da nisu ništa drugo do hrana koja prolazi kroz mala creva, jesu objektivne okolnosti, ali kvaliteti koje oni njima pripisuju kao i ostatak verovanja o njima, jesu mistički. Veštice, onakve kako ih Azande poimaju, ne mogu postojati.

dodajući da je herskovicevski relativizam zapravo varijanta filozofskog idealizma jer, "kulturni relativizam ne dovodi samo vrednosne sudove već i samu realnost u pitanje", te, citirajući Herskovica

Ukratko rečeno, princip kulturnog relativizma sastoji se u sledećem: sudovi su zasnovani na iskustvu a iskustvo svaki pojedinac interpretira u skladu sa sopstvenom enkulturacijom [...] tu se približavamo i pitanju realnosti same...Nije li realnost definisana i redefinisana stalno promenljivom simbolikom bezbrojnih jezika čovečanstva?

Džarvi iz navedenog, očekivano, izvodi nesamerljivost:

Herskovicevski kulturni relativista pokazuje to da se različite kulture razlikuju u odnosu na to šta smatraju dobrim i istinitim, te tako nema odgovora na najvažnija pitanja koji bi prevazišao pojedinačne kulture. Kulture su izvor ultimativnog autoriteta o moralnosti i istini. Pošto se međusobno razlikuju, postoje mnogostruke istine i morali. Dalje, iz Herskovicevog insistiranja na kognitivnom zaokretu, sledi da mnogostruke kulture, s njihovim mnogostrukim moralima, moraju, zbog činjenice da su im i istine mnogostruke, živeti u razdvojenim različitim svetovima. Tu ideju možemo nazvati "kulturna konstrukcija realnosti" (Jarvie 2007, 557-558).

*Evolucionistička zloupotreba komparativnog metoda* odvela je "dubokoj ideografskoj predrasudi" u američkoj antropologiji koja počinje s Boasom, a u okviru koje je koncept kulturnog relativizma eskalirao u radikalni kulturni relativizam kojim se postulira da je svaka kultura drugačija, ergo – nepodložna komparaciji (Rohner 1977). To nas, dalje, vodi lamentu nad sudbinom nomotetičke nauke u korist deskriptivne, nekomparativne, negeneralizujuće antropologije imajući u vidu da ideografski orijentisani antropolozi podrivaju kredibilitet kroskulturnih poređenja i generalizacija. Primera radi, za Spajroa značenja su kulturno relativna, a pošto su ona, po Spajrovom mišljenju iz perspektive postmodernih antropologa, radikalno relativna tj. nesamerljiva, to je "prepreka objektivnom razumevanju koje onemogućava komparativno proučavanje" (Spiro 1996, 769). Ali, da nije nesamerljivost (nesamerljivost paradigmi/teorija pročitana kao nesamerljivost kultura) možda očajnički psihološko-institucionalni zahvat proizašao iz potrebe za disciplinarnim samoodržanjem tj. za očuvanjem predmeta proučavanja (u kontekstu ideje u kojem nauku konstituiše njen predmet)?

*Brkanje relativizma s nesamerljivošću*, a nesamerljivosti s nemogućnošću poređenja, još jedan je bitan kontekst u kojem se formirao pogled na relativizam nepodoban javnom angažmanu. Pogledajmo kako je ovom problemu prišao Vinč (Winch 1970, 81). Premda je deklarativno napisao da "Ne smemo iz vida izgubiti činjenicu da je ideja da ljudska verovanja moraju biti proverljiva u odnosu na nešto nezavisno – neku stvarnost – veoma važna ideja. Napustiti je, značilo bi sručiti se pravo u ekstremni protagorijanski relativizam, praćen svim paradoksima koji on uključuje", iz celog njegovog rada se ne vidi šta bi mogao biti taj nezavisni okvir/stvarnost u odnosu na koji bi se ljudska verovanja mogla proveravati, niti je jasno kako je do njega moguće dopreti. Jer, nastavlja Vinč (n.d., 81-82), "Mislim da Evans-Pričard [...] temeljno greši u svom pokušaju da naučno okarakteriše preko onoga 'što je u skladu sa objektivnom stvarnošću'". Drugim rečima, Vinč je napao Evans-Pričardov metafizički realizam i ideju prema kojoj se pretpostavlja da je stvarnost nešto što se može posmatrati izvan kulturnog konteksta (ili "jezičke igre") budući da "stvarnost nije to što jeziku daje smisao. Ono što je stvarno i ono što je nestvarno, takvim se prikazuje u smislu koji jezik ima. Dalje, i distinkcija između stvarnog i nestvarnog i koncept slaganja sa stvarnošću pripadaju našem jeziku."

...tako dolazimo do trenutka kada više nismo čak ni u poziciji da odredimo šta jeste a šta nije koherentno u pogledu pravila, bez otvaranja pitanja o tome koja je svrha sleđenja tih pravila u društvu. Nema sumnje da je osveščivanje ove činjenice bilo to što je navelo Evans-Pričarda da uvede zastareli pojam "korespondencije s realnošću" pri razlikovanju "mističnih" i "naučnih" pojmova. Konceptija realnosti nesumnjivo je od ključnog značaja za bilo kakvo razumevanje smisla nekog načina života. Ali nisu konceptije te koje mogu biti eksplicirane na način na koji to pokušava da učini Evans-

Pričard, u smislu u kom to otkriva nauka – zato što forma koncepcije realnosti mora već unapred biti pretpostavljena, pre nego što uopšte možemo smisljeno razumeti iskaz "ono što nauka otkriva" (n.d., 94).

Dakle, Vinč je kritikovao korespodencijalnu teoriju istine, referencijalnu teoriju jezika i mogućnost uvida u "svet onakav kakav on zaista jeste", nezavisno od bilo koje etnoepistemološke tradicije ili "jezičke igre". Ponovio je, prema tome, upravo sve ono što je, u Džarvijevoj reinterpetaciji, odlikovalo Herskovecev relativizam: iskustvo je kulturno determinisano, stvarnost se (re)definiše različitim jezicima koji mogu biti međusobno nesamerljivi, ono što je dobro/loše – a u ovom slučaju – racionalno/neracionalno podjednako zavisi od kulture, te ne postoji transkulturni metastandard pod koji bi se, kao pod zajednički imenitelj, podvela dva različita standarda, i koji bi, kao transkulturni arbitar prosudio šta je (ne)stvarno, (ne)racionalno, itd. Sasvim je nebitno da li se ovakvo stanovište čita kao antirealističko ili arealističko, jer – kakav god svet da postoji izvan našeg kategorijalnog aparata, mi ga možemo spoznati isključivo kroz, a nikako izvan, datog aparata. Ovo stanovište se našlo na meti kritike, budući da: "[...] Vinčova negativna metodološka preporuka glasi: izbegavajte prihvatanje nauke (onako kako je mi poimamo, kao "usklađene s objektivnom realnošću") (Lukes 2000, 5).

Ovo napuštanje korespodencijalne teorije istine je u neoracionalističkim ili neoscijentističkim očima posmatrano kroz prizmu antinaučnih hermeneutičkih odn. interpretativnih tradicija na čijem je temelju nemoguće razdvojiti objekte same od ideja, verovanja, stavova i sl. o datim objektima (Bunge 1985, 174); kao idealizam koji je "prvo premestio [fokus] sa stvari na subjekat, a onda od subjekta na značenje" (Gellner 2003, 53); kao sinonim za antinauku koja vodi tome da je "sva nauka etnonauka" (Spiro 1984, 345) – što se smatra nedopustivim, imajući u vidu to da "nauka ne dopušta relativizam; ona odobrava i osnažuje predstavu da postoji jedna fizika prirode i samo jedna fizika prirode; ne postoji 'kineska fizika', ni 'azandska fizika', ni 'jevrejska fizika'" (Jarvie 1984, 747). I to je, vidimo, isti tip argumentacije upotrebljen u kasnijoj kritici postmoderne antropologije:

Ako sada postoje samo interpretacije tj. ako znanje ne korespondira činjenicama niti se u vezi s njima u bilo kom smislu može postići saglasnost, onda objektivno znanje, prema postmodernistima, nije moguće a nauka je samo jedna specifična vrsta pripovedanja. Dovoljan je samo jedan korak da, polazeći od ovog stanovišta, zaključimo da je "privilegovanje" zapadne nauke beznadežno etnocentrično. (Spiro 1996, 771)

Jedna od centralnih zamerki upućenih Vinču (i Vitgenštajnu na koga se Vinč u velikoj meri oslanjao) jeste ta da oni nikad nisu pružili konkretne primere za "oblike života" (čitane kao zaokružene kulture) (Gellner 2003, 68; Gellner 2004, 160) kao i ta, da kulture nisu samoizolovane celine:

U svetu kakav je, mi jednostavno nemamo – a veoma dugo nismo ni imali, ako ikada i jesmo – takve samodovoljne jedinice koje same sebi mogu biti standardi razumljivosti i realnosti (a i svega drugog). Ono što, pak, imamo, jeste skup tradicija toliko složenih, toliko interno diversifikovanih, da ni ne znamo kako da te jedinice razlučimo, pa je tako u stvari svako razgraničenje arbitrarno. A te tradicije su toliko sofisticirane, toliko sistematski svesne konceptualnih i moralnih alternativa, i toliko habituirane interakcijom, da je poprilično besmisleno savetovati im da budu samousmerene.

Vinčov značaj, prema Gelnerovom mišljenju, ogleda se u tome što Vinč svoj apstraktni model pokušava da poveže sa stvarnošću; njegova greška, međutim, leži u tome što, umesto da koriguje svoj model u odnosu na stvarnost, [Vinč] čini veliko nasilje nad stvarnošću u ovom procesu" (Gellner 2003, 68). Kad je reč o pitanju relativizma koji je pobudio Vinča da kritikuje Evans-Pritcharda, a Gelnera da kritikuje Vinča, Gelner nastavlja "Sumnjam da problem relativizma uopšte ima rešenje. Utoliko, on može podsećati na problem solipsizma, čija je on [relativizam] svakako jedna varijanta, i to ona u kojoj kulturne celine zamenjuju pojedinačna ostrva svesti. Ali, ako neko posmatra svet onakav kakav on jeste – nešto od čega se Vinč uzdržava – videćemo da se pojavljuje rešenje [...] iako vrlo asimetrično (jer simetrično rešenje i nije moguće sprovesti) [...] kognitivna i tehnička superiornost jednog oblika života je toliko očigledna, toliko odgovara zadovoljavanju ljudskih htenja i potreba [...] da] se ne može ignorisati. Ako je neka doktrina u suprotnosti sa prihvatanjem superiornosti naučno-tehnoloških društava, onda je potpuno deplasirana. Ovo nije podložno raspravi. (Gellner 2003, 67; 71)

Dakle, ono što Vinč kritikuje jeste upravo ono što Gelneru služi kao uporište kritike Vinča: korespondencijalna teorija istine i referencijalna teorija jezika, koje su ustanovljene na metafizičkom realizmu (koji je inicijalno i bio meta Vinčove kritike – viđen kao proizvod određene "jezičke igre" a ne kao nadkontekstualni apsolut u odnosu koji je moguće meriti stepen "krivljenja stvarnosti"). Dakle, prema Gelnerovom mišljenju, postoje zapadne konceptualne kategorije koje savršeno korespondiraju sa stvarnošću, te koje, stoga, mogu validno suditi o stepenu u kojem su tuđi koncepti verni stvarnosti. Na ovaj se način problem zapravo ostavlja nerešenim, pa čak i produbljenim – uvođenjem entiteta ("Zapad") koji situaciju dodatno komplikuje, kao okidač provocirajući višak relativizma i pridajući mu etičke i političke kontekste koji on na metodološkom planu često nije imao, niti ih je uopšte morao imati.

*Salins vs. Obejeskir.* Budući da je Salins ustao protiv Obejeskirove izjave da su Havajčani isuviše racionalni da bi kapetana Kuka videli kao manifestaciju sopstvenog boga Lonoa, Salins je nastavio vinčovsku tradiciju, smatrajući da je u temelju Obejeskirovog shvatanja racionalnosti "istorijski specifična korespondencija između racionalnosti i empirijskog realizma [...] koja konstituiše iskustvo na kulturno relativan način koji nije jedini mogući [...] ali koji sebe poima

kao univerzalni opis stvari-po-sebi" (Sahlins 1995, 5, 9, 123-3, 155). Utoliko, on insistira na odaljavanju od "našeg sopstvenog poimanja stvarnosti..." (n.d., 169) jer "ono što usmerava moj odgovor jeste nastojanje da se pokaže da zdravorazumski buržoaski realizam, onda kad je uzet kao istoriografska uobraženost, jeste jedna vrsta simboličkog nasilja izvršenog nad drugim vremenima i drugim običajima. Želim da sugerišem da se neko ne može na adekvatan način baviti istorijom, čak ni savremenom istorijom, ako ne poštuje ideje, delanje i ontologiju koje nisu, i nikad nisu bile, naše sopstvene. Drugačije kulture, drugačije racionalnosti" (n.d., 14). Salinsove opaske sasvim su opravdano pročitane kao da "za Salinsa ne postoji univerzalni pristup stvarnosti, nikakav izlaz iz kulturnog posredovanja, u njenoj svekolikoj partikularnosti i relativnosti" (Li 2001, 216) i "igranje na poznatu relativističku kartu (na koju je igrao i Vinč) kojom se postuliraju različite 'stvarnosti' ugrađene u različite kosmologije, od kojih su 'zapadna' i 'naučna' (pod pretpostavkom da su one jedno te isto) samo jedna među mnogima, svaka sa svojom 'empirijskom logikom'. Ponekad [Salins] ide i dalje, izražavajući skepticizam spram kognitivnih tvrdnji 'zapadne nauke', kao, na primer, onda kad, suprotstavljajući njene klasifikacije folklornim taksonomijama, piše da se ona 'pretvara [sic!] da je determinisana stvarima po sebi' [...] Možda ništa od ovog ne bi bilo toliko značajno ako bi bilo moguće pokazati da havajska kosmologija može poima kao ona koja ide (kako Ričard Rorti voli da kaže) 'sve do kraja' [engl. all the way down], u potpunosti determinišući ono što se računa kao 'racionalno' – tj. ono u šta je razumno verovati i ono što je razumno činiti" (Lukes 2000, 14).

\* \* \*

Vidimo da je debata o racionalnosti i relativizmu, kao prevashodno filozofsko-naučna, kreirala sliku o antropologiji koja je potom uticala na antropologiju samu (predstava kakvu drugi imaju o nama promenila je predstavu kakvu, kao zajednica, imamo o sebi). Epizoda u kojoj je Vinčova reinterpretacija i sama reinterpretirana odigrala se u vreme najžešće debate o objektivnosti i relativizmu u društvenim naukama. Pomenuta debata, naime, jeste akademski kontekst, uz paralelni, eksterni kontekst javnih debata o moralnosti, obrazovanju i rasizmu u multikulturnom društvu, koji se može smatrati direktnim izvorom antirealističkog pogleda na relativizam u sociokulturnoj antropologiji. Na taj način je relativizam diskurzivno konstruisan i beskonačno perpetuiran kao antirealistička, antinaučna – takoreći po same temelje civilizacije pogubna – doktrina: relativizmu je imputirano da nije ništa do prepreka javnom angažmanu, ali i samom akademskom opstanku discipline.

Da privremeno zaključimo: iako sada nešto preciznije poznajemo izvore i malo dublje razumemo kontekste u kojima antirealistički pogled na relativizam opstaje kao dominantan, i u antropologiji i izvan nje, alternativna pozicija



ne deluje održivo. Predeterminisanost recepcije relativizma kao antirealističkog, rasprostranjena je izvan discipline i karakteristična je kako za akademsku interdisciplinarnu scenu, tako i za šire shvaćenu javnu sferu. Konceptualno po pravilu oskudne, vremenski zahtevne i najčešće interesno motivisane debate u javnoj sferi ne trpe arealistične pozicije. Arealistična javna debata, kulturna kritika i intervencija u javne politike ne funkcionišu (to bi se moglo ilustrativno uporediti sa situacijom u kojoj bi neko poverovao da je, na primer, moguće izazvati promenu ustava izvođenjem nekog komada performativne umetnosti). Dok je jasno da inkompatibilnost relativizma i javnog angažmana sledi iz kriptopozitivističkog standarda poznatog još i pod nazivom "zdrav razum" – koji programski isključuje uobičajeno naučno realističko traganje za skrivenim značenjima, bazičnim obrascima, uzročnim strukturama i motivacionim mehanizmima skrivenim iza vela koji običaje, tradiciju i druge elemente "kulture" čini elementima "realnosti" – ono što na šta valja pružiti odgovor jeste pitanje kako je moguće da desetine hiljada profesionalnih antropologa širom sveta do sada nisu uspeali da osmisle uverljiv način da javnosti i kolegama iz drugih disciplina objasne to da je relativizam najbolji do sada otkriven garant naučnosti, te inače čudne i nerazumljive discipline. Razmatrajući, za početak, uzroke i kontekste u kojima se pozitivistički (dakle antinaučni) pogled na relativizam uopšte pojavio, deluje da smo počeli da se približavamo odgovoru na bolno pitanje kako dobru – dakle, relativističku – antropološku nauku javno primeniti, istovremeno je štiteći od bagatelistanja zdravog razuma s jedne strane, i scijentističkih pridika, s druge.

### Literatura:

- Barnett, H.G. 1948. On Science and Human Rights. *American Anthropologist* 50(2): 352-355.
- Boas, Franz. 1896. The limitations of the comparative method of anthropology. *Science* (n.s) 4, 103: 901-908.
- Bougois, Philippe. 1990. Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America. *Journal of Peace Research* 27(1): 43-54
- Bowlin John R. and Peter G. Stromberg. 1997. Representation and Reality in the Study of Culture. *American Anthropologist* 99(1): 123-134.
- Bunge, Mario. 1985. "Comment". U: Taylor, Mark Kleine et al. Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 26(2): 167-185.
- Bunge, Mario. 1993. Realism and antirealism in social science. *Theory and Decision* 35(3): 207-235.
- Caplan, Pat. ed. 2003. The ethics of anthropology: debates and dilemmas. London and New York: Routledge

- Carrithers, Michael. 2005. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Anthropology* 46(3): 433-456.
- Chambers, Erve. 1987. Applied anthropology in the post-Vietnam era: anticipations and ironies. *Annual Review of Anthropology* 16: 309-337.
- Escobar, Arturo. 1993. The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-"Writing Culture" Era. *Journal of Anthropological Research* 49(4): 377-391.
- Evans Pritchard, E.E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Feinberg, Richard. 1994. Contested worlds: The politics of culture and the politics of anthropology. *Anthropology and Humanism* 19(1): 20-35.
- 2007. Dialectics of Culture: Relativism in Popular and Anthropological Discourse. *Anthropological Quarterly* 80(3): 777-790.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- 2003[1973] *Cause and Meaning in Social Science*. London: Routledge.
- 2004[1998]. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1995. *Anthropology and politics: revolutions in the sacred grove*. Oxford: Blackwell.
- Gerc, Kliford. 2007[1984]. Anti-antirelativizam. *Kultura* 118/119: 58-86.
- Gershenorn, Jerry. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Hale, Charles R. 2006. Activist research vs. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology* 21(1): 96-120.
- Handler, Richard. 2009. The Uses of Incommensurability in Anthropology. *New Literary History* 40(3): 627-647.
- Hastrup, Kirsten and Peter Elsass. 1990. Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? *Current Anthropology* 31(3): 301-311.
- Jarvie, I.C. 1975. Epistle to Anthropologists. *American Anthropologist* 77(2): 253-266; 255.
- 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44-60.
- Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984: 745– 763.
- 2007. "Relativism and Historicism". U: Thagard, Paul and Mark Risjord (eds.), *Philosophy of Sociology and Anthropology*, Oxford: Elsevier, 557-558.
- 1969. The Problem of Ethical Integrity in Participant Observation. *Current Anthropology* 10(5): 505-508.

- Kaplan, David. 1975. The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder. *American Anthropologist* 77(4): 876-881.
- Kellett, Peter. 2009. Advocacy in Anthropology: Active engagement or passive scholarship? *Durham Anthropology Journal* 16(1): 22-31.
- Lee, Richard B. 1992. The 'Primitive, the 'Real,' and the 'World System': Knowledge Production in Contemporary Anthropology. *University of Toronto Quarterly* 61(4): 473-488.
- 1998. Anthropology at the Crossroads: From the age of ethnography to the age of world systems. *Social Dynamics* 24(1): 34-65.
- Li, Victor. 2001. Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture. *CR: The New Centennial Review* 1(3): 201-287.
- Lukes, Steven. 2000. Different Cultures Different Rationalities. *History of the Human Sciences* 13(1): 3-18.
- Merry, Sally Engle. 2001. "Changing rights, changing culture". U: Cowan, Jane K., Marie-Benedicte Dembour and Richard A. Wilson (eds.) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. New York: Cambridge University Press, 31-55.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog: Polemika o Samoju u krizi etnografskog realizma* (Etnološka biblioteka knj. 12). Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar.
- 2007a. *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije* (Etnološka biblioteka knj. 24). Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar.
- 2007b. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma* (Etnološka biblioteka knj. 27). Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar.
- 2007c. "Kulturni relativizam". U: Mimica, Aljoša i Marija Bogdanović (ur.). *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike, 279-281.
- 2007d. "Lična jednačina istraživača". U: Mimica, Aljoša i Marija Bogdanović (ur.). *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike, 284-286.
- 2009. Unutardisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih. *Etnoantropološki problemi* 4, 3: 103-115.
- Naumovic, Slobodan. 2000. Identity creator in identity crisis: Reflections on the politics of Serbian ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures* 8(2): 39-128.
- Norris, Christopher. 2007. Dictatorship of the Professoriat? Antiobjectivism in Anglo-American Philosophy. *Common Knowledge* 13(2-3): 281-314.
- Obeyeskere, Gannath. 1966. Methodological and Philosophical Relativism. *Man* 1(3): 368-371)
- Paleček, Martin and Mark Risjord. 2013. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23.

- Pišev, Marko. 2008. Gelnerova kritika postmodernizma: relativizam, postmodernizam i politika antropologije. *Etnološke sveske* n.s 12(1): 33-65.
- 2011. Antropologija na obali reke Stiks: kratak vodič za razumevanje "ljudske bombe" u savremenim interpretacijama islamskog samoubilačkog terorizma. *Antropologija* 11(2): 189-213.
- Reyna, Stephen P. 1994. Literary anthropology and the case against science. *Man* 29(3): 555-581.
- Risjord, Mark W. 2000. The Politics of Explanation and the Origins of Ethnography. *Perspectives on Science* 8(1): 29-52.
- Rodseth, Lars. 1998. Distributive Models of Culture: A Sapirian Alternative to Essentialism. *American Anthropologist* 100(1): 55-69.
- Rohner, Ronald Preston. 1977. Advantages of the comparative method in anthropology. *Cross-Cultural Research* 12:117-144.
- Sahlins, Marshall. 1995. *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 2002. *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Pricly Paradigm Press.
- Spiro, Melford. 1984. "Some reflections on cultural relativism and relativism with special reference to emotion and reason." U: R.A. Shweder and R. A. Levine (eds) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 323-346.
- 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1(3): 259-286.
- 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist - Critique. *Comparative Studies in Society and History* 38(4): 759-780.
- Steward, Julian. 1948. Comments on the Statement of Human Rights. *American Anthropologist* 50(2): 351-352.
- Udehn, Lars. 2001. *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. London: Routledge.
- Winch, Peter. 1970[1964]. "Understanding A Primitive Society". U: Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell, 78-112.
- Zammito, John H. 2004. *A nice derangement of epistemes: Post-positivism in the study of science from Quine to Latour*. Chicago: University of Chicago Press.

Primljeno: 15.09.2013.

Prihvaćeno: 14.11.2013.

Miloš Milenković

**ON THE SOURCES OF AN ANTI-REALIST VIEW OF RELATIVISM  
IN SOCIOCULTURAL ANTHROPOLOGY**

The history of methodological debates in sociocultural anthropology is burdened with numerous issues which not only make understanding and teaching anthropology and conducting research difficult, but also impede the practical application of the discipline, especially in the public sphere. Research into methodological history shows that one of the most important issues with this is the anti-realist view of relativism. This view has been imputed into the discipline from the interdisciplinary scene and has, under heavy political pressure been widely disseminated. Relativism, which has in debates on the scientific status of the discipline been marked as the main satellite of the postmodernist "undermining" of truth, science, morals and other so-called universal human values is decidedly not the relativism which sociocultural anthropology has nurtured since its academic establishment. On the contrary, anthropological relativism was supposed to enable the comparative understanding of cultures, and as a consequence have the successful cementing of the discipline's scientific status – both in academia and in the public sphere. This was made possible precisely through the application of relativism as a guarantee of the objectivity of description and the reliability of understanding, which also served to mitigate the methodological issue of the legitimacy of the comparative method. However, the original, disciplinary-specific view of relativism, as the foundation of good anthropological science, has been lost in time and replaced with an anti-realistic view which is incompatible with public service and has serious potential to undermine the discipline's academic authority.

**Key words:** cultural relativism, scientific realism, essentialism, history of anthropology, politics of knowledge, methodology of anthropological research.