

Marko Pišev

pishev23@yahoo.com

**Gelnerova kritika postmodernizma:
relativizam, postmodernizam i politika antropologije****Apstrakt:**

Ovaj rad je posvećen dijalogu između racionalista i postmodernista u antropologiji. Cilj rada jeste da prikaže i kritički razmotri argumente pozitivistički i racionalistički opredeljenih autora, kao i da istraži zaleđe njihovih stavova u filozofiji nauke. Gelner, kao jedan od najizraženijh kritičara relativizma u društvenim naukama uopšte, a u antropologiji posebno, predstavlja centralnu figuru ovog rada, mada tekst nije isključiv prema zastupnicima relativističkog pristupa antropološkoj (i epistemološkoj) tematici.

Ključne reči:

relativizam, postmodernizam, pozitivizam, racionalizam, antropologija, društvene nauke, objektivnost.

Otkrivanje polja istraživanja

Ovaj rad je posvećen Gelnerovoj kritici postmodernizma u društvenim naukama, analizi njegove borbe za očuvanje naučnog autoriteta antropologije, ali i analizi mogućih (uglavnom negativnih) posledica metodološko-filozofsko-moralnih uticaja postmodernizma za koje je Gelner smatrao da potresaju same temelje društvenih nauka u celini. U srži Gelnerove argumentacije nalazi se zabrinutost zbog potencijalnog rušenja moralnih načela nauke, načela koja su, prema njegovom mišljenju, utemeljena u ljudskom razumu, i samim tim, u čovekovoj racionalnoj misli. Nesposobnost društvenih nauka – a naročito antropologije – da objektivno opišu stvarnost, proizvela bi, prema Gelneru, beskrajne nizove jednakovrednih stvarnosti u kojima ne bi postojalo ispravno i neispravno, pozitivno i negativno, dobro i zlo. Ovakvo pozicioniranje realnosti (kao samo jedne u nizu) moglo bi dovesti do utiska totalne dezorijentacije i moralne krize u društvenim naukama; ovakva dogmatika, prema Gelnerovom mišljenju, otvorila bi vrata nekritičnosti, idealizmu, neo-romantizmu i nacionalizmu, sve vreme prilazeći za korak bliže ambisu nihilizma.

Postmodernizam je pred antropologiju izveo mnoge epistemološke i metodološke izazove. Načini prikazivanja ovih problema, kao i mogućih posledica njihovog ignorisanja, variraju od autora do autora, odnosno od njihovih opredeljenja 'za ili protiv postmodernizma' u društvenoj nauci. Za početak ćemo, nažalost morati da budemo pomalo suvoparni –

pokušaćemo da lociramo, ako ne sve, a onda bar većinu dotičnih problema, potom i da ih sumiramo i izdvojimo u zasebne kategorije s ciljem da razjasnimo osnovne filozofske i metodološke karakteristike ove društvene kritike.

Jedna od nabitnijih kritičkih tvrdnji postmodernizma odnosi se na koncept kulture, koji je u samoj svojoj suštini amoralan i hegemonističan, što nalaže da su antropolozi kao naučnici koji su 'trenirani' da predstavljaju i tumače različite kulture jednako amoralni i hegemonistični.¹ Prema Lindholmu, većina postmodernista smatra da je antropološko znanje poteklo iz prosvetiteljskog pokreta koji je na pogrešan način primenjivao objektivnu analizu kako bi otkrio osnove ljudskog ponašanja i verovanja. Mnogo pravilniji put, smatraju postmodernisti, a prema navodima Lindholma, jeste da se prihvati i uvaži relativna priroda istine – pri čemu je istina proizvod imaginativnog opažanja i tumačenja kreativnih individua, koje su jednake po statusu.² U vezi s tim, Rabinov, postmodernistički opredeljen autor, primećuje da će u komešanju nestabilnih granica i umnoženih glasova etnografija biti 'pod invazijom heteroglosije' koja će obezbediti 'utopiju pluralnog autorstva', gde je antropolog samo jedan od mnogih nezavisnih glasova u tekstu, ni manje ni više ubedljiv nego ostali.³

Kao sledeću primedbu tipičnu za postmodernistički projekat, mogli bismo navesti Švederevu tvrdnju da ne postoji *a priori* način da, pri opisu objekta pružimo prednost jednom atributu u odnosu na drugi, kao i da u principu ne postoji ograničen broj atributa koji bi se datom objektu mogli pripisati. Samim tim, sve stvari su jednako slične i jednako različite, i samo način na koji su atributi opaženi i 'kodirani' od strane posmatrača, može im pridati tobožnju realnost. Dakle, postoji onoliko realnosti koliko i načina na koje objekat može biti konstituisan ili opisan; samim tim, jasno je da ne mogu postojati standardi od univerzalnog značaja koji će nam diktirati šta da mislimo ili kako da se ponašamo.⁴ Šveder dalje primećuje da bi idealni antropolog trebalo da shvati da je sva istina parcijalna, i da bi u vezi s tim trebalo da se oslobodi ograničenja uobičajeno shvaćene realnosti. Lindholm na osnovu ovih i mnogih sličnih tvrdnji zaključuje da postmodernisti nisu samo istraživači i teoretičari, već da su 'uključeni u mnogo ozbiljniji posao: oslobođenje ljudske savesti.'⁵

Džozef Espozito u tekstu *Science and Conceptual Relativism* navodi Vinčovu formulaciju konceptualnog relativizma koju potom kroz tekst

¹ Charles Lindholm, Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (4), 1997, 747.

² Ibid, 749.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid, 750.

logički pobija; dotična formulaciju bi nam, međutim, takođe pomogla da shvatimo argumentaciju postmodernista u antropologiji – stoga, deluje korisno da je navedemo onako kako ju je Esposito na uprošćen način predstavio. Verovanja i ponašanja se, prema ovoj formulaciji, mogu tretirati kao racionalna, samo u svetlu kriterijuma racionalnosti koji funkcionišu u okvirima tih verovanja i ponašanja.⁶ S tim u vezi, Džarvi razmatra kulturni relativizam onako kako ga je predstavio Vestermark, koji je raspravljao o tome da, s obzirom da je etika u funkciji emocionalnog odgovora, i da svaki emocionalni odgovor potpada pod domen socijalizacije, sledi da etički pogledi moraju na sistematičan način varirati od društva do društva. Ako je jedna izjava potvrđena kao tačna u jednoj kulturi, a kao pogrešna u drugoj, onda mora da je jedna od te dve kulture u pravu – ili, s druge strane, svaka od njih ima različite kriterijume istine koji se ni na koji način ne mogu vrednovati. Ova argumentacija, tvrdi Džarvi, nije zanemarljiva; ona poistovećuje kulturni i moralni relativizam.⁷ U Tekstu Džona Dina *Empirism and Relativism...*, nailazimo na upozorenje koje postmodernisti žele da upute društvenim naučnicima: 'Čuvajte se teorija koje naivno pretpostavljaju istinitost vašeg znanja, i pogrešnost znanja svih ostalih.'⁸ Kasnije ćemo se vratiti na ovu 'preskripciju' relativizma i detaljnije je povezati sa Gelnerovom argumentacijom kako bi skrenuli pažnju na jedan logički previd. Za sada je bitno da napomenemo da nam ovo upozorenje, prema Dinu, govori da zanemarimo one teorije saznanja koje nam ne pružaju jasna objašnjenja u vezi toga zašto verujemo u ono što verujemo.

Robert C. Ulin u radu *Revisiting Cultural Relativism*, navodi filozofa Džeјmsa Reјčelsa koji uviđa doprinos kulturnog relativizma time što uključuje izazovne pretpostavke o našim standardima racionalnosti, držeći nam um otvoren i spreman za odbacivanje svih potencialno dogmatičnih argumenata.⁹ Ulin nas podseća da je još Herodot prepoznao značaj razumevanja kulturnih različitosti kojim bi se izbegla pretpostavka da su naše vrednosti superiorne.¹⁰ On takođe napominje angažman Franca Boasa (koji je sa stanovišta kulturnog relativizma dovodio u pitanje rasističke pretpostavke u nauci), Herskovicica (koji je smatrao ne samo da su kulturne

⁶ Josef L. Esposito, Science and Conceptual Relativism, *Philosophical Studies* 31 (4), Minneapolis 1977, 269.

⁷ I. C. Jarvie, Cultural Relativism Again, *Philosophy of the Social Sciences* 5 (3), 1975, 344.

⁸ John Dean, Empirism and Relativism – A Reappraisal of Two Key Concepts in the Social Sciences, *Philosophy of the Social Sciences* 8 (3), 1978, 288.

⁹ Robert C. Ulin, Revisiting Cultural Relativism, *Anthropological Quarterly*, 80 (3), 2007, 804.

¹⁰ Ibid, 805.

percepcije i ponašanja relativni, već i kategorije putem kojih prosuđujemo druge i njihovu kulturu), kao i Rut Benedikt (koja je svojom idealnom tipifikacijom društava na 'dionizijska i apolonska' doprinela reflektivnosti u okviru kulturnog relativizma).¹¹ Ulin navodi tri teorije etičkog relativizma prema Dande Retenovej. Prva je 'teorija prividnog etičkog relativizma' koja tvrdi da se ljudi 'razlikuju u osnovnim moralnim verovanjima.' Drugu teoriju je Retenova obeležila jednostavno kao 'etički relativizam' i njome iznela da nema 'objektivno istinitih' vrednosnih prosuđivanja, već da ona zavise isključivo od lokalnih konteksta. Treću teoriju je nazvala 'etički relativizam kao perspektiva' i njome navela da ne možemo odrediti koje kros-kulturalne vrednosti su superiorne, zato što su sve vrednosti relativne u okviru pojedinačnih kultura. Retenova se, prema Ulinovim uvodima, zalagala za drugu teoriju. To znači da je metodološki težila da razdvoji dve stvari: kulturni relativizam i unutrašnji osećaj za toleranciju, sa ciljem da ukaže da ne postoji prirodno i nerazdvojivo spojena kontradikcija između kulturnog relativizma i moralnog kriticizma (dakle, tvrdnja suprotna od onoga što je zaključio Džarvi).¹²

Začetnik interpretativne antropologije, Kliford Gerc, tvrdio je u jednom predavanju koje je '84. objavljeno u časopisu *American Anthropologist* da ne želi da ima ništa sa posvedočenim kulturnim univerzalijama, i da veruje kako se mnogo veće (misli se, veće od kulturnog relativizma) političke i socijalne pretnje kriju u teorijama koje ono što je partikularno prikazuju kao ono što je univerzalno.¹³ Sam Ulin tvrdi da nam 'kulturni relativizam pomaže da prepoznamo pretpostavke koje obaveštavaju o upotrebi nauke i da izazovemo upotrebu tehničkog znanja propisanog tako da obezbeđuje nadgledanje i uređivanje javnog života i našeg iskustva zajedničkog življenja.'¹⁴ Jozef Lapid navodi da značenja i razumevanja nisu svojstvena svetlu, već naprotiv, da su iznova konstruisana, odbranjivana ili dovođena u pitanje. Perspektivistička kritika (kako on naziva postmodernističku kritiku empirizma) ima za cilj da 'problematizuje' odgovore, da 'načini čudnim' ono što je postalo poznato, i vrati unazad proces konstrukcije izvesnih sazajnih struktura, sa ciljem da otkrije koliko su te strukture zapravo problematične.¹⁵ Time se dovode u sumnju sve verzije metodološkog 'monizma' koje su težile da institucionalizuju pozitivističku koncepciju naučnog metoda.¹⁶ Ono što bi

¹¹ Op.cit.

¹² Op.cit.

¹³ Ibid, 807.

¹⁴ Op.cit.

¹⁵ Yosef Lapid, The Third Debate, *International Studies Quarterly*, 33 (3), 1989, 239.

¹⁶ Op.cit.

pružilo zamenu za pozitivističke generalizacije je, prema Lapidu, preokupacija meta-naučnim konstrukcijama. On dalje tvrdi da se preko pozitivizma disciplina ukočila u sterilnom i frustrirajućem 'klanjanju' prirodnim naukama; da po izlasku iz pozitivističke jame koje su sami sebi iskopali, mnogi naučnici bivaju začuđeni širokim manevarskim prostorom koje im nudi veliki broj osobnosti i specifičnosti post-pozitivističkih istraživanja.¹⁷

Ali, kakav je to manevarski prostor? Ako se vratimo Lindholnu, primetićemo da on opisuje post-pozitivistički, post-modernistički, post-konstruktivistički, dakle – „post-stil“ etnografije kao naročiti narativ koji ističe 'slobodnu igru autorove mašte, dok istovremeno potvrđuje suštinsku čovečnost Drugog.' Prema ovom autoru, dotični stil se postiže 'ekspresivnim književnim tehnikama, ili introspektivnom analizom etnografovog vlastitog odgovora na situaciju na terenu, ili citiranjem nedavnih književnih kritika, ili kombinacijom ovih, i drugih strategija...'¹⁸ U srži postmoderne etnografije je, slobodno bi se moglo reći, heteroglosija. Kliford objašnjava: „Heteroglosija je zaokupila etnografiju... izjave urođenika zadobijaju smisao na temeljima drugačijim od onih koje poseduje etnograf... To sugeriše alternativnu tekstualnu strategiju, utopiju pluralnog autorstva koja saradnicima pripisuje – uz status nezavisnih kazivača – i status pisaca.“¹⁹ Gelner sa neskrivenom zluradošću primećuje da je ovakav stil svojevrsni kolaž, mešavina koječega uz

„...stalno kolebanje između nade da to višeglasje možda na neki način isključuje pristrasnost spoljnog posmatrača i zadovoljstva koje pruža spoznaja, sa osećanjem krivice da je subjekt, autor, još uvek tu... Sve su to stilističke inovacije koje nastoje da informantu uvedu direktno u knjigu, bez posredstva interpretacije. Ipak, tome sledi... grešna spoznaja da je na kraju krajeva, autor taj koji unosi informantu u kontekst, a koji je takođe interpretacija. Izlaza, dakle, nema...“²⁰

Nećemo se, za sada upuštati u problematiku ko u svojim tvrdnjama greši, a ko pogađa, čiji argumenti su jači, a čiji slabiji. Dovoljno je da možemo da saopštimo da u čitavoj raspravi o naučnom statusu antropologije – i društvenih nauka uopšte – postoje dva 'tabora,' jedan – empiristički – koji je pod inicijalnom paljbom kritike, i drugi – post-empiristički, strukturalistički i modernistički – kojem empiristi ne ostaju

¹⁷ Ibid, 240.

¹⁸ C. Lindholm, op.cit, 756.

¹⁹ Ernest Gelner, *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenjski i Turk, Zagreb 2000, 38.

²⁰ Op.cit.

dužni, sa svojim kritikama *njihovih* kritika. Teško je da će tu doći do krajnjeg pomirenja, iako se u literaturi predlažu izvesna rešenja. Takođe, bitno je da smo uspeli da nabrojimo većinu – ako ne celokupan zbir – problema koje su postmodernisti postavili pred društvenu nauku uopšte, a pred antropologiju specifično. Sada bismo mogli da sumiramo te probleme:

1. Zahteva se **jači osećaj za refleksivnost**. Antropolozi su naučnici koji su na amoralan i hegemonističan način 'trenirani' da predstavljaju i tumače različite kulture.²¹ Potrebno je pojačati svest istraživača o tome da je njihovo tumačenje istraživane kulture samo jedno od bezbroj mogućih tumačenja, i da je pre svega tradicionalna, pozitivistička etnografija odraz kolonijalne i imperijalističke politike Zapada. Dakle, ona implicitno podrazumeva nejednakost 'značenja', gde zapadnjački koncepti rasuđivanja odišu prigušenim, ali i dalje приметnim mirisom dominacije istraživača u odnosu na subordiniranost istraživanih.

2. **povezivanje saznanjih tvrdnji sa kulturnim**. Verovanja i ponašanja se mogu tretirati kao racionalna, samo u svetlu kriterijuma racionalnosti koji funkcionišu u okvirima tih verovanja i ponašanja.²² Dalje, svaka kultura ima različite kriterijume istine koji se ni na koji način ne mogu vrednovati, zato što su nesamerivi i nesvodivi jedno na drugo. Naša verovanja i vrednosti su odraz naše kulture, i kada stupimo u kontakt sa stranom kulturom, mi se ne možemo osloboditi saznanjih kategorija koje su u nas usađene socijalizacijom. Jednostavnije rečeno, mi svet posmatramo kroz specifične 'naočare' koje smo i ne znajući zadobili enkulturacijom u određenom društvu. Odatle sledi:

3. Neophodno je **kloniti se generalizacija**. Gerc je, kako smo ranije napomenuli saopštio da ne želi da ima ništa sa posvedočenim kulturnim univerzalijama, čime je kroz ličan primer sažeo stanovišta mnogih postmodernih autora. Da bi objasnio svoj dotični stav, dodao je da se istinske političke i socijalne pretnje kriju u teorijama koje ono što je partikularno prikazuju kao ono što je univerzalno, dakle da je *pogrešno tumačiti ono što je istinito za jednu kluturu, kao nešto što je istinito za sve kulture*. Lapid usput dodaje da je jedan od krupnijih grehova empirističkog pristupa društvenim naukama taj što se pri generalizacijama koriste saznanji modeli prirodnih nauka.

4. sakupljanju etnografskog materijala potrebno je prići uz **primenu principa heteroglosije, multivokalnosti** i time uvesti informante u tekst što direktnije, kao ravnopravne autore, kao glasove koji se po intenzitetu i

²¹ Abu-Lunghold, navedeno prema: C. Lindholm, op.cit, 748.

²² Vinch, navedeno prema: Joseph L. Esposito, op.cit, 269.

značaju ne razlikuju od glasa antropologa. Ovaj princip takođe *a priori* odbija mogućnost svake generalizacije.

5. odbacivanje kulta objektivnosti. Ovaj postulat postmodernizma je, mogli bismo reći ključan, i po svojoj logici proizlazi iz svih gore navedenih. Objektivan posmatrač, racionalan i empiristički orijentisan istraživač je, prema mišljenju postmodernista, svojevrsan 'nonsens' u društvenim naukama²³, i trebalo bi, bar u slučaju antropologije da se zameni Švederovim 'idealnim antropologom,' koji je naučen da shvata da je sva istina parcijalna, i da bi u vezi s tim trebalo da se oslobodi ograničenja uobičajeno shvaćene realnosti.

Kada smo taksativno naveli sva otkrića postmodernizma, sledeći korak koji nam predstoji jeste da proverimo na koje sve načine i iz kojih sve uglova ovaj pravac u društvenoj nauci kritikuju njegovi protivnici i brane njegovi zagovornici. Potom ćemo našu analizu usmeriti na Gelnerovu kritiku postmodernizma i njegovu redukciju postmodernizma na relativizam, što će nam poslužiti kao odskočna daska za dalja razmatranja u vezi sa problemom nacionalizma.

Određenje perspektive razmatranja

Gelner je jednom prilikom²⁴ primetio da je postmodernizam trend, i da će kao i svaki drugi trend vremenom proći, ali prošlo je već više od decenije od njegove „smrti“, a postmodernizam i dalje živi, i štaviše, nema izgleda da će u skorije vreme minuti. Možda je najznačajnija tehnološka ekstenzija postmodernog doba – internet, a internet je ne samo sadašnjost, već svakako i budućnost. Na veb stranicama koje se nižu u bezgraničnom, virtuelnom prostoru nema objektivne stvarnosti, sve vrvi od heteroglosije, formira se bezbroj identiteta, sve informacije na koje naiđemo moguće je 'sačuvati' i sve ih, po želji, uzeti u obzir, sloboda komunikacije do sada je dostigla najviši stepen u razvoju tehnologija, pa se možemo predstaviti kao bilo ko, videti bilo šta, saslušati bilo koga. S druge strane, Zapadna – a sada već i Istočna – Evropa i Severna Amerika od samih početaka masovne proizvodnje ne biraju sredstva da pojačaju razvoj potrošačkog društva, kako na lokalnom, tako i na globalnom planu, a konzumerizam nam poručuje da su naši snovi na dohvat ruke, i da ne postoji stvar koju novac ne može da kupi. Rast kupovne moći žena ubrizgala je novo pogonsko gorivo u mašineriju potrošačkog društva, koje ima za cilj da

²³ Uporediti sa: Ernest Gelner, op.cit, 47-48; Yosef Lapid, op.cit, 236; Robert C. Ulin, op.cit, 805; Øyvind Østerud, Antinomies of Postmodernism in International Studies, *Journal of Peace Research*, Vol. 33, No. 4 (1996), 386.

²⁴ Ernest Gelner, op.cit, 34.

potrošačima pruži sigurnost i neograničenu mogućnost izbora. Ljudima su identiteti bez sumnje neophodni, a zapadno društvo ih svojom tehnologijom i svojom industrijskim proizvodima pruža u izobilju, i štaviše, nameće im neprestane, uvek sveže izazove. Pokreti za nezavisnost u kolonijalnim zemljama nakon Drugog svetskog rata, kao i pad Berlinskog zida, kretali su se uporedo sa mirovnim i feminističkim pokretima na Zapadu, rastom environmentalne svesti, zahtevima za uvažavanjem prava manjina, seksualnih sloboda, političke korektnosti. Sve više i sve preciznije se ističu semiotički oblici dominacije, jezičke igre, nesavesni i malicionizni oblici predstavljanja jednih kao implicitno superiornih u odnosu na druge, upotreba značenja i simbola u korist manipulacije javnošću, favorizovanje subjektivnog u odnosu na objektivno – jer i tvrđnju da nešto sagledavamo objektivno, može pobiti drugi posmatrač, koji istu situaciju vidi iz vlastitog ugla, i na sebi svojstven način. Tolerancija, samosvest, refleksivnost... to je zaista jedno multi i sub-kulturno previranje, jedna 'multivokalna utopija' kojoj postmodernizam teži.

Možda bi bar neka od navedenih pitanja mogli da smestimo u kontekst postmodernističkog 'trends.' Međutim, i dalje nam preostaju 'hronični' problemi čovečanstva, čiji istorijski i društveno-politički uzroci zahtevaju dodatna i objektivna objašnjenja, zato što su deo objektivne, spoljne stvarnosti. Nabrojmo samo neke: neravnomerna preraspodela bogatstva i moći, nerazvijenost pojedinih delova sveta, upotreba političkih struktura u korist represije, stalno obnavljanje ratnih sukoba, rasizam i etnička netrpeljivost, verski fundamentalizam, neuspešan ili spor ekonomski razvoj pojedinih zemalja u odnosu na Zapad, beda i siromaštvo, retradicionalizacija, nacionalizam. Sve ovo zabrinjava i zaokuplja pobornike racionalno objektivističkog pristupa društvenim naukama, i stoga bi se moglo svrstati u attribute pozitivističkog 'projekta.'

Prema Ojvindu Osterudu²⁵ postmodernizam u najmanju ruku nalaže pomalo snobovsku, 'trendi' terminologiju: za talas anti-pozitivizma politika je diskurs, svet je tekst, usmeni opis je narativ, narativ konstrukcija značenja, a značenje konstrukcija stvarnosti. To je pokret koji je određen specifičnim, objektivnim stanjem u društvu: pojačanom mobilnošću, fragmentacijom, promenljivim životnim stilovima, nestalnim odnosima i vezama...²⁶ Odlikuje ga nekoherentna teorija i anti-epistemologija²⁷ dok napominje da nijedan opis nije validan, osim ako nije dovoljno osetljiv i elastičan za sve faktore koji ulaze u opis. Možda bi neki od vodećih postmodernističkih autora i želeli da oforme 'veliku teoriju,' ali su svesni

²⁵ Øyvind Østerud, op.cit, 385.

²⁶ Ibid, 386.

²⁷ Op. cit.

da bi za generalizaciju koja uključuje sve subjektivitete (dakle, i autorov – *naročito* autorov) morali da imaju pri ruci eliksir besmrtnosti i natčovečansku volju i koncentraciju, da bi napisali knjigu od pet-šest hiljada strana sitno kucanog teksta, o problemu koji bi *mogao* da se pojednostavi, i o kojem (verovatno) niko ne bi želeo da čita ili razmišlja *toliko* naširoko. Međutim, dovoljno je da primimo k znanju da postmodernizam u društvenoj teoriji jeste odraz savremenog doba, i da savremeno doba u nekom smislu odgovara postmodernističkim tumačenjima – inače, ovaj pokret svakako ne bi imao nikakvog metodološkog uticaja.

U drugom uglu ringa stoje racionalisti, koji ne žele da se odreknu objektivne stvarnosti, ne žele da napuste veru u transcendentalnu Istinu izvan subjektiviteta, jer smatraju da je besmisleno *dokazivati* da spoljni svet zaista postoji – realnost je tu, ubeđen je racionalista, pred nama je i oko nas, i ne samo što nas okružuje, već se u njoj svaki čas nešto dešava. Ponešto dobro (ređe), pa ponešto loše (češće). Nešto što zahteva jasno i efikasno objašnjenje. To objašnjenje ne mora da uzme sve faktore u obzir, dovoljno je samo da raščisti stvari, da ukaže šta utiče na šta, šta objašnjava šta.²⁸ U antropološkim studijama, racionalnost se najčešće tiče empirijskih hipoteza koje se odnose na empirijsko opovrgavanje ili potvrđivanje.²⁹ Dakle, nije loše pojednostavljivati stvari, jer tim putem objašnjenja neretko bivaju jasnija, sveobuhvatnija i podložnija kritici. Sve u svemu, racionalizam u društvenoj teoriji je odraz starije struje, epohe prosvetiteljstva i odlikuje ga zrelost kojom se postmodernisti, nažalost, ne mogu podičiti; britkost i kompaktnost racionalističke teorije i dalje poseduje izvesnu prednost u odnosu na rasutost i nejasnost – pa možda i nepraktičnost – postmodernističke teorije. Ali važno je da Gelnerovoj primedbi o postmodernističkom trendu, pridodamo to da i racionalizam može da se tumači kao trend – kao produkt prosvetiteljstva – i da argumente i jednih i drugih možemo posmatrati iz perspektive trenda, i time dodatno relativizovati stvari. Uostalom, kako to Mihael Buhovski primećuje, mišljenje da se nešto što se rodilo manje-više slučajno u Evropi

²⁸ I. C. Jarvie, Rationality and Relativism, *The British Journal of Sociology*, 34 (1), 1983, 51.

²⁹ Michael Martin, Explanation in Social Science: Some Recent Work, *Philosophy of the Social Sciences*, 2 (1), 1972, 74. Ovde Martin daje primer Hotornovog rada 'African Traditional Thought and Western Science' gde autor nastoji da ukaže na sličnosti između tradicionalnog afričkog načina razmišljanja i naučne misli Zapada. Hotorn smatra da je afrička misao zasnovana na formulaciji teorija koje pridaju jedinstvo i značenje svakodnevnom iskustvu. Osnovna razlika između afričkog i Zapadnog načina razmišljanja, tvrdi Horton, je ta što prva ne poznaje alternativne teorije, dok ih druga, reklo bi se, ima i previše.

tokom XVII veka, smatra kao večna, neupitna istina, kosilo bi se sa Gelnerovim pricipijelnim istoricizmom.³⁰

Na kraju krajeva, može da se dogodi da stariji koncept popusti, a mladi očvrsne, i da osvane nova, hibridna teorija u društvenim naukama – drugim rečima, može se dogoditi da zagovornici oba koncepta shvate da ne mogu jedni bez drugih.

Racionalističko razmevanje postmodernizma

Teško je odupreti se utisku da je veliki broj racionalistički opredeljenih društvenih naučnika, postmodernizam doživelo kao šok, kao potres u samim temeljima društvene teorije, kao negaciju svakog napretka znanja, prosleđenu kroz dekonstruktivizam, koji podrazumeva da svaki narativ biva validan kada se sagleda u svetlu svoje neodvojivosti od kulturnog konteksta i društvene konstruisanosti. U domenu antropologije, postmodernizam je sagledavan kao literaristička, žurnalistička³¹ antropologija, više od značaja za književnost nego za nauku; svesno odbacivanje hipoteza, teorija i generalizacija, a prihvatanje sistema značenja, lingvističkih kategorija, intertekstualnosti, relativizma i hermeneutike, doveli su pojedine naučnike³² do zaključaka da nije reč o intelektualnom pokretu već o kiču, pastišu i mešavini koječega.

Za nas je važno da na ovom mestu spomenemo neke logičke greške postmodernizma na koje su (pored Gelnera) ukazali Džarvi, Lindhlom, Martin, Vilson, i drugi. Vezano za antropologiju, potmodernistički pokret je na nekoliko mesta³³ povezivan sa radovima Ludviga Vitgenštajna i Tomasa Kuna. Vitgeštajnova lingvistička filozofija 'jezičkih igara' i Kunova teorija naučne promene koja podrazumeva revolucije u naučnoj misli (u smislu da ne postoji više ili manje ravnomerna akumulacija saznanja u domenu nauke, već da se naučna misao segmentira u epohe kojima dominiraju vladajuće teorije, paradigme, a koje, u slučaju da se pobiju ili izađu iz mode, odlaze u istoriju u čitavim 'paketima'), utiskuju dublje ili pliće tragove u većinu radova postmodernih antropologa, počevši

³⁰ Michael Buchowski, Enchanted Scholar or Sober Man? On Ernest Gellner's Rationalism, *Philosophy of the Social Sciences* 24, 1994, 370.

³¹ Øyvind Østerud, op.cit, 389.

³² Upor. Ernest Gelner, op.cit, 39.

³³ Upor. Øyvind Østerud, op.cit, 387; E. Gellner, A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences, *Philosophy of the Social Sciences*, 5 (2), 1975, 173-199; Yosef Lapid, op.cit, 244; Richard Wilson, The trouble with truth, *Anthropology Today*, 20 (5), 2004, 13-15.

od 'nedeklarisanog postmoderniste', osnivača interpretativne antropologije, Kliforda Gerca.

Gerc smatra da antropologija nije prirodna nauka u potrazi za zakonom, već interpretativna nauka u potrazi za značenjem, i da društvene akcije poseduju značenje koje se može pročitati kao tekst. Prema tome, kulturni sistemi su, pre svega, lingvistički sistemi sa svojom unutrašnjom logikom koja je jedinstvena, i samim tim nesameriva sa bilo kojim drugim jezikom/kulturom.³⁴ Odatle sledi da etnografsku realnost ne možemo povezati ni sa jednom univerzalnom tvrdnjom, jer je ona samo deo jezika, i verodostojna je jedino u okvirima date kulture. Kako bi oslikali očigledan uticaj, navešćemo Vitgenštajnova zapažanja u njegovim *Filozofskim istraživanjima*, gde je uveo pojam jezičkih igara, na čijem osnovu jezički termini nemaju jedinstveno značenje. Jezik se svrstava u bezbroj 'igara' (npr. imenovanje predmeta, komuniciranje, ali i igre kao što su poezija, mit ili religija, pa samim tim i *naučna teorija ili opis*), kojima se, u krajnjem slučaju, stvari mogu predstaviti prema volji onoga koji opisuje. U radu Ričarda Vilsona³⁵ ukazuje se na nekoliko problema u vezi sa Vitgenštajnovom filozofijom primenjenom u antropologiji. Naime, najkrupniji problem je taj što je Vitgenštajn imao za cilj da ukaže kako je istinitosna vrednost jedne kompleksne rečenice determinisana istinitosnom vrednošću njenih delova, *a ne odnosom sa bilo čime van logike jezika*. Vilson dalje navodi da je jednom prilikom Vitgenštajn sardonično primetio kako se jezik ne može koristiti kao posrednik između jezika i sveta; prema tome, jezik je zatvoren sistem u kojem samo tautologije imaju smislenu značenje – čime je najavljen kraj moderne filozofije.

Zamislimo sada da se nalazimo na pustom ostrvu, među grupom urođenika čiji jezik još nismo sasvim odgonetnuli, i da igrom slučaja, kod sebe nemamo ništa drugo osim radio-predajnika. Jednog dana, preko istog tog radio-predajnika saznajemo da će se upravo na našem ostrvu – ili u njegovoj blizini – testirati hidrogenska bomba najnovije generacije. Postavlja se logičko pitanje: samim tim što u jeziku urođenika ne postoji reč hidrogenska bomba, ili čak bomba, ili bar eksplozija, niti postoji bilo kakav način da im putem 'jezičke igre' opišemo ono što će se dogoditi, ukratko, znajući sve to, ima li smisla da tvrdimo da će zbog nedostatka misaonih koncepata urođenika o 'velikom atomskom prasku' naše ostrvo eksplozija zaobići? Ili bismo mogli da pretpostavimo nešto još više paranoidno: eksplozija će ipak pretvoriti naše ostrvo u prah i pepeo, ali zato što u *našem* etnocentričnom lingvističkom sistemu *postoji* reč hidrogenska bomba, *i ona to zna*.

³⁴ Richard Wilson, *ibid*, 15.

³⁵ *Op.cit.*

Vilson navodi primer antropologa Pina-Kabrala, koji se ne slaže sa mišljenjem da je prevođenje kulturnih koncepata i komunikacija među različitim društvima nemoguće, i koji zbog toga predlaže mehanizam 'Dejvidsonove interpretativne osetljivosti', gde:

"kineski intelektualci prevode i čitaju zapadnjačke novele (...) gde Zulu pozorišna grupa nastupa sa Šekspirovim *Magbetom*, ili Piter Bruks adaptira drevni indijski ep, Mahabharatu. Dejvidsdonova interpretativna osetljivost nije konstruisana na osnovu identiteta i jedinstva ili nekakvih univerzalnih narodnih osnova. Uprkos tome što imaju različite refencijalne svetove, informanti, etnografi i njihovi čitaoci podelili su narativne horizonte, što sugeriše da moraju postojati nekakve tačke gde se horizonti preklapaju i gde prevođenje stupa na snagu".³⁶

Zapravo je reč o tome da Dejvidsonova interpretativna osetljivost, koju spominje Vilson, prepoznaje sposobnost ljudi da shvate i užive se u kulturne koncepte stranih – ili čak radikalno drugačijih – društava, ako ni u kojem drugom smislu, onda bar u domenu naracije, time što bi se priznale sličnosti i istovremeno uvažile različitosti. Čini se da je pomalo neobično što se o ovome raspravlja u dvadeset prvom veku, s obzirom na to da smo odavno utvrdili da u kontaktu sa stranim društvima imamo posla sa ljudima, a ne sa vanzemalcima. Nešto slično je primetio i Džarvi kada je diskutovao o tome da, sa tačke gledišta relativiste, urođenici ne ramišljaju kao mi, ne osećaju bol i patnju kao mi, nisu zainteresovani za formalne slobode, intelektualna istraživanja, i tako dalje³⁷, prema tome nisu *razumni* kao mi – čime nam se, pored svih naših liberalnih i anti-imperijalsitičkih uverenja, omakla jedna krajnje etnocentrična tvrdnja.

Vratimo se još za trenutak na Vilsona³⁸, koji nastoji da predvidi logičke posledice filozofije jezika i, uopšte, anti-epistemologije. Samim tim što nam nije dopušteno da se oslonimo na dokaze koje smo prikupili, tvrdi Vilson, već isključivo na estetiku reprezentacije tih dokaza, mi možemo upasti u opasnu zamku negiranja političke stvarnosti. Žan Bodrijar je već naglavačke upao u nju, sugerisavši da se Zalivski rat nikada nije odigrao. Postoje teoretičeri zavere koji tvrde da Nil Armstrong i Baz Oldrin nikada nisu sleteli na Mesec, već da je čitav 'šou' usnimljen u nekakvom filmskom studiju u Holivudu, ali osvajanje Meseca je jedno, a rat i razaranja nešto sasvim drugo. Slobodan Milošević je izjavio da je genocid u Bosni samo 'nameštaljka' kako bi se za ratne zločine okrivili

³⁶ Op.cit.

³⁷ I. C. Jarvie, *Cultural Relativism...*, 350.

³⁸ Richard Wilson, op.cit, 17.

Srbi, a Vojislav Šešelj je održao u Hagu čitavo predavanje o tome kako su Hrvati pokatoličeni Srbi i kako stoga nemaju nikakvo istorijsko pravo na teritoriju koja ulazi u okvire njihove države. Da li bi antropolozi, kao moralno odgovorni društveni naučnici trebalo da ostanu bez prigovora na ovakve i slične tvrdnje, samo zato što je 'estetika' Miloševićevih ili Šešeljevih 'dokaza' besprekorna i što, na kraju krajeva, nema validnog epistemološkog aparata da se takve izjave opovrgnu?

Džarvi, opet, započinje svoju kritiku kulturnog relativizma u svetlu argumenata koji su ključni za pozitivističku društvenu nauku: svi ljudi su isti (ideja prosvetiteljstva), naše zajedništvo je utemeljeno u našoj racionalnosti (Aristotel), ljudi su svugde manje ili više jednako racionalni (tvrdnja pojedinih pozitivistički orijentisanih antropologa), ljudski razum se najjasnije ogleda u čovekovo sposobnosti da kritikuje, evaluira i uči o drugim kulturama (Džarvi).³⁹ Džarvi smarta da kulturni relativizam negira sve ove tvrdnje, time što ne dopušta kros-kulturalnu kritiku, pa čak ni onu između individua; ukratko, relativizam sprečava *svaku* kritiku. Ovo ima za posledicu dve negacije: jedna se tiče jedinstva čovečanstva – pošto su naši koncepti *toliko* drugačiji da su nesamerivi i neuporedivi jedni s drugima – a druga mogućnosti teorijskog saznanja – nihilizma (o opasnosti nihilizma koja se krije ispod površine kulturnog relativizma raspravljao je i Gelner). Otvorenost za toleranciju i razne simpatije koje relativisti ispoljavaju prema urođeničkim kulturama, pokazuje Džarvi u drugom radu,⁴⁰ sugerise da netolerancija, etnocentrizam i predrasude koje relativisti pripisuju imperijalistički nastrojenoj pozitivističkoj antropologiji, takođe ne bi smela da se kritikuje, jer u relativističkom ključu ne postoji način da se ove negativne vrednosti logički pripišu društvu kojem pripadaju. Sve vrednosti su relativne naspram kulture; prema tome, imperijalizam, etnocentrizam, rasizam i netolerancija bi *takođe* trebalo biti vrednosno neutralni - ali nisu. Relativisti, zaključuje Džarvi, ne samo što koriste duple standarde, već su i licemerni: oni bivaju 'tolerantni ako otkriju netoleranciju među urođenicima'; sa druge strane, 'netolerantni su kada su u pitanju njihovi sunarodnici'.⁴¹

Primećujemo, pre svega da je reč o logičkoj neusaglasivosti tvrdnji. Ali ne smemo zaboraviti širu sliku rasprave između 'dva tabora': polazna tačka postmodernizma jeste ta da su sva znanja konstruisana, i da se Zapad svojom empirijskom konstrukcijom znanja vekovima koristio da porobi i upravlja brojnim nezapadnim, ne-evropskim, urođeničkim društvima. Dakle, početna pozicija kulturnog relativizma i jeste bila ta da kritikuje

³⁹ I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism...*, 45.

⁴⁰ I. C. Jarvie, *Cultural Relativism...*, 349.

⁴¹ Op.cit.

naučnu epistemologiju u korist metodološkog pluralizma koji bi, eventualno, omogućio veće slobode dotičnim društvima. Relativizam se, dakle, pokroviteljski ophodi i to implicitno priznaje.

Međutim, Džarvi ima sasvim drugačiju sliku o tome kako bi istinski tolerantno društvo trebalo da izgleda⁴²: ono bi trebalo da poseduje otvorene i tolerantne institucije koje odlikuje kritički odnos prema svetu, naučne institucije koje, što je moguće više podstiču kritičku svest, istovremeno uvažavajući razlike u stavovima. To je, prosto rečeno, društvo koje odlikuje 'tolerancija, sklonost kritici i (...) racionalnost'⁴³ (kako bi oslikali pozadinu ove ideje, navešćemo Džarvijevu zabrinutost u vezi 'stidljivog odstupanja' od pitanja rasizma. Džarvi smatra da je ono posledica nedostatka otvorene diskusije. Da bi se otvorena diskusija ostvarila, smatra on, moramo dati reč zastupnicima rasističkih ideja, kao i njihovim protivnicima. On uviđa da ima istine u tome da je izjava doktrine čin, i da čin može imati štetne posledice. Ali mnogo više štete, zaključuje on, nanosi *ignorisanje* rasne doktrine, koja zbog toga nastavlja da živi ne nailazeći na ozbiljnije prepreke⁴⁴).

Čarls Lindholm primećuje da su postmodernistički ciljevi vezani za toleranciju, slobodu, pluralizam, jednakost, reciprocitet, kreativnost i tako dalje, zapravo odraz samih Zapadnih liberalnih društava.⁴⁵ *Dobrodošli u zemlju slobodnih*, poručuje nam Amerika na svojim veb-reklamama za takovanu 'Zelenu kartu.' *Sloboda, jednakost, bratstvo*, uklesano je na fasadama javnih zgrada u Francuskoj. Ali, Lindholmova argumentacija seže još dalje: naime, on tvrdi da je 'postmoderna predstava individue kao umetnika koji proizvodi sopstveni indentitet' zapravo odraz kapitalističkih društvenih odnosa. Kako i na osnovu čega je moguće tako nešto (u)tvrditi? Lindholm⁴⁶ svoju argumentaciju započinje ekspanzijom kapitalističke proizvodnje i ogromnog broja dobara koji – služeći se već oslabljenim društvenim korenima – navodi ljude na ideju da mogu da ostvare sebe i svoje uspehe kroz rastuće kapitalističko tržište. Ljudi to čine putem sve snažnijih i receptivnijih odnosa prema novinama i slobodi potrošačkog izbora; zauzvrat, tržište se širi, kršeći svaku moralnu prepreku u proizvodnji i potrošnji, a građani prekriveni beskrajnom lavinom dobara upadaju u specifično psihološko stanje, takozvanu *anomiju*, koja prema Dirkemu podrazumeva da 'što više osoba ima, to više osoba hoće, jer zadovoljenja ne uspevaju da ispune [potrošačke] potrebe, već samo da ih

⁴² I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism...*, 47.

⁴³ Op.cit.

⁴⁴ I. C. Jarvie, *Cultural Relativism...*, 353.

⁴⁵ Charles Lindholm, op.cit, 755.

⁴⁶ Ibid, 757.

stimulišu'.⁴⁷ Stvaraju se uslovi za formiranje 'emotivizma' – dominantne filozofije našeg vremena (prema MekIntajeru)⁴⁸ – filozofije koja sugerise da je neprestana žudnja za stvarima najviša vrlina, koja pretenduje da zameni etiku.

Kao što smo već ranije napomenuli, proizvodnja identiteta je jedna od ključnih stavki postmodernističkih istraživanja, ali Lindholm tvrdi da ta istraživanja u suštini ne kritikuju kapitalizam, već ga – paradoksalno – podržavaju. Pored toga, distanca od tradicionalnih vrednosti i socijalnih odnosa, nameće potrebu za novim vrednostima, novim identitetima, koji se neprestano remete masovnom proizvodnjom lišenom etike. Kada se svemu još pridoda i pad vere u racionalnu osnovu čovečanstva, čitav dekonstruktivistički preokret može rezultovati time da: 'Erozija identita kakva se događa danas, (...) nema oslobađajući, već zastrašujući efekat, zbog čega je moguće da će proizvesti pojačanu želju za reintegracijom, često i po svaku cenu, dakle i po cenu primene nasilja nad neprijateljima koji su optuženi da podrivaju zajednicu.'⁴⁹

Nimalo prijatna slika, priznaćemo. Svakako, ako negiramo ljudski razum, odnosno veru u ljudski razum, moramo računati na nepredvidivost ljudskog faktora, i čak nemogućnost da se proceni ili pretpostavi bilo šta.⁵⁰ Posao antropologa je time uveliko olakšan. Jedino što on/ona može da učini jeste da prati i beleži, eventualno da tumači građu, bez pretenzija da svoja tumačenja opravda kao validna, već više da ih predstavi kao primedbe, koje i ne moraju biti tačne, pošto ni on/ona nije ništa razumniji/ja od svih ostalih. Antropolozi bi time postali nešto slično književnicima koji svoja dela prošivaju referencama na druge književne stvaraoce, filozofe, možda ponekog antropologa ili sociologa, i naravno, obilno ih začinjavaju nezaobilaznom 'trendovskom terminologijom.'⁵¹

U nekoj vrsti pod-zaključka još bi jednom trebalo spomenuti Džarvija, koji je, kritikujući relativizam, predložio jedno kompromisno rešenje:

⁴⁷ E. Durkheim, navedeno prema: C. Lindholm, *ibid*, 757.

⁴⁸ A. MacIntyre, *After virtue: a Study in Modern Theory*, navedeno prema: C. Lindholm, *ibid*, 757.

⁴⁹ C. Lindholm, *ibid*, 758.

⁵⁰ Michael Martin, *op.cit*, 65-66. Ovde je autor pružio izvesna objašnjenja u vezi predviđanja u društvenoj nauci. Da bismo predvideli neki događaj, moramo imati ili generalizaciju i inicijalne uslove, ili iznaći posledičnu vezu između rečenica (gde se za teorije može reći da predviđaju, a za ljude se to ne može reći – odnosno u pitanju je relacija između rečenica, a ne između ljudskih aktivnosti), ili možemo predviđati u epistemološkom smislu, kada u nekoj tački vremena predviđamo o pojavi za koju ne znamo da li je tačna ili netačna (mada postoji deduktivna veza između naše teorije i dotične pojave).

⁵¹ Uporedi sa: Øyvind Østerud, *op.cit*, 386.

odstupanje od 'jakog apsolutizma' – pretpostavke da postoje samo apsolutne istine – za koju ionako smatra da je logički nekonzistentna⁵² -- i prihvatanje onoga što on naziva 'slabim apsolutizmom,' odnosno stanovištem da pored apsolutnih istina, postoje i *stepeni* istine; to znači da možemo priznati da je jedna izjava istinitija od druge (na primer, reći da je $2+2=3.5$ istinitije je nego reći da je $2+2=2.5$). Džarvi se zalaže za slabi apsolutizam zato što smatra da mora da postoji referenca na naše iskustvo o spoljnom svetu, kao i da postoje izvesne strukture koje su nadređene kulturi, a naša dužnost, kao društvenih naučnika, jeste da dopremo do tih struktura (koje ograničavaju kulture), koristeći se našim razumom i znanjem. Dakle, Džarvi smatra da postoje apsolutne istine izvan reona kultura, i da je moguće osloboditi se svoje enkulturacije i dopreti do tih istina. Ovo su, nažalost uslovi koji se kose sa fundamentalnom pretpostavkom postmodernizma (da objektivne istine ne postoje – što je, reklo bi se, jedna 'apsolutna' istina), što znači da su za zastupnike antiracionalističkih ideja, teško prihvatljivi.

Odsjaj u galeriji ogledala: postmodernisti o sebi samima

Postmodernisti ne raspravljaju protiv nauke; njihova argumentacija je usmerena protiv 'nauke'. Na sličan način, njima ne smeta istorija već - 'istorija,' niti teorija sama po sebi, već 'teorija' koja ugrađuje 'vrednosti' Zapada tamo gde ih nema, i koja, prema postmodernističkoj vizuri, lagano ali sigurno vodi uniformizaciji sveta, svojevrsnom jednonumlju kojem će diktirati (odnosno, *nastaviti* da diktiraju) društvene elite Zapada. 'Naučno' saznanje – dakle, tradicionalna nauka – je za postmoderniste, čini se, izrazito anti-humana. Ona teži da šematizuje stvari, da ih uglavi u prethodno izdubljene kalupe, da upija građu poput sundera, nesvesna da je, pošto se sunder natopi, voda već zaprljana, ali ne zbog vode, već zbog sundera.

Nova nauka teži da postavi (odnosno, vrati) naučnika u centar socijalno-intelektualno-etičkog kompleksa poznatog kao nauka.⁵³ Prema Fridmanu, modernizam – to jest, 'nauka' – znači odstupanje kako od čoveka, tako i od prirode, odbacivanje bioloških datosti, hladnu, krutu

⁵² I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism...*, 45-47. Ovde Džarvi kritikuje jaki apsolutizam za koji tvrdi da može posedovati ili sve istine (u tom slučaju ne saznajemo ništa novo, jer ništa ne procenjujemo, već prosto vršimo mehanička poređenja), ili neke istine (gde relativisti mogu uočiti da te istine nisu apsolutne, jer u odnosu na celinu nedostaju neke druge istine, dakle ove koje imamo relativne su u odnosu na one koje nemamo, i samim tim loše su procenjene), ili nikakve istine (gde tvrdnja da uopšte posedujemo apsolutne istine dolazi u sumnju).

⁵³ Hooker, navedeno prema: Yosef Lapid, op.cit, 240.

apstrakciju koja zanemaruje individuu.⁵⁴ Postmodernizam je upravo suprotno: on zastupa i pozajmljuje glas svim oblicima mudrosti, oteletvoruje kreativnost, obnavlja veze sa prirodom; on predstavlja oruđe za ispoljavanje bazičnih ljudskih potreba, za izražavanje prirodne ljudske suštine, i time se usmerava nasuprot modernizmu, koji je poistovećen sa 'snagom države da strukturiše i disciplinuje.'⁵⁵

U tom smislu, postmodernisti su 'pobunjenici' i mogu se, na društvenom planu, uporediti sa anarhistima (dok bi modernisti u ovoj komparaciji bili čuvari starog poretka, na poziciji više klase, elite).⁵⁶ Ti intelektualni pobunjenici hrabro i uporno izazivaju 'hegemonističke meta-teorije' koje imaju za implicitni cilj da marginalizuju urođeničke zajednice i Treći svet u celini. Oni ne odbacuju razum po sebi, već ističu da je razum sjedinjen sa kontekstom, a kultura kao entitet istovremeno izdiferencirana i porozna, zbog toga što su identiteti – koji sačinjavaju skeletnu konstrukciju kulture-entiteta – nestabilni i fluidni, podložni raznim spoljnim i unutrašnjim uticajima.⁵⁷ Ipak, vremena se menjaju i postmodernisti su ubeđeni da je Zapadna hegemonija već počela da slabi, i da je njihov intelektualni angažman na polju društvene nauke čini sve osetljivijom. Baš kao i anarhisti, oni slave sve jasniju dehegemonizaciju - i istovremeno dehomogenizaciju⁵⁸ – Zapadnog sveta, priželjkujući potpuno ostvarenje tog procesa u što skorije vreme.

Da bi se napravila distanca od svakog neupitnog i pretpostavljenog značenja, kakvu zahtevaju postmodernisti, treba se približiti polju reprezentacije koje, umesto što pruža monolitne i homogenizujuće teorijske modele, cveta u šarenilu multivokalnosti i alternativnih tumačenja raznorodnih fenomena⁵⁹. Osim same distance, tu nikakvo drugo rešenje i nije potrebno, a možda je čak i nemoguće – posledica usaglašavanja zatečenog mnoštva jednakosnažnih glasova, dovela bi, verovatno, do formiranja novih monolitnih značenja. Dovoljno je, dakle, prosto se udaljiti od uloge istraživača koji posmatra subjekte svesne toga da su posmatrani – i koji se stoga ne ponašaju onako kako bi se inače ponašali – i istovremeno se uzdržati od svake vlastite reprezentacije.⁶⁰

⁵⁴ Jonathan Freidman, *The Past in the Future: History and the Politics of Identity*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 94, No. 4, 1992, 847.

⁵⁵ *Ibid*, 848.

⁵⁶ Uporediti sa: Yosef Lapid, *op.cit*, 242.

⁵⁷ Uporediti sa: Robert C. Ulin, *op.cit*, 816-818.

⁵⁸ Jonathan Freidman, *op.cit*, 837.

⁵⁹ Ili konkretnije, kako to Fridman primećuje, oslobođenje prethodno potiskivanih i zanemarenih identiteta.

⁶⁰ *Ibid*, 847.

Čuvari starog poretka nisu osmislili samo strategije za jednostrano i nekorektno prikazivanje Drugog, njegove društvene prakse i kulturnih koncepata, već su na svoj (autorativan) način reorganizovali i tok – i uopšte percepciju – istorije Drugog.⁶¹ Racionalistička 'nauka' smatra da postoji stvarna, narativna istorija kojoj naučnik – samim tim što je naučnik – može pristupiti, i tim putem pripisati svu istinu sebi i svojim nalazima, a zanemariti idejne verzije prošlosti naroda kojeg se ta istorija tiče⁶². Kada se 'objektivna' istorija jednom ustanovi, rivalske predstave bivaju proglašene za neispravne. 'Evo ga dokument,' tvrdi za osetljivo postmodernističko uho Zapadni, modernistički opredeljen istoričar, 'koji je proizvod objektivnog naučnog istraživanja i koji saopštava da se od te i te tačke u prošlosti događalo to i to, tim i tim tokom. Istina, početna tačka je proizvoljno odabrana. Jeste, mnogo toga je zanemareno, pa šta? Ti želiš da mi nametneš svoju predstavu prošlosti iz nekakvih svojih ideoloških razloga, predstavu koja je povrh svega, neuklopiva sa mojom. Ali postoji samo jedna tačna verzija istorije. Uostalom, ti si urođenik, tvoje vreme je prošlo.'⁶³

Fridman tvrdi da modernistička društvena nauka i njeni plodovi moraju biti pre svega jasno izloženi – i samim tim neizbežno pojednostavljeni – kako bi se mogli upotrebiti politički, uhvatiti u koštac sa realnim problemima, stvarnim neprijateljima. On priznaje da, jednim delom, takva taktika jeste opravdana; ali uprkos tome dodaje: 'Ovo je takođe i normativni angažman, koji deluje racionalno zato što je u potpunosti zasnovan na premisi racionalnosti oslobođene od konteksta, u univerzumu koji ne postoji čak ni u našim delovima sveta.'⁶⁴

Fridman želi da kaže da je 'objektivno' samo konstrukcija, koja nikada ne može biti dovoljno objektivna, i da antropolozi koji se 'objektivno' bave stranim društvima uvek rizikuju da ulete u direktan sukob sa lokalnim identitetima (istorija je, prema Fridmanu, diskurs identiteta - dok je sama konstrukcija identiteta, 'igra ogledala').⁶⁵ Antropolozi se, u grčevitoj borbi za svojinom nad nečijom kulturom, istorijom ili nečim trećim, zapravo ne libe da 'pišu kulture,' odošno da osmišljavaju i esencijalizuju Drugog, sa svoje (hegemonističke) tačke gledišta. Da bi se ova greška izbegla, neophodno je uočiti kulturne/društvene/moralne norme koje smo preneli sa

⁶¹ Ibid, 849.

⁶² Op. cit.

⁶³ Uporediti sa: Jonathan Freidman, op.cit, 850.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid, 851-853. Pod 'igrom ogledala' Fridman podrazumeva složene interakcije upražnjavanja unutrašnjih i spoljnih identiteta koji se tiču individue ili društva u celini. Da bi se ovaj složeni proces razumeo, moramo biti u stanju da 'pravilno postavimo ogledala u prostoru i pratimo njihovo pomicanje u vremenu.'

sobom iz vlastitog društva, i istovremeno pozajmiti glas Drugome, ili govoriti umesto njega, očuvavši pritom što autentičniji smisao.

Postmodernisti su svesni da je metodološki pluralizam mač sa dve oštrice.⁶⁶ Njegova najveća mana je, primećuje Lapid, manjak jasnih graničnika koji razdvajaju naučnu građu od neupotrebivih informacija; ako smo izloženi bujici glasova, a ne rukovodimo nikakvom epistemološkom 'branom' koja bi nam omogućila da tu bujicu zauzdamo i izronimo iz nje ono što nam je zaista korisno, onda se s pravom možemo prikloniti kritici modernista koji tvrde da je sa kulturnim relativizmom 'sve moguće' (*anything goes*), odnosno, da svačiji glas – bez obzira koliko besmislen bio – ima isti tretman. Vezano za ovo postoji još jedan, možda još ozbiljniji problem. Prepustimo Lapidu da ga formuliše:

"Ako relativističko forsiranje metodološkog pluralizma (...) odvede u beznadežnu teorijsku zbrku, optimistična poruka post-pozitivističkog pluralizma može rezultovati (...) ironično, nekom novom dogmatičnom verzijom metodološkog monizma."⁶⁷

Ovo je sasvim ozbiljna pretnja koja dovodi u pitanje poentu čitavog post-pozitivističkog projekta. Pobunjenik se pretvara u novog hegemonu, novog beskompromisnog diktatora. Prema tome, ni u čemu ne treba preterivati, pa ni u slobodnom odabiru pristupa problemu. Važno je neprestano imati na umu na primer to, da Zapadna politička i ekonomska elita koristi pozitivističku nauku i tehnologiju koliko u medicinske, toliko i u ratne svrhe, s ciljem da učini život jednostvanijim, ali i da ga kontroliše, s težnjom da omogući nova radna mesta, ali i da učini ljude robovima zarade i konformizma, s idejom da učini planetu manjom i osigura brzo i udobno kretanje duž meridijana, ali i da otruje eko-sistem, zagadi biosferu i otvori vrata katastrofalnim klimatskim promenama.⁶⁸ Ako želimo tome da stanemo na put, uvereni su zastupnici postmodernističke kritike, trebalo bi da 'naturalizujemo vrednosti i dodatno demokratizujemo nauku'⁶⁹ – što uključuje prevashodno upotrebu metodološkog pluralizma. Ne da bi ostali ugušeni bujicom do maločas ućutkanih glasova, već da bi, uz njihovu pomoć, oformili jedan kompleksniji, bogatiji i liberalniji pogled na svet.

Gelnerova kritika: opšte karakteristike Gelnerove argumentacije

⁶⁶ Yosef Lapid, op.cit, 249.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Uporedi sa: James Maffie, The Consequences of Ideas, *Social Epistemology* 19 (1), 2005, 75.

⁶⁹ Op. cit.

Gelnera ne karakteriše pesimističan pogled na nauku i njen napredak. MekLaulan⁷⁰ sugeriše da je njegov odnos prema pozitivističkoj nauci gotovo nekritičan, a i Gelner sam navodi da su društva koja idu u stopu sa razvitkom nauke, bolja društva⁷¹ - bolja u smislu socijalnog uređenja, manjka represije, nasilja i nejednakosti među ljudima, sa većom stopom kognitivnog, ekonomskog i tehnološkog rasta, i tako dalje. Ova izjava je pomalo neobična, s obzirom da je Amerika - jedna od zemalja u kojoj su nauka i tehnologija gotovo monopolizovane - istovremeno i zemlja čija je istorija obeležena istrebljenjem čitavih naroda, gde učenici odlaze u škole i na koledže sa pištoljima i polu-automatskim puškama (i ne libe se da ih upotrebe), gde su Crnci do pre pedeset godina bili građani drugog reda, a Indijanci i do današnjeg dana žive po rezervatima, poput ugroženih životinjskih vrsta. S druge strane, imamo slučaj nacističke Nemačke koja je visoko kotirala nauku za potrebe ratne industrije, i koja se, između ostalog, koristila etnologijom i fizičkom antropologijom za jačanje rasističkih predrasuda, da bi potom razvijala pojedine naučne grane u vrlo bizarnim uslovima, iza bodljikavih žica, u improvizovanim 'laboratorijama' i barakama Aušvica, Dahaua, Bergen-Belsena, i drugih perverzija ljudskog uma.

Gelnerov pozitivan odnos prema nauci, čini se, ključan je za razumevanje njegovog negativnog odnosa prema postmodernizmu, odnosno relativizmu (za koji on smatra da je najbitnija odlika postmodernističkog pokreta) i savremenim atacima na etabliranu nauku. Gelner je, to nam je jasno, otvoren protivnik relativizma i anti-epistemološkog pristupa koji, više ili manje složno, propisuje postmodernizam u antropologiji. Njemu nije sasvim jasno da li to, 'oslobađajuće viđenje čoveka' podrazumeva mnoštvo jednakovrednih teorija ili potpuno odricanje od teorije⁷², međutim, u oba slučaja smatra da je rešenje više nego besmisleno. Njegova podrška racionalizmu, međutim, ogleda se u poštovanju tradicije epohe prosvetiteljstva, a naročito Dekarta, za koga ističe da je priznavao jednakost svih ljudi – u smislu spoznajne moći – ali ne i svih kultura i sistema značenja.⁷³ Tu se jasno razaznaje njegova odanost Nauci, i njegov pomalo etnocentričan stav da pojedini ljudi – odnosno kulture, ili preciznije, misaone tradicije – razmišljaju uspešnije od drugih. U principu, nije važno ko smo i odakle dolazimo, važno je prosto da upotrebljavamo um na pravi način: dakle da, pomoću određene (pozitivističke, naučne metode) težimo da dopremo do spoznaje

⁷⁰ Hugh V. McLaughlan, Gellner on Relativism in the Social Sciences, *Philosophy of the Social Sciences/Philosophie des sciences sociales*, 18 (1), 1988, 115.

⁷¹ Navedeno prema: *ibid*, 116.

⁷² Ernest Gelner, *Postmodernizam...*, 40.

⁷³ *Ibid*, 69.

koja je 'iznad moralnosti i kulture,' i koja bi 'morala biti početna tačka svake, iole primenjene antropologije ili društvene misli'.⁷⁴ Ta objektivna istina nalazi se izvan ograničenja kulture, nije povezana sa moralnim načelima, ona egzistira izvan koncepata koji su nam nametnuti rođenjem u određenom društvu, a moguće je pronaći put do nje pomoću precizno određenih, naučno regulisanih postupaka.

S druge strane, kritika Zapadne epistemološke tradicije u relativističkom kontekstu, smatra Gelner, onemogućava bilo kakvo rešenje za problem koji konstatuje; prema njegovom mišljenju, problem je, uostalom, po sebi loše postavljen: nedostupnost i nepoznatljivost Drugog nalaže da smo i mi sami nedostupni i nepoznatljivi Drugima – odnosno da su sve kulture jednakovredne, u smislu da nijedna nema prava da opisuje ostale sa pretenzijom na objektivnost i bilo kakvu vrstu spoznaje (osim one da je sve relativno). Relativizam, prema tome, nalaže simetričnu sliku sveta – što je slika koja, prema Gelneru, ne odgovara istini.

On tvrdi: niti je svet simetričan, niti su sistemi značenja jednakovredni. Očito je da su neke kulture razvijenije od drugih. Očito je da veliku ulogu u tome igra tehnologija i njen međuodnos sa kulturom datog društva, kao i da se ne sme izgubiti iz vida propratno političko uređenje, ekonomija, društveni odnosi, itd. Svi ovi faktori određuju društvo ne samo u sferi pojavnog, već i semantički, a postmodernističko 'rasplinjavanje' u upornim ukazivanjima na dominacije sistema značenja, koncepata i diskursa koje se smatra važnijim od analize društveno-političko-ekonomskih struktura, vodi, prema Gelneru, u jedan tip idealizma. Slepo obraćanje pažnje na subjektivnost i subjektivitet, tvrdi Gelner, negira ili zamagljuje ogromnu asimetričnost koja vlada u svetu, a koja se tiče razlika u tehnološkoj moći, dostupnosti obrazovanja, stepenu progressa (ili regresa) u bilo kojoj društvenoj sferi; drugim rečima, on smatra da su političke i ekonomske prinude ne samo ključne za razumevanje savremenog sveta, već i da formiraju uslove za prinude značenja, na koje postmodernisti usmeravaju i – iscrpljuju – svu pažnju.⁷⁵

Ipak bi, čini se, trebalo postaviti pitanje, koje to sile čine svet asimetričnim, i zašto vlada tolika nejednakost? Igraju li značenja i koncepti ipak u svemu tome značajnu ulogu – ako ne veću od političke ili ekonomske prisile, onda bar jednakosnažnu? Ako za primer uzmemo, recimo, Nigeriju, videćemo da je ova zemlja jedan od najvećih svetskih izvoznika nafte. Prosečan Nigerijac, međutim, s mukom balansira na ivici egzistencije, i to u krajnje poremećenom eko-sistemu, dok Zapadne kompanije trljaju ruke pred rezervoarima punim nafte, i spremnim za

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

isporuku na Zapad. Istina, u pitanju je ogroman obrt profita koji nema nikakve veze sa etikom, a još manje s grižom savesti, ali – otkuda uopšte taj amoralni zakon tržišta? Zar se razvio sam od sebe, među Jorubama? Dakako, Gelner bi odgovorio da mi sada u suštini pričamo o ekonomiji, i svako iole razuman bi se složio sa njim, ali preostaje pitanje: ko je kome nametnuo ovaj oblik ekonomije? I da li je vreme kolonizatora zaista prošlo, ili se nastavlja, doduše u jednom kamufliranom obliku, gde je lice belog gospodara zamaskirano iza bezličnog logoa Kompanije?

Pretpostavljam da bi bilo pogrešno reći da je Gelner indiferentan po pitanju neuspešne integracije pojedinih društava u globalni tržišni sistem. Ali on ovaj problem i ne razmatra, već jednostavno tvrdi da je 'dominacija jednog kognitivnog i tehnološkog stila'⁷⁶ slika savremenog sveta, i da se društva, htela to ili ne, moraju prikloniti dotičnom stilu, ne zbog toga što su primorana, već zbog njegove besprekorne umešnosti da obezbedi akumulaciju znanja. Gelner, čini se, ne vidi – ili ne želi da vidi – da upravo ovakva tvrdnja i jeste na meti postmodernističke kritike: zašto društva moraju da se priklone takvom, ili bilo kakvom obliku dominacije? Ko vrši pritisak na njih, s kojim razlogom i na koji način? Razvijena tehnološko-industrijska društva u poziciji su da diktiraju uslove. Koji su to uslovi i šta sve treba da se reorganizuje na pojavnom planu, a šta u glavi pojedinca?

U pitanju je, bar prema mom mišljenju, spor između sagledavanja problema na apstraktan način, iz 'ptičje perspektive', bez naročitog obraćanja pažnje na ponašanja, izbore i strategije pojedinaca (što bismo, uz izvesne rezerve, mogli pripisati Gelneru), i tumačenja problema iz pozicije Drugog, što podrazumeva mnogo složeniji pristup, jer perspektive, interesi i strategije Drugog nisu monolitne i jednoznačne, već razučene, izukrštane, kontradiktorone i samim tim nepodložne generalizacijama, već samo nekoj vrsti *ad hoc* analize. Ako se shvate radikalno, dva pristupa su nepomiriva i mogla bi se sporiti u nedogled, poput limesa koje teži beskonačnosti, krećući se paralelno uz pravu koordinantnog sistema, ali je nikada ne presekavši. I jedni i drugi – i modernisti i postmodernisti – žale se na to kako ih ovi iz suprotnog 'tabora' karikiraju, kako pogrešno shvataju same osnove njihovih (anti)epistemoloških polazišta – ili su u zabludi u vezi svojih sopstvenih. Međutim, imali smo prilike da se uverimo da oba pristupa imaju svoje bitne propuste, ali i vrednosti, i možda bi najpre trebalo smiriti strasti, tako što bi se kritički razmotrile, i eventualno uzele u obzir manje radikalne teorijske postavke obe strane. Na kraju, Din je primetio⁷⁷ Gelnerov propust da uvidi bitno pravilo (preskripciju) relativizma, iako je pravila empirizma obradio u svim pravcima. U pitanju

⁷⁶ Ibid, 87.

⁷⁷ John Dean, op.cit, 288.

je, dakle, nedoslednost u analizi: namerna ili slučajna, nije naročito bitno (ovaj problem smo već spomenuli u uvodu, ali kasnije ćemo ga detaljnije razraditi). Ono što je, za sad važnije, jeste da se za trenutak osvrnemo na filozofsko zaleđe Gelnerovih stavova, kako bismo dodatno raščistili njegov afirmativan odnos prema racionalno-objektivističkoj nauci.

Filozofski uticaji na Gelnerovo stvaralaštvo

Gelnerov fundamentalni pozitivizam (koji je zapravo mešavina empirističkog i racionalističkog stava prema društvenim naukama) mogao bi se povezati sa dve bitne instance filozofske misli: prosvetiteljstvom i Karlom Poperom. Ono što Gelnera vezuje za tradiciju prosvetiteljstva jeste vera u postojanje objektivne istine koja nadilazi kulturu i moral. Dekart je, na primer smatrao da transcendentna istina postoji i da je dostižna, i da se do nje može stići ako se u kognitivnom smislu oslobodimo ograničenja kulture.⁷⁸ Gelner ipak uviđa da je ovo nemoguće: ne možemo iskoračiti iz svoje kože, ili izvan naših socijalnih svetova;⁷⁹ ono što, međutim, možemo da učinimo, jeste da objektivnu istinu približimo nama i podvrgnemo je analitičkom procesu koji će je učiniti univerzalnom za sve kulture, tako da nećemo morati da 'istupamo iz svoje kože' da bismo je razumeli. Taj analitički proces najjasnije se ogleda u prirodnim naukama čije se 'propozicije i zahtevi sa jednakim uspehom mogu preneti u bilo koju sredinu'.⁸⁰ Činjenica da je došlo do izvesnih otkrića, recimo, u domenu tehnologije, i da se ta otkrića mogu premestiti sa najrazvijenijih u najzastalije delove sveta, govori, prema Gelneru, o tome da smo otkrili nešto izuzetno bitno o od kulture nezavisnoj, objektivnoj istini. To što smo otkrili jeste da pojedini naučni rezultati nedvosmisleno korespondiraju sa realnošću, ali i sa našim neposrednim iskustvom, tako da nismo u stanju da ih negiramo bez obzira na naše kulturne/društvene/klasne/generacijske i kakve god specifičnosti. TV-mreža možda prenosi društveno prihvatljive slike i poruke, ali u tehničkom smislu ona *funkcioniše svugde na isti način*. Ergo, objektivna istina postoji, i ako je moguće dosegnuti je kroz prirodne nauke, zašto bi to bilo nemoguće učiniti sa društvenim? Jedina apsolutna vrednost koje se moramo pridržavati jeste simetrična primena racionalno-empirijskog pristupa vezano za sva pitanja i sve teme, kategorično nezostavljanje-niti-jednog-koncepta, ispitivanje svega.⁸¹

Predemo li sada na Poperov uticaj na Gelnerov rad, primetićemo da se on ocrtava ponovo u domenu empirističko-pozitivističkog pristupa nauci.

⁷⁸ Michael Buchowski, op.cit, 363.

⁷⁹ Ibid, 367.

⁸⁰ Ernest Gelner, *Postmodernizam...*, 73.

⁸¹ Michael Buchowski, op.cit, 366.

Poper je, naime, svojim hipotetičko-deduktivnim metodom imao za cilj da ukaže da se naučnost neke hipoteze ne ogleda u njenoj proverenosti niti proverljivosti već u pokušajima opovrgavanja vlastitih ili tuđih hipoteza. Što je jedna naučna teorija podložnija opovrgavanju, insistirao je Poper, to je značajniji kriterijum njene naučnosti. Gelner je ovaj postulat prihvatio kao jedino racionalno merilo za evaluaciju priloženih propozicija.⁸² Teorije saznanja, nadovezao se Gelner na Popera, nemaju tu funkciju da nam opišu to na koji način mi stičemo znanje, već da nas informišu o tome koje su kognitivne tvrdnje validne, a koje ne.⁸³ Drugim rečima, teorije saznanja su date u formi propisa (preskripcija), a ne u formi opisa (deskripcija). Gelner je oformio i grubu kategorizaciju, iznevši na videlo da postoje dve grupe teorija ovog tipa: odobravajuće i odabirajuće.⁸⁴

Pod odobravajućim teorijama, Gelner je svrstao relativizam kao tipičan primer. Reč je o nemogućnosti ovih suviše blagih i nekritičnih teorijskih modela da uspostave kriterijume pomoću kojih bi se razvrstale loše teorije od dobrih. Relativizam, na primer, tvrdi da nema apsolutnih istina – samim tim nas navodi da mešamo istinu sa verovanjem, i da smatramo kako su sva verovanja jednakovredna. Vrednosti, dakle, ne postoje, kao ni način da razlučimo dobro od lošeg: odobravajuće teorije nam, prema tome, propisuju 'prazne recepte'.

Odobirajuće teorije, sa druge strane, poseduju veliku kognitivnu vrednost, upravo iz razloga koji čini odobravajuće bezvrednim (ali sa suprotnim predznakom) – dakle, zato što nam pružaju kriterijume na osnovu kojih možemo da razvrstavamo validno od invalidnog. Ovde Gelner ubraja dva teorijska modela: empirizam i materijalizam. Empirizam tvrdi da na svo znanje možemo računati u okvirima oseta i iskustva. Kao deskripcija, ova teorija, tvrdi Gelner, ne valja, ali kao perskripcija, ona ima dve bitne implikacije koje su, zapravo, ugaoni temelji Zapadne perspektive:

a) osetljivost prema onim tvrdnjama koje su podložne proverbi i onima koje nisu,

b) odstranjivanje onih koje nisu.⁸⁵

Vrednost materijalizma na sličan način ne leži u njegovom deskriptivnom obliku, već u perskriptivnom: naime, u tvrdnji da možemo polagati pravo na naučnost neke teorije samo ako je ona 'specifikacija javno reprodukujuće strukture' - odonosno, onog što bi Gelner nazvao

⁸² Hugh V. McLaughlan, op.cit, 114.

⁸³ John Dean, op.cit, 282.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

mašinom.⁸⁶ Zato on i imenuje ovaj oblik doktrinom mašine (dok prvi, empiristički, naziva doktrinom duha).

Međutim, Din primećuje da je Gelner u svojoj analizi teorija saznanja načinio jednu logičku grešku. On je uspeo da previdi – ili jednostavno, da ne spomene – da i relativizam po svojoj preskripciji spada u odabirajuće teorije.⁸⁷ Ako u vezi sa relativizmom istaknemo deskripciju *Sva verovanja su jednaka u odnosu na sadržaj istine*, onako kako je to Gelner učinio, dobićemo dve preskripcije:

Preskripcija 1: Prema tome, dozvoljeno je da verujemo u šta god hoćemo, dokgod svojim verovanjima ne ugrožavamo druge ljude. (I prema Gelneru, i prema Dinu, ovaj propis je pogrešan, jer ne možemo reći da je nešto istina samo zato što neko drugi veruje u to).

Preskripcija 2: Čuvajte se teorija koja naivno pretpostavljaju isključivu istinitost vašeg znanja, i neistinitost svih ostalih.

U ovom drugom slučaju, relativizam je odabirajuća teorija, i to vrlo oštra po svojim propisima. Ona nam govori da zanemarimo sve one teorije saznanja koje nam ne opisuju zašto verujemo u to što verujemo.⁸⁸ Tako bismo mogli reći – kao i u slučaju empirizma – da kognitivna vrednost relativizma ne leži u prvoj preskripciji, već u drugoj. Sa ovom formom, relativizam kao teorija saznanja dobija приметnu vrednost i može da se upotrebi u metodološkom smislu.

Zbog čega Gelner izbegava da uvidi ovu logičku konsekvencu? Odgovor je jednostavan: zbog toga što bi ona dovela u pitanje opstanak koncepta objektivne istine. Za njega, *objektivni svet mora biti objektivno istražen*, i to neprestanom, sistematskom primenom *objektivnih metoda* kojima se razotkriva njegova *objektivna priroda*. Gelner se trudi da pokaže da običaj i kultura možda nisu prevaziđeni, ali je uprkos tome osmišljen jedan sasvim novi, racionalni običaj: *onaj koji zahteva simetričnu upotrebu racionalnih metoda i kriterijuma na svaki fenomen i teoriju*.⁸⁹ Ovaj 'običaj' ignoriše provincijalizam i teži ka univerzalnom, on podrazumeva da je istina 'tamo negde,' skrivena u jednom čistom i nezavisnom prostoru, iza kulturnih horizonata, u polju vakuuma, gde lebdi i čeka nas da otkrijemo njene tajne.

To je, primetićemo, metafizička ideja. Ona možda teži da prevaziđe kulturu, ali samim tim prevazilazi i razum.⁹⁰ Ona se ne može objektivno dokazati. To što većina društava prihvata tehnološke inovacije, ne znači da

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid, 287-288.

⁸⁸ Loc.cit.

⁸⁹ Michael Buchowski, op.cit, 367.

⁹⁰ Uporedi sa: Michael Buchowski, op.cit, 367-368; Hugh V. McLaughlan, op.cit, 115.

tehnologija ponajviše odgovara suštoj stvarnosti, već prosto da odgovara različitim potrebama različitih društava.⁹¹ Jesu li, onda, društva ili objektivna realnost ultimativne sudije? Relativizam je ipak u pravu?

Gelner piše: 'Empirističko-pozitivistička tradicija teži tvrdnji da, na kraju krajeva, znanje može biti vezano samo za *moje* iskustvo, moje *podatke* – zato što, ako bi bilo vezano za nešto izvan mog iskustva, za nešto transcendentno, onda govorimo o metafizici.'⁹² Ali, može li tvrdnja da postoji apsolutna istina biti vezana za naša čula? Kako možemo *videti*, ili iskusiti apsolutne, kulturno nezavisne, atomističke, 'tvrde činjenice' koje svet sadrži i koje između ostalog služe da potvrde ili opovrgnu naše propozicije? Pored toga, ako se vratimo na Gelnerovu formulu o simetričnoj primeni racionalno-empirijskog metoda *na sva pitanja* videćemo da se jedno pitanje ipak izostavlja: a to je pitanje apsolutne istine i njenog kultnog statusa u filozofskoj tradiciji prosvetiteljstva.⁹³

Gelnerova kritička perspektiva: Postmodernizam = Relativizam = Idealizam

Gelnerova kritika postmodernizma počinje i završava se sa konstatacijom da je po sredi trend, pomodni intelektualni pokret koji bi bio sasvim beznačajan i bezopasan da u sebi ne uključuje mnogo veće zlo: relativizam. U kakvom god obliku i stanju da se nalazio, relativizam je za Gelnera – i ne samo za njega, već za najveći broj racionalistički opredeljenih društvenih naučnika – kobna pretnja koja može prouzrokovati čitav kaos u našim shvatanjima o svetu, nauci, moralu, i drugim suštinskim pitanjima vezanim za čoveka i njegove aktivnosti. Gelnerov strah je sasvim opravdan, i to ne poriče nijedna od sukobljenih strana. Preostaje nam, međutim, još da utvrdimo koje su to dijabolične sile zaposlele razumom omeđenu Tvrđavu Znanja, a kojima relativizam raspolaže.

Prva od njih je, sudeći prema Gelnerovoj argumentaciji, Tradicionalno/Primitivna misao (skraćeno TP), koja je logički usmerena protiv Generalizirajuće/Naučne misli (skraćeno GS).⁹⁴ TP bi vrlo lako mogla da se nazove i pre-naučna misao. Ukratko, ona tvrdi: mi smo zajednica, mi imamo svoje običaje, i na osnovu tih običaja usmeravamo svoje mišljenje i delovanje. Sve što je u okviru naših običaja, nije potrebno objašnjavati – samorazumljivo je. Ako nešto u našoj zajednici, međutim, prevazilazi običaje, mi ćemo to dakako objasniti, ali tako što ćemo *objašnjenje ponovo svesti na domen običaja* i samim tim, uspeli da izbegnemo svako

⁹¹ Michael Buchowski, op.cit, 369.

⁹² Navedeno prema: Hugh V. McLachlan, op.cit, 115.

⁹³ Uporediti sa: Michael Buchowski, op.cit, 370.

⁹⁴ Ernest Gellner, *A Wittgensteinian Philosophy...*, 188.

predviđanje ili usaglašavanje raznorodnih društvenih fenomena koji spadaju u domen analize.

Dakle, TP je po sebi jedna cirkularna teorija. Iz kruga običaja nema bega. Sve je podređeno kontekstu, koji je, opet, podređen datoj sredini. Univerzalni kontekst ne postoji. Ono što možemo pružiti nauci je, u najboljem slučaju, *ad hoc* teorija koja nema pretenziju da objasni bilo šta osim priložene situacije, i koja čak nije u stanju ni da potvrdi da će dotično objašnjenje biti validno u slučaju da se data situacija ponovi. Pre svega, ona ne može da *predvidi* da će se situacija ponoviti. Ona ne može da predvidi bilo šta. Pored toga, *ad hoc* teorija podrazumeva da nešto reguliše naše ponašanje, a to 'nešto' može da se razlikuje od čoveka do čoveka, od situacije do situacije, od zajednice do zajednice, i tako u nedogled. Objašnjenja ponašanja su u potpunosti relativna – a još nismo ni došli do pitanja morala.⁹⁵

A pitanje morala je, prema TP-u, neodvojivo od pitanja vrednosti. Mi moramo razumeti vrednosti osobe *a* koja vrši akciju *b*, da bismo ispravno opazili i razumeli 'rečeno' u situaciji *c*. U suštini, ovde je reč o (moralnom) poistovećivanju. Ali, znači li to da smo mi ipak u stanju da iskočimo iz naše 'sociokulturne' kože i prevedemo vrednosti *a* u sasvim različite kategorije – *naše* kategorije – tipa *c*? Izgleda da je tako. Pored toga, mi implicitno moramo priznati i da je sam pojam morala relativan. Tvoj moral i moj moral se ne može upoređivati, jer u sebi oni nose različite vrednosti, koje su po prirodi stvari nesamerive. Mi nemamo nijednu zajedničku tačku, osim te što ti mene posmatraš kako nešto radim (a pitanje je da li i to što radim opažаш na isti način kao ja).

U vezi sa TP-om, sve je problematizovano, ali je dosta toga i problematično. Gelnera, na primer, zanima: šta se dešava ako je baš sve dovedeno u pitanje? Odakle uopšte početi i gde završiti? Na šta možemo da se oslonimo, kada je sve u pokretu? U slučaju da priznamo nestabilnost konteksta, kao što moramo, a sa druge strane da *sve podredimo kontekstu* – što nije obavezno, niti poželjno – nemajući pritom nameru da izvedemo ni najbanalnije uopštavanje, onda se čitava poenta našeg prisustva kao istraživača u nekoj određenoj zajednici dovodi u pitanje. Šta mi uopšte radimo tu? Ono što smo prikupili ne možemo da primenimo, jer bismo morali da pojednostavljujemo i apstrahujemo. Ono što smo zabeležili nema nikakvu buduću niti sadašnju svrhu, već pripada prošlosti i zapravo jedini način na koji bi moglo – i trebalo – da se čita, jeste u formi nabacanog, nesistematizovanog dnevnika utisaka – svaka, pa i najmanja generalizacija predstavljala bi nametanje značenja.

To je zaista *toliko* liberalno da gubi svaki smisao.

⁹⁵ Ibid, 181.

Međutim, i TP ima svoje strahove.⁹⁶ Izvor tih strahova leži u slici društva ustrojenog hladnom, racionalnom naukom, neke vrste Hakslijevog *Vrlog Novog Sveta* gde zajednica funkcioniše u laboratorijskim uslovima i gde totalitarni režim primenjuje tehnike kontrole misli i represije kako bi preobrazio pojedince u robote koji se u nedogled smenjuju na društvenim pozicijama, poput praznih baterija koje zamenimo svežim, pošto se ove prve istroše. Vizija ovog košmarnog društva je savršeno naučni socijalni poredak gde matematika upravlja emocijama, a mehanika dnevnim aktivnostima – ustrojstvo koje, pošto se jednom uspostavi, može da traje večno. Ali, Gelner ispravno primećuje da, ako je takvo društvo moguće, ako štaviše, figurira kao scenario katastrofe za relativiste, onda sledi da je *ljudsko delovanje ipak podložno opštim zakonitostima spolja*. Subjektivitetima je moguće manipulirati 'odozgo', štaviše moguće ih je saobraziti ka jednom zajedničkom, višem cilju koji je za njih konstruisala Država-Inženjer. Dakle, konteksti gube na težini, autonomija ljudskog delovanja prestaje da biva važeća, realnost je priznata kao postojeća! Ako se, povrh toga, protiv takve budućnosti borimo time što insistiramo na *ad hoc* objašnjenjima, intertekstualnosti i tome da su sva tumačenja istine jednakovredna, onda je to, tvrdi Gelner, kao da 'gradimo zid od papira da bismo zaustavili pravi pravcati tenk'.⁹⁷ Potrebno je otrezniti se i obratiti pažnju na mehanizme političke prinude i ekonomskih ograničenja, a ne na drugorazredne sisteme značenja i dominaciju diskursa. Gelner u većini svojih radova o problemu relativizma priznaje da je opasnost od zloupotebe koncepata u korist društvene kontrole realna, ali je u realnosti mnogo bitnije ono staro dobro pitanje - 'ko drži pušku'.⁹⁸ Isto tako, on priznaje da su neka objašnjenja u svakodnevnom životu *ad-hoc* i kontekstualno zavisna,⁹⁹ ali je od neuporedivo veće važnosti da se interesujemo za ljudsko delovanje sa pozicije njegove vrline i adekvatnosti,¹⁰⁰ da insistiramo na potrazi za generalno važećim, ne *ad-hoc*, i ne samorazumljivim-u-odnosu-na-običaj-i-običajno objašnjenjima – već onima, koja su razumljiva u odnosu na ispravno znanje, utemeljeno u filozofskim kriterijumima dekontekstualizovanih objašnjenja.¹⁰¹

Zašto je to važno? Zato što 'kult subjektivnosti' koji je zapravo reakcija na 'spoljni, mehanički, matematički, bezlični svet'¹⁰² može da nam

⁹⁶ Ibid, 192-194.

⁹⁷ Ibid, 194.

⁹⁸ Ernest Gelner, *Postmodernizam...*, 80.

⁹⁹ Ernest Gellner, *A Wittgensteinian Philosophy...*, 180.

¹⁰⁰ Ibid, 183.

¹⁰¹ Ibid, 190.

¹⁰² Ernest Gellner, *A Wittgensteinian Philosophy...*, 446.

nanese više štete nego koristi: nedostatak spoljnih normi, umesto što nam pruža slobodu, može da nas učini manje slobodnima.

Pokušaćemo da se nadovežemo i da otkrijemo tajni ključ Gelnerove argumentacije. Kada govori o etnometodologiji, on između ostalog, nišani istu onu mrtvu tačku koju je locirao u priči o relativizmu: to je pokret koji se oslanja na idealistički koncept subjektivnosti kao ultimativnog tvorca spoljašnjeg (i, svakako, unutrašnjeg) sveta – dakle, na manje-više čist solipsizam – i koji, prema tome, nije u stanju *nit* da uoči pojavu greške. Gelner se pita: kako možemo pogrešiti u vezi sveta koji smo sami stvorili?¹⁰³ Ako prihvatimo etnometodološko oduševljenje 'živicom stvarnošću' i nedostatkom jasnih markera koji odvajaju našu subjektivnost od svega što je *izvan* nas, onda nema ni razgraničenja između pojmova znanja i bivstvovanja. Ništa ne može da se proveriti, a još manje opovrgne. Poperov hipotetičko-deduktivni model je beskoristan – opet se zamagljuje granice između nauke i ne-nauke, morala i subjektiviteta, objektivne stvarnosti i unutrašnjih konstrukcija.

Slično je i sa hermeneutikom. Ona, prema Gelneru, ima dva (smrtna) greha: prvi je taj što nije u stanju da se iskobelja iz sebe same, već se vrtoglavo okreće u spiralama jednakovrednih značenja. Drugi je još kobniji - a tiče se 'potcenjivanja prinudnih i ekonomskih, a precenjivanja konceptualnih ograničenja u društvu',¹⁰⁴ drugim rečima, tiče se *idealizma*. U suštini, i fundamentalni empirijski racionalizam koji Gelner zagovara teži idealizmu, odnosno propoveda veru u ideal objektivne istine, ali hermeneutički idealizam je potencijalno opasniji. On izaziva asocijacije na unutrašnje svetove subjekata, na brojne i raznovrsne verzije stvarnosti, na rivalski odnos simbola, značenja, kulturnih koncepata, koji su, s druge strane, nesamerivi; istovremeno je moralno neutralan i slavi individualnu kreativnost, nihilističan je u svom insistiranju na nedostupnosti bilo kakvog saznanja, iracionalan je u svojoj negaciji razuma, poetičan je u svojim pozivima na oslobođenje konceptualno potlačenih, preko bučnih ataka na tradiciju prosvetiteljstva, i stoga je srodan romantizmu.

Zastanimo, začas, na ovoj poslednjoj tački. Ako osmotrimo malo detaljnije kritičku literaturu o postmodernizmu, primetićemo da Gelner nije jedini koji je povukao paralelu između postmodernizma i romantizma.¹⁰⁵ Poređenje je po sebi vrlo zanimljivo, ali nam se u prvi mah može učiniti i pomalo neprikladno, s obzirom da postmodernizam ima za cilj da prevaziđe fundamentalizam svake vrste, dok je romantizam gajio

¹⁰³ Ibid, 442.

¹⁰⁴ Ernest Gelner, *Postmodernizam...*, 78.

¹⁰⁵ Tu tematiku je još detaljnije obradio Čarls Lindholm u: C. Lindholm, op.cit, 752-754.

pretenzije da iznedri prilično fundamentalne doktrine u vezi s nacijom i nacionalizmom. O čemu se, dakle, radi?

Gelner je paralelu pronašao u istoriji, preciznije, u prvoj polovini XIX veka, sagledavši je iz perspektive dvaju sukobljenih strana, francuskog dvora i podređenog mu naroda.¹⁰⁶ Kralj sa svojom dvorskom svitom predstavljao je otelotvorenje 'visoke' kulture, naročitih standarda i manira, dok je *plebs*, sa svojom narodnom kulturom, predstavljao samu negaciju tih standarda. Međutim, s pojavom romantizma počela je da jača i svest o vrednosti narodnih tradicija i običaja; folklorna istraživanja su uz veliku buku prodrli na univerzitetske katedre, počelo se sa štampanjem čitavih kolekcija narodnih pesama, bajki i pripovedaka, a mnoge zajednice o kojima se do tada znalo malo šta – uključujući tu, recimo, i Srbe i Crnogorce – bile su po prvi put predstavljene javnosti Zapada. Romantičari su, u smislu prenošenja ovih tradicija iz narodne u akademsku sferu, podarili jednoj potlačenoj i eksploatisanoj masi – seljaštvu – glas koji nije bilo potrebno brusiti, modifikovati i obrađivati, za koji se čak *insistiralo* da se zabeleži u što izvornijem obliku, kako se ne bi izgubio niti jedan detalj šarenolikosti i bogatstva folklorne grade.

Postmodernisti, sa svojom poetizacijom subjektivnosti i ultimativnim vrednovanjem kreativnosti i slobode mašte, koje je izraženo, doduše kroz 'ultramodernu, semantičku terminologiju'¹⁰⁷ nastoje da učine sličnu stvar: njihova borba se vodi u ime oslobođenja podjarmljenih kulturnih koncepata, uvažavanja mnoštva nepriznatih, ignorisanih pogleda na svet, što autentičnije transmisije glasova potlačenih, i na kraju, 'dezintegracije istraživanja spoljne realnosti'¹⁰⁸. Sve se to postiže putem preobražaja 'glasa Zapada' u samo jedan od bezbroj mogućih glasova, predstavljanja Zapadne perspektive kao samo jedne od bezbroj mogućih perspektiva, narušavanja autoriteta pozitivističke nauke, i tako dalje.

Lindholm deli Gelnerovo mišljenje, ali on paralelu romantizam/postmodernizam traži u unutrašnjoj strukturi dva pokreta, u univerzumu koji oni dele, a koji se kreće oko negacije sistematične misli i stvarnosti izvan subjekta. Ova dvostruka negacija nije uzaludna: ona ima za cilj da individuu pokrene u potragu za ultimativnim značenjima u 'estetskim osetima, utiscima i reakcijama' koje individua doživljava.¹⁰⁹ Koliko god se pozitivizam/empirizam bavi spoljnim svetom sa pretenzijom na objektivnost, toliko se romantizam/postmodernizam bavi unutrašnjim svetom sa težnjom ka apsolutnoj subjektivnosti. Hegel ovo naziva zakonom srca – romantičarskom vizijom sveta koja, s jedne strane, želi da

¹⁰⁶ Ernest Gelner, *Postmodernizam...*, 37.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 82.

¹⁰⁸ Charles Lindholm, *op.cit.*, 754.

¹⁰⁹ *Ibid.*

postigne punu izražajnost u domenu imaginacije i emocija (izražajnost koja se i ne može opisati, osim možda figurativno, u naletima preplavljujućih, parcijalnih stanovišta), a sa druge strane, teži da se oslobodi ograničenja kulture i tradicije – jer jedino kada je osoba slobodna u punom smislu, ona je u stanju da pojmi besmisao i relativnost moralnih ograničenja koje je joj nameće društvo.

Sloboda i kreativna igra estetskog impulsa figuriraju kao najviše vrednosti i stoga je spoljna stvarnost u romantičarsko-relativističkim terminima toliko diskutabilna. Izbor ovde takođe igra veliku ulogu, kao najvredniji od svih dobara: naš kreativni estetski impuls opominje nas da moramo da se ostvarimo u onome za šta odaberemo da je za nas najprikladnije; jedino ograničenje koje smo pritom obavezni da poštujemo jeste da i drugima ostavimo istovetno slobodan prostor da se ostvare u svojim izborima. Međutim, Hegel se puta: zar mi možemo znati šta hoćemo, pored sve te beskrajne slobode, kreativnosti i tolerancije svega i svačega?¹¹⁰ Kako možemo učiniti izbor koji će važiti jednom za svagda? Odgovor je: ne možemo. Jedino za šta smo, pod ovim uslovima, spremni, jeste da posmatramo kako nam apetiti rastu, kako neprestano zahtevamo sve više i više, dok na kraju naša razularena kreativnost ne proizvede 'noć u kojoj su sve krave jednako crne' (odnosno, stvarnost u kojoj više nema istinske različitosti, a po svemu sudeći, ni morala).

Dok Lindholm povezuje ovakav način razmišljanja sa kapitalističkom masovnom proizvodnjom i specifičnim stanjem 'anomije' (o čemu smo ranije govorili), Gelner veliki deo krivice za postmoderno stanje u društvenim naukama svaljuje na američko društvo, opisujući američku antropologiju kao vrlo sklonu subjektivizmu i relativizmu, i to najmanje iz tri razloga:

1. Američki antropolozi nisu morali da se bave analizom političkih sistema istraživanih zajednica, kao što su to morali činiti, npr. britanski antropolozi (u okviru onih kolonija u kojima su morali da nametnu ili učvrste svoju vlast)
2. Odlike američkog društva (veliko bogatstvo, izrazita društvena pokretljivost, i pre svega činjenica da u američkoj političkoj istoriji ne postoje tragovi *ancien regime*) oformile su specifične kulturne vrednosti koje se apsolutizuju širenjem američkog uticaja u svetu. U te vrednosti, između ostalog, Gelner ubraja individualizam, egalitarizam, slobodu, težnju ka inovacijama, itd. pa napominje: 'Nikakvo čudo, dakle, da su Amerikanci skloni da tretiraju ova načela kao univerzalna i čovečanstvu inherentna.'¹¹¹ Ona su ugrađena u osnovu postmodernističke misli – bar što

¹¹⁰ Ibid, 755.

¹¹¹ Ernest Gelner, Postmodernizam..., 66.

se antropologije tiče – a lako se može postaviti pitanje koliko bi se i ona sama mogla načiniti 'antropološki čudnim.'

3. Savremeni potrošači žive u svetu u kojem većina proizvoda zrači utiskom lakoće, prirodnosti, spontanosti manipulacije. Gelner predlaže: Zašto se ne bi i spoljni svet doživljavao u tom duhu? Instant Bog, instant prosvetljenje, instant svet, instant subjektivitet. Proizvodi su nam lako dostupni, njima se prirodno i glatko upravlja – sve što poželimo može nam biti na tanjiru, pod uslovom da platimo, dakako. Gelner sugerise na posebnu dimenziju (kalifornijskog) potrošačkog mentaliteta gde "...homogenost automobila, autoputa, supermarketa, otmenog predgrađa i seoskog krajolika, u nekom smislu postoji uporedo sa *par excelance* slobodom, koja dopušta svaku duhovnu, telesnu, arhitektonsku, seksualnu fantaziju..."¹¹²

Ne možemo, čini se, izvući nikakvu drugu pouku, osim da postmoderna kritika uvodi zbrku i pometnju, da predstavlja haotizaciju nauke. Gelner je analitički filozof i, ako nešto želi da izbegne – to je haos. Njegova pristrasnost konciznim teorijskim modelima odlazi čak toliko daleko da je s neobično velikim odobravanjem pisao o sovjetskoj etnologiji – iako mu je marksizam, nesumnjivo, teško svarljiv – visoko ocenivši koherentni teorijski pristup tipologiji društava i naklonost istorijskoj perspektivi koja se primećuje u većini radova sovjetskih etnologa.¹¹³ On i u ovom radu spominje postmodernizam s kojim se suočava kod kuće, doduše samo u jednom pasusu¹¹⁴, i samo sa ogorčenom napomenom da pojedini Zapadni misaoni trendovi daju prednost konceptualnim u odnosu na fizička ograničenja. Očito je da on ovakve 'trendove' nije u stanju ni sa čim da opravda. Sovjeti o kojima Gelner govori nude naučnoj javnosti uređen i koncizan materijal, vladaju građom, znaju kako da je predstave, uklapaju je u prethodno postulirane kategorije - tu je sve sređeno, sve organizovano, to je naučno štivo koje ima glavu i rep. Koliko god da greši u zaključcima, sovjetska etnologija je uspešnija od 'misaonih trendova' na Zapadu, jer poseduje *sistem*.

Vladati naukom znači ne samo misliti o nauci – misliti *ispravno* – već i uvesti izvesne disciplinske mere u proces stvaranja naučnog štiva. Moderna nauka za koju se Gelner zalaže, pretpostavlja postojanje izvesne hijerarhije vezane za znanje, moral, pa i misaone koncepte koji nam služe da pojмимо svet. Ophodimo li se rušilački prema strukturi, rizikujemo ne

¹¹² Ernest Gelner, *A Wittgensteinian Philosophy...*, 449.

¹¹³ Gelner u: *The Soviet and the Savage [and Comments and Replies]*, *Current Anthropology*, Vol. 16, No. 4. (1975): 595-601.

¹¹⁴ *Ibid*, 599.

samo da nam se čitava njena težina sruči na glavu, već i da svaki naredni korak koji preduzmemo pošto se osvestimo, bude korak unazad.