

## **„TERENSKI RAD U FILOZOFIJI“: GERC I BURDIJE KAO SAGOVORNICI**

### **„Fieldwork in Philosophy“: Geertz and Bourdieu in Dialogue**

**ABSTRACT** *Unlike the standard view that Clifford Geertz and Pierre Bourdieu embody contrary social scientific paradigms, it is argued that they share a whole set of similarities in terms of theory, research practice, and scholarly ethics. After briefly presenting the details of their encounter in the early 1970s, the authors identify the following points of their implicit and unintended convergence: 1) blurring of interdisciplinary boundaries, 2) work in North Africa, 3) relation to important predecessors, 4) commitment to fieldwork and rejection of 'grand theory', 5) postpositivism and anti-postmodernism, and 6) reflexivity. At the same time, irreducible differences between the two are noted, marking the outer limits of this kind of comparative analysis. Finally, it is argued that Geertz and Bourdieu missed the opportunity to enter a genuine dialogue and learn from each other lessons that may have helped them improve their respective scholarly projects.*

**KEY WORDS** *Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, anthropology, fieldwork, practice, reflexivity*

**APSTRAKT** *Za razliku od uobičajenog mišljenja da Kliford Gerc i Pjer Burdije oličavaju suprotstavljene paradigme u društvenoj nauci, ovde se pokušava pokazati da njih povezuje niz sličnosti na planu teorije, istraživačke prakse i etike naučnog rada. Posle kratkog prikaza stvarnog susreta ove dvojice naučnika ranih 1970ih godina, u tekstu se identifikuju sledeće tačke njihovog implicitnog i nenameravanog približavanja: 1) zamagljivanje međudisciplinarnih granica, 2) rad u Severnoj Africi, 3) odnos prema značajnim prethodnicima, 4) posvećenost terenskom radu i odbojnost prema „velikoj teoriji“, 5) postpozitivizam i anti-postmodernizam i 6) refleksivnost. Pri tom se ne zaboravlja ni na nespojive razlike među njima, zbog kojih ova vrsta uporedne analize ima svoje granice. Napokon, tvrdi se da su Gerc i Burdije propustili priliku da uđu u istinski dijalog i jedan od drugog nauče lekcije kojima su mogli dodatno ojačati vlastite naučne projekte.*

**KLJUČNE REČI** *Kliford Gerc, Pjer Burdije, antropologija, terenski rad, praksa, refleksivnost*

---

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

<sup>2</sup> ggorun@open.telekom.rs

## Uvod

Na bilo kojoj „top-listi“ velikana među društvenim naučnicima XX veka bez sumnje bi se našli američki antropolog Kliford Gerc (Clifford Geertz, 1928-2006) i francuski sociolog Pjer Burdije (Pierre Bourdieu, 1930-2002).<sup>3</sup> O ovoj dvojici autora retko se kad govori zajedno; teško je naći studije koje referišu na obojicu, a eksplicitnog uporednog prikaza niko se dosad nije poduhvatio.<sup>4</sup> Reklo bi se da pripadaju različitim svetovima, jer razdvaja ih sve što je bitno: jedan antropolog, drugi sociolog; jedan poetični stilista sklon literarno-humanističkoj mekoći, drugi reski postmarksista posvećen razotkrivanju objektivnih struktura dominacije; jedan blagi, načelno apolitični liberal, drugi strastveno opredeljeni levičarski aktivista koji grmi sa protestnih tribina; jedan je izričito i kontinuirano odbijao da zasnuje bilo šta nalik na svoju „školu“, dok je drugi upravo to ciljano razvijao – i, interesantno je primetiti, obojica su trpela kritike zbog toga što jesu, odnosno nisu učinili.<sup>5</sup> Nikada nisu radili zajedno niti neposredno saradivali; nikad nisu jedan drugome javno iskazivali lično poštovanje ni kolegijalno uvažavanje; uzajamnog pozivanja jedva da ima, a i to isključivo kritički. Usled svih tih okolnosti, kada se ova dva autora i pominju u istom dahu, uobičajeno je da se uzimaju kao oličenja suprotstavljenih paradigmi u društvenoj teoriji.

Naša je teza, međutim, da Gerc i Burdije imaju znatno više zajedničkog nego što se vidi na prvi pogled. Tu tvrdnju pokušaćemo da potkrepimo u ovom radu, sistematskim poređenjem njihovih osnovnih teorijskih postavki, istraživačkih postupaka, objavljenih dela, profesionalne etike i politike. Nastojaćemo da pokažemo da je njihovo odnošenje prema sopstvenoj profesionalnoj delatnosti, u onim tačkama koje su njima lično bile važne, zapravo bliski; da su ih mučila slična pitanja, i da su za odgovorima na njih tragali u sličnim pravcima, iako su ih izražavali korenito različitim vokabularima. Ispitaćemo, takođe, mogućnost da se krajnji ishodi njihovog rada – ono što nama danas ostaje kao njihova „nasleđa“ – susreću u pojmu *prakse*. Najzad, uspostavili su bili sličnu ravnotežu između ideala i etičkih smernica, s jedne strane, i empirijske utemeljenosti i beleženja „kako stvari zaista stoje“, s druge, ravnotežu koja se dobro rezimira sintagmom „terenski rad u filozofiji“, na čiju je rečitost nedavno ukazao Pol Rabinov [Paul Rabinow]. Uprkos svemu tome, kako želimo da pokažemo, Gerc i Burdije su propustili da uđu u istinski dijalog i naučnu razmenu, i na taj način se lišili potencijalnih pouka koje su mogli jedan od drugog da izvuku, čime bi ojačali i svoje naučne projekte.

<sup>3</sup> Ovaj tekst je nastao kao rezultat rada na projektima “Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta” (br. 179049) i “Antropološko proučavanje Srbije: Od kulturnog nasleđa do modernog društva” (br. 177035), koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološko razvoja Republike Srbije.

<sup>4</sup> Delimični izuzeci su dva kratka, davnašnja teksta, Joseph (1980) i Lee (1988). U oba slučaja, međutim, stanovišta Gerca i Burdijea su prikazana jedno za drugim, kao dve zasebne celine, pre nego unakrsno i problemski, tako da dublje poređenje izostaje.

<sup>5</sup> Dok je Gercu prebacivano što nije uložio nikakav napor da ustanovi “gercovsku” antropologiju u institucionalnom smislu, Burdijeu se pripisuje harizmatsko vladanje svojim serklom, forsiranje istomišljeništva i težnja ka dominaciji francuskom sociologijom (npr. Heinich 2007; Encrevé et Lagrave /s.l.d./ 2003). Na ovu temu ćemo se još vratiti.

Nije nam pri tom namera da ovu dvojicu autora veštački približavamo: da tvrdimo kako su oni radili iste stvari, i na istoj stvari, ili da su imali jednake ciljeve. Paralelno razmatranje njihovih opusa ima za nas heurističku svrhu – kao nov ugao iz kojeg se mogu bolje videti i razumeti neki aspekti njihovog rada koji ostaju skriveni ako se, kao što je uobičajeno, oni sagledavaju u okviru svojih zasebnih misaonih i disciplinarnih tradicija. Uočavanjem tačaka dodira, i njihova konačna razmimoilaženja – koja ne poričemo – bivaju bolje osvetljena. Napokon, kroz ovakvu uporednu analizu očekujemo da se može steći nov uvid u neke ključne probleme s kojima se empirijsko proučavanje kulture i društva suočava poslednjih nekoliko decenija.

### Promašeni susret

Pjer Burdije i Kliford Gerc su najmanje jedanput imali priliku da se fizički susretnu, i to ne slučajno, niti samo nakratko. Burdije je školske 1972-73. godine bio gostujući član Gercove Škole društvenih nauka pri Institutu za napredne studije u Princetonu. U akademskom svetu, ovakve posete obično podrazumevaju saradnički odnos i prepoznatu intelektualnu bliskost između onoga ko poziva i onoga ko dolazi na studijski boravak, što obično rezultira nekim oblikom zajedničkog rada. U ovom slučaju, međutim, nije bilo tako. Ne raspoložemo saznanjima o pojedinostima Burdijeovog dolaska u Princeton: ko ga je tačno pozvao i kako je čitav postupak tekao. Kako god bilo, njegov boravak na Institutu nije ostavio vidljivog traga ni u njegovom ni u Gercovom radu. U tom smislu se može reći da se njihov susret, zapravo, i nije desio. Ne samo da nisu dogovorili nikakvu buduću saradnju, već jedan drugoga nisu ni razumeli – možda i namerno.

O ovoj epizodi nedavno je svedočio Pol Rabinov (Rabinow 2010), Gercov nekadašnji doktorand i tada novoizabrani asistent na prinstonskom Institutu. Rabinov je tečno govorio francuski i često pravio društvo Burdijeu tokom njegovog boravka. Burdije je, piše on, kritički komentarisao uskgrudost Instituta, ali je istovremeno smatrao da Gerc, kao prvi društveni naučnik i profesor na toj renomiranoj ustanovi dotad rezervisanog za egzaktne nauke, ima veliku odgovornost i jedinstvenu mogućnost da, imajući u vidu simboličke i materijalne resurse institucije, u njoj oformi moćno središte interpretativne društvene nauke. Gerca, međutim, to uopšte nije zanimalo: prema Rabinovu, on je, sa svoje privilegovane pozicije moći, smatrao da nikome ništa ne duguje. Burdije je, sa svoje strane, izložio Rabinovu detaljnu analizu francuske akademske scene i, na tom osnovu, svoju strategiju za buduću nominaciju za *Collège de France*, što je uključivalo pokretanje časopisa, uspostavljanje mreže saradnika i postepeno unapređivanje njegove vizije društvenih nauka. Burdije je „stvari shvatao ozbiljno, veoma ozbiljno“ (Rabinow 2010: 151).

Nekoliko godina kasnije, Gerc i Burdije iskazali su suprotna gledišta o Rabinovljevoj knjizi *Razmišljanja o terenskom radu u Maroku* (Rabinow 2007 [1977]). Ova nam knjiga – koja je, inače, ponovo objavljena trideset godina kasnije, kada ni Burdije ni Gerc više nisu bili među živima – pored svog eksplicitnog sadržaja ukazuje i na početak raskola u gercovskoj interpretativnoj antropologiji još tokom sedamdesetih godina, kada je Gerc imao status „gurua“, kao i na Burdijeov

odnos prema Gercovoj varijanti interpretativne društvene nauke. Rabinov je knjigu napisao još 1974. godine, ali je ona, posle mnogih odbijanja – ocenjivana je kao previše lična, čak nenaučna – objavljena tek 1977. Gercov stav je od početka bio neumoljivo negativan: još dok je bila u rukopisu, smatrao je da će objavljivanje takve knjige Rabinovu „uništiti karijeru“ (Rabinow 2007: xiv-xv), a kada se pojavila, izložio ju je dosta nipodaštavajućoj kritici u svojoj knjizi *Antropolog kao pisac* (Gerc 2010). Burdije je, naprotiv, zaslužan za njen francuski prevod (izašao 1988), za koji je napisao predgovor.<sup>6</sup> Ono što Burdije u tom predgovoru kaže više se tiče Gerca nego samog Rabinova i njegovog dela: u posrednom obračunu s Gercom, izloženo je jedno čitanje njegovih gledišta koje će Burdije još nekoliko puta ponoviti na drugim mestima, čitanje koje je, po našem mišljenju, jednostrano, bez potrebe neblagonaklono, a u ponečemu i naprosto pogrešno.

Burdije tu tvrdi da Rabinovljeva knjiga oličava čitav niz raskida sa predstavama o jednoj „nauci bez naučnika“, odnosno o nesituiranom, neposredovanom saznavanju sveta, a da se među njima nalazi i raskid, „psihološki najteži“, sa „onom sortom 'renoviranog [*refurbished*] pozitivizma' koju Kliford Gerc, sa svom zavodljivošću svog spisateljskog stila, predstavlja kao uzor za mlade američke društvene naučnike kroz svoje veličanje ... 'gustog opisa' i uznošenje partikularnosti i 'lokalnog znanja'“ (Bourdieu 2007: 163-164).<sup>7</sup> To da kod Gerca ima ostataka pozitivizma, još bi se i moglo tvrditi (i tvrdilo se); ali veoma je teško prepoznati Gercovu odgovornost u optužbama za „društveni uspeh ove pozitivističke filozofije nauke“, zahvaljujući čijoj dominaciji mladi antropolozi, navodno, nikako nisu želeli „da uzmu kao svoj predmet proces konstruisanja znanja o objektu“, jer bi to od njih tražilo da „dovedu u pitanje svoj sopstveni autoritet“ (Bourdieu 2007: 164). Gercova uloga *upravo* u savremenom propitivanju prirode antropološkog znanja, procesa njegovog konstruisanja i antropologovog autoriteta u tome nemerljiva je i mnogo puta komentarisana, uključujući i neke izrazito kritičke prikaze iz pera naučnika „starog kova“, poput Gelnera (o tome v. u: Gorunović 2010: 297-303, 2011: 229-234). Potrebno je dalekosežno, i zlonamerno, iskriviti Gercovo stanovište da bi se tvrdilo suprotno. I u drugim svojim radovima Burdije apsolvira Gerca na jednako negativan, mada uglavnom manje drastično iskrivljujući način: ovaj uvek figurira kao predmet kritike, kao jedno od oličenja „sholastičke greške“ u njenoj „tekstualističkoj“ verziji.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Kasnije uključen u američko izdanje povodom 30. godišnjice kao „Pogovor“ (Bourdieu 2007).

<sup>7</sup> Ovome odmah možemo parirati uz pomoć Aleksanderovog (Alexander 2008: 159) argumenta da je Gercovo navodno privilegovanje „mikro“ i „lokalnog“, ateirijske empirije i čiste deskripcije pogrešna predstava koja se duguje, s jedne strane, okolnosti da je on svoju koncepciju gradio u protivstavu prema makroteoriji Levi-Strosa [Claude Lévi-Strauss] i Parsonsa, a s druge strane delovanju mnoštva epigona koji su „gustim opisom“ pravdali spuštanje antropologije na nivo akademskog žurnalizma. Sličan stav zauzima se i u Gorunović (2011: 156), gde se tvrdi da je Gerc uvek težio komparativizmu, tako da za njega interpretacije stvorene na jednom mestu imaju opštiju eksplanatornu vrednost ako se mogu primeniti i na neka druga mesta u svetu. Njih ne preporučuju njihovi „izvori“, tj. materijal na osnovu kojih su stvorene već njihova mogućnost da kažu još nešto, o drugim situacijama, događajima i procesima.

<sup>8</sup> Up. u *Paskalovskim meditacijama*: „Obično se ignoriše činjenica da opis opisâ ili spontanih teorija i sam pretpostavlja sholastički raskid sa posmatranom aktivnošću, koji treba upisati u teoriju; i da naizgled skromne i nepretenciozne forme naučnog rada, kao što je *thick description*, impliciraju i

Gerc, s druge strane, nikada, ni u jednom svom radu, Burdijea nije niti pomenuo – što je samo po sebi dosta neobično, za čoveka koji je pomno pratio antropološku produkciju svoga vremena i često o njoj pisao iz svoje duboko promišljene, a vazda razigrane meta-perspektive. Ta simetrična praznina ukazuje na neku vrstu animoziteta, možda prouzrokovanog ličnim sukobom, usled koje su se ova dvojica velikana pokazali nesposobnim da na valjan način shvate jedan drugoga i od toga izvuku uzajamnu naučnu korist.

### Tačke dodira (i razlaza)

Postoji, međutim, niz tačaka konvergencije između ova dva autora – nekih više, nekih manje vidljivih, uključujući i neke prilično paradoksalne. Pre no što te tačke detaljnije razmotrimo, reći ćemo da je naša mala teorijska vežba opravdana već samom činjenicom da se Gerc i Burdije ubrajaju među najpopularnije i najčitanije – uključujući i širu publiku – akademske pisce današnjice. Istovremeno su i među najkontroverznijima, budući da obojica izazivaju snažne emocije, i divljenja i ocrnjivanja, i nekritičkog odobravanja i suviše kritičnog odbacivanja; i jedan i drugi su poslužili kao nadahnuće za disparatna teorijska stanovišta; obojica su bivali predmetom suprotnih čitanja i tumačenja, tako da im se neretko u isti mah spočitavaju uzajamno isključivi nedostaci. Najzad, obojica su, posredno ili neposredno, uticali na niz interdisciplinarnih područja, kao što su feminizam ili studije kulture, nauke, medija i globalizacije. Ukratko, pozicije koje oni danas zauzimaju u univerzumu društvenih nauka sasvim su slične.

1) *Rastvaranje međudisciplinarnih granica*. Za početak, lako se može relativizovati razlika između „Gerca, antropologa“ i „Burdijea, sociologa“. U prvoj instanci, ova razlika, kao puka konstatacija, svakako stoji: njihovi institucionalni položaji bili su jasno definisani u okvirima tih dveju etabliranih disciplina, to su bili krugovi u kojima su radili, istraživali, podučavali, objavljivali.

Ipak, ni jedan ni drugi nisu bili sasvim obični poslenici svojih nauka, niti im je do razgraničavanja prema tuđim teritorijama bilo naročito stalo. Gerc, osim što je studirao kod Talkota Parsonsa, nikad nije spadao među pobornike čvrstih pregrada među disciplinama; štaviše, doprineo je „zamađljivanju“ granica između društvenih i humanističkih disciplina, kao i „zamućivanju“ žanrova (Geertz 2010e);<sup>9</sup> a njegova

---

nameću stvarnosti jedan unapred utvrđeni modus konstruisanja koji nije ništa drugo do sholastička vizija sveta: jasno je da u svom 'gustom opisu' borbe petlova Gerc 'velikodušno' pripisuje Balinežanima jedan hermeneutički i estetički pogled koji je, zapravo, njegov sopstveni. Nije, stoga, čudno što Gerc, pošto nije eksplicitno uveo u svoj opis društvenog sveta tu 'literarizaciju' kojoj ga njegov opis podvrgava, tera svoju grešku nečinjenja do kraja, izjavljujući u predgovoru *Tumačenju kultura*, protivno svakom razlogu, da društveni svet i splet društvenih odnosa i činjenica nisu ništa drugo do 'tekstovi'“ (Bourdieu 1997: 66-67).

<sup>9</sup> Treba odmah reći da ovde stižemo do prve granice paralele koju pokušavamo da povučemo: za razliku od Burdijea, čiji je stil pisanja notorno zakućast, opremljen svom teškom artiljerijom naučnog žanra i nepopustljivo ozbiljan, Gerc piše (prividno) lako i lepršavo, jednim nestandardnim, narativnim, metaforičnim, aluzivnim stilom. Iza ovog stila kriju se znatna težina i ozbiljnost, a tumač je stavljen na muke, jer Gerca često treba „prevoditi“ u jedan konvencionalniji akademski idiom, pogotovo kad je reč

najpoznatija knjiga, *Tumačenje kultura*, dobila je Sorokinovu nagradu, najuglednije priznanje Američke sociološke asocijacije (Alexander 1987: 307). Burdije je studirao filozofiju, a u sociologiju je stigao znatno posle sticanja diplome, i to preko etnologije. Njegove «studije iz kabilске etnologije» (Burdije 1999) i danas se čitaju kao antropološka literatura, a liniju koja deli sociologiju od antropologije više puta je označio kao izlišnu.<sup>10</sup> U govoru koji je, znakovito, održao kao dobitnik *Huxley Memorial Medal* Kraljevskog antropološkog instituta u Londonu za 2000. godinu,<sup>11</sup> Burdije kaže da su, za njega, ove dve nauke nerazdvojne, i to u duboko ličnom smislu.<sup>12</sup>

2) *Rad u Severnoj Africi*. Jednim interesantnim biografskim poklapanjem, obojica naših junaka započeli su svoj istraživački rad u Severnoj Africi, i to u manje-više isto vreme – vreme dubokih previranja pokrenutih dekolonizacijom, ratovima, te prodorom kapitalizma, industrijalizacije i urbanizacije. Burdije je radio u Alžiru između 1958. i 1960, a Gerc u Maroku u više navrata, počev od 1963. Štaviše, i jedan i drugi su otvoreno priznavali da je taj terenski rad ostavio dubokog traga na njih, i profesionalno i lično.

U jednom davnašnjem tekstu (Joseph 1980), koji anticipira neke od naših argumenata, izneta je zanimljiva teza da su upravo Gerc i Burdije osnivači jedne „semiotike Severne Afrike“. Prema Džozefu, uprkos veoma različitim polazištima, oba pristupa se usredištavaju na „značenje“: kod Burdijea, u pitanju je sosirovska [Saussure] semiologija, a kod Gerca, persovska [Peirce] semiotika. Osim toga, njihovi se pristupi, vođeni vlastitom logikom razvoja, postepeno približavaju: Gercovo empirističko, antisistemske gledište ipak implicira da kulturu ne možemo razumeti ukoliko ne shvatimo njene „strukture označavanja“, odnosno semiotičke kodove, dok Burdije, nastojeći da prevaziđe formalizam Levi-Strosa, uvodi praksu, materijalizam i istorijski oblikovane aktere obdarene svešću i voljom. Tako se obojica kreću ka jednoj „praktičnoj semiotici“ kao mogućoj tački susreta (Joseph 1980: 324).<sup>13</sup>

---

o epistemološkim temama. Da bi se drugima prenelo „šta znači biti antropolog“ negde u svetu, smatrao je Gerc, uobičajeni predgovori, pogovori i fotografije krajnje su neadekvatna sredstva, zato što marginalizuju ono najvažnije; za to mnogo bolje mogu da posluže anegdote, parabole i priče: minirativni sa naratorom u njima (Geertz 1995: 65).

<sup>10</sup> Na primer: „Ova apsurdna podela, koja nema baš nikakve osnove osim istorijske, i tipični je proizvod ‘akademske reprodukcije’, pogoduje nekontrolisanom preuzimanju i uopštavanju, sprečavajući istinsko međusobno oplodavanje” (Bourdieu 1988: 778).

<sup>11</sup> Gerc je – eto još jednog podudaranja – bio dobitnik iste nagrade za 1983. godinu.

<sup>12</sup> “Ako sam se, dakle, uvek trudio da pomirim antropologiju [u francuskoj verziji teksta na ovom mestu stoji: *ethnologie*, prim.I.S. i G.G] i sociologiju, to je zato što sam duboko ubeđen da se ova po nauku štetna podela mora odbaciti i ukinuti; ali i zato što je to bio način da ublažim bolni, nikad sasvim prevaziđeni rascjep između dva dela mene samog, kao i protivrečnosti i napetosti koje on unosi u moju naučnu praksu, a možda i u sav moj život. ... Ne mogu a da ne priželjkujem da vidim jedinstvo nauka o čoveku pod barjakom jedne Antropologije koja, na svim jezicima sveta, označava ono što danas razumemo pod etnologijom i sociologijom” (Bourdieu 2003a: 292).

<sup>13</sup> Ukazaćemo, uzgred, na jednu povezanu teorijsku poentu. Džefri Aleksander, kritikujući kod Gerca nešto što u svetlu njegovog sopstvenog projekta „kulture sociologije“ predstavlja manu, nenamerno pravi i dodatni korak u ovom približavanju. Aleksander, naime, smatra da Gerc u indonežanskim studijama izneverava kulturnu analizu u strogom smislu i približava se materijalističkoj sociologiji – na

Nadalje, postoje krupne podudarnosti u načinu na koji Burdije i Gerc u Magrebu definišu svoj predmet proučavanja: za obojicu su slom tradicionalnog društva pod pritiskom modernizacije (Burdije), odnosno društvena pometnja i dezorijentisanost kao posledica sudara starog i novog (Gerc), predstavljali bitan kontekst i nužan okvir u koji se analiza njihovog materijala mora smestiti.<sup>14</sup> Umesto da podatke o kulturi, običajima i načinu života upotrebe na način istorijskog „zamrzavanja“ i naknadne rekonstrukcije što neiskvarenijeg, pretpostavljenog „tradicionalnog“ modusa življenja, kako je to često činila ranija antropologija, Gerc i Burdije shvataju i kulturu, kao i druge aspekte života proučavanih zajednica, kao nešto što je nezaustavljivo živo, realno, pa prema tome i „zaprljano“ političkim i ekonomskim kretanjima. Burdije je, tako, osim tradicionalne običajnosti, uhvaćene u trenutku početka transformacije, među berberskim narodom Kabila u njihovom ruralnom miljeu, proučavao i urbano stanovništvo u Alžiru i drugim gradovima – iskorenjene nekvalifikovane radnike, najbolje što je radništvo, srednje slojeve – a posebno njihov odnos prema vremenu i planiranju.<sup>15</sup> Gerc i članovi njegovog istraživačkog tima (Hildred Gerc [Hildred Geertz], Lorens Rouzen [Lawrence Rosen], Tomas Dihter [Thomas Dichter], Rabinov, Dejvl Ejkelman [Dale Eickelman]) proveli su sveukupno desetak godina *in situ*, proučavajući razne aspekte marokanskog društva i kulture u urbanim i ruralnim sredinama, iz sinhronijske i dijahronijske perspektive (ekologiju i ekonomiju, urbanizaciju, religiju, srodstvo, politiku, obrazovanje, konstrukciju grupnih identiteta itd).

3) *Odnos prema značajnim prethodnicima.* Gerc i Burdije odnosili su se prema nizu krupnih imena u društvenoj teoriji na neobično sličan način. Homologije postoje i u izboru i u načinu korišćenja bitnih preteča iz prve polovine ili sredine XX veka. Ove homologije iznenađuju, s obzirom na veoma različite putanje kojima su se Burdije i Gerc profesionalno formirali. Sličnosti su najupadljivije u pogledu tri figure: Maksa Vebera [Max Weber], Kloda Levi-Strosa i Ludviga Vitgenštajna [Ludwig Wittgenstein]. Odnos prema njima je načelno istovetan – krajnje pozitivan prema prvoj i trećoj, ambivalentan prema drugoj, ali sa svima trima plodan i intenzivan. I Gerc i Burdije ovu trojicu mislilaca shvataju kao svoje referentne tačke, važne sagovornike s kojima tokom čitave svoje karijere vode produktivan kritički dijalog i kroza nj bruse sopstveni pristup kulturi i društvu.

Veber im je „omiljeni klasik“. Obojici je poslužio kao inspiracija i izvor ideja od velikog značaja; obojica su neke od ključnih gradivnih elemenata svojih

---

primer, borbu petlova ne prikazuje kao (relativno) autonomnu kulturnu strukturu nego kao odraz borbe oko statusa (društvenog, političkog, seksualnog) statusa. Žiža istraživanja tako više nije na kulturnim obrascima već na „neformalnoj logici stvarnog života“ (Alexander 1987: 326-327). Ako je ovo tačno, onda je Gerc još davno dospao na pozicije sasvim bliske Burdijeovim.

<sup>14</sup> Što se tiče Gerca, ova kvalifikacija važi i za njegov rad u Indoneziji. Što se tiče Burdijea, značaj modernizacije u njegovim studijama alžirskog društva prikazuje i Jenkins (2002: 11). Sličnost njihovih pristupa tokom rada u Magrebu, kao i rezultata do kojih su došli, dobro uočava Inglis (2000: 145).

<sup>15</sup> Osim što je alžirsku građu decenijama crpeo pri razvijanju svojih teorijskih i epistemoloških teza, Burdije je o samom tom društvu objavio nekoliko knjiga: *Sociologija Alžira* (1961); *Alžir 1960: ekonomske strukture i vremenske strukture* (1977); *Rad i radnici u Alžiru* (sa A. Darbelom, Ž.P. Riveom i S. Sebelom, 1963); *Iskorenjivanje: kriza tradicionalne poljoprivrede u Alžiru* (sa A. Sajadom, 1964).

teorijskih konstrukcija preuzeli – naravno, uz znatne modifikacije – upravo od ovog oca-osnivača sociologije. Gercova slavna „semiotička“ definicija kulture, verovatno najpoznatiji pojedinačni njegov doprinos društvenoj teoriji, rečenica-manifest simboličke antropologije kao novog pravca koji se oko nje kristalisao, izričito se poziva na Vebera: „Verujući, zajedno sa Maksom Veberom, da je čovek životinja zapletena u mreže značenja koje je sam ispleo, kulturu vidim kao te mreže, a analizu kulture, prema tome, ne kao eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom, već kao interpretativnu nauku u potrazi za značenjem“ (Gerc 1998 I: 11). Treba ipak reći da Gercovo shvatanje – ili, bolje reći, primena – pojma značenja znatno odstupa od Veberovog. Dok kod ovoga razumevanje uvek ide u paru sa potragom za uzročnim objašnjenjem, kod Gerca otkrivanje uzroka nije cilj interpretacije, a ponašanje je *izraz* značenja, umesto njegova *posledica* (Segal 1999: 62). No, tu uticaju nije kraj. Gerc je više puta eksplicitno ukazao na trajni značaj veberovskih koncepata kao što su harizma, ovosvetovna askeza, legitimitet, racionalizacija. Primenjivao ih je u svojim proučavanjima društvene i političke promene, modernizacije bazarske ekonomije u Indoneziji i Maroku (*pasar*; *suk*) u periodu tranzicije nakon sticanja političke nezavisnosti; zatim, u komparativnom tumačenju kulturnih etosa islamske religije u okvirima indonežanske (posebno javanske) i marokanske društvene istorije (Geertz 1971); u studiji tri tipa kraljevske harizme (u Engleskoj za vreme Elizabete I, javanskoj *negari* Madžapahit iz XIV veka i klasičnom Maroku Alavita; Geertz 2000c), pa i specifičnog etosa vladavine u pretkolonijalnoj balinežanskoj *negari* (Geertz 1980); kao i senzibilitetâ tri različita pravna sistema – islamskog zasnovanog na Kur'anu i šerijatu (*hak*), indijskog zasnovanog na hinduizmu i budizmu u javanskoj i balinežanskoj tradiciji (*darma*) i malajskog običajnog prava (*adat*) (Geertz 2010c). Veberovski stil kulturnoistorijske analize u ovim primerima je gotovo neposredno vidljiv.

Burdije neke od ideja položene u same temelje svoje koncepcije duguje upravo Veberu, što se nije libio da prizna, pa ipak, ovaj dug se u sekundarnoj literaturi zapaža ređe nego što bi trebalo. Burdije takođe preuzima ideju značenja i hermeneutike kao neizostavne dimenzije društvene nauke (s tom razlikom što je on ovde bliži izvornom Veberovom poimanju tumačenja kao *jednog od* analitičkih momenata); analiza životnih stilova iz *Distinkcije* nadahnuta je Veberovim određenjem staleža; iz Veberove sociologije religije uzima podelu na „sveštenike“ i „proroke“, koja će poslužiti u elaboriranju ideje polja (primenjene potom na književnost, umetnost, intelektualni život i nauku); iz sociologije politike, pojmove legitimiteta i harizme; iz Veberove opšte teorije modernosti, ideju diferencijacije vrednosnih sfera, bez koje teorija polja ne bi ni mogla nastati.

Levi-Stros, pak, i za Gerca i za Burdijea bio je neka vrsta „omiljenog protivnika“: uzor i antiuzor, večiti izazov i inspiracija – i to više kroz svađu no kroz usvajanje. U nekim fazama svog rada obojica podležu uticajima levistrosovskog strukturalizma, da bi ga kasnije odbacili. No, uporedo sa odrešitim odbacivanjem na deklarativnom planu, može se govoriti o tragovima strukturalizma i u kasnijem njihovom radu.



Svakako, kod Burdijea je strukturalizam neuporedivo vidljiviji i značajniji, i on to nikada nije poricao.<sup>16</sup> Najstrukturalističkiji njegov tekst jeste esej o kabilskoj kući, „Kuća kao obrnuti svet“, napisan još ranih šezdesetih i mnogo puta preštampan (na našem jeziku u: Burdije 1999: 39-62). Kasnije se Burdije postepeno udaljava od strukturalizma, putanjom koja, najsazetije rečeno, vodi „od pravila ka strategijama“ (Lamaison and Bourdieu 1986; v. isto tako Burdije 1999, Bourdieu 1994, Bourdieu and Wacquant 1992): nezadovoljstvo krutošću, atemporalnošću i odsustvom praktične delatnosti ljudskih dejstvenika u strukturalističkom modelu nagoni ga da razvije ideju „prakse“, sa korelativnim pojmovima habitusa, polja i kapitala. Ipak, elementi nesumnjivo strukturalističke provenijencije opstaju u njegovim delima, ponajviše u vidu *relacionizma* na kojem insistira teorija polja, intenzivno razvijana od kraja osamdesetih godina, a najpotpunije primenjena u radovima iz poslednje decenije Burdijeovog života (Burdije 2003, Bourdieu 2001). Štaviše, s obzirom na to da teorija polja nastaje kroz neku vrstu Burdijeovog samoprevazilaženja, kao zamena za teoriju klasa iz ranijih faza (npr. iz *Distinkcije*), i uopšte za jedan supstancijalizam koji sâm autor s vremenom sve više ocenjuje kao nezadovoljavajući, moglo bi se tvrditi da je, paradoksalno, zreli Burdije u izvesnom smislu „veći“ strukturalista nego Burdije-početnik.

Što se Gerca tiče, on se ni u jednom trenutku svog naučnog razvoja ne može nazvati „strukturalistom“, u bilo kom uobičajenom značenju te reči. Mogao bi se eventualno označiti kao strukturalni funkcionalista u inicijalnoj fazi rada, budući da je parsonsovska paradigma snažno prožimala intelektualnu atmosferu u kojoj se odvijalo njegovo školovanje na Harvardu početkom pedesetih godina. No, tu je reč o „strukturalizmu“ u anglosaksonskom značenju tog termina, znatno drugačije intelektualne provenijencije. U tim opštim okvirima, Gerc je još od kraja pedesetih počeo da razvija svoj simbolički i intepretativni pristup (prisutan u *Religiji Jave*, 1960), koji će tokom šezdesetih i sedamdesetih zadobiti semiotički okvir i prerasti u *interpretativnu antropologiju*. Ova je bila zamišljena ne kao posebna grana ili oblast antropološkog proučavanja, već kao *kritika* antropologije i projekat nove vrste, premda i dalje istorijski i komparativno orijentisane, hermeneutičke društvene nauke usredsređene na „sistematsko proučavanje značenja, sredstava značenja i razumevanja značenja“ (Geertz 1995: 114). Budući da je i levistrosovski strukturalizam usredišten na simboličke aspekte kulture i da primenjuje semiološki pristup, neko sa strane bi od Gerca i gercovaca mogao očekivati više sluha i receptivnosti za njega. Uza sve poštovanje prema onome što je strukturalizam postigao kada je reč o samosvesti antropologije i njenoj popularnosti, Gerc kao dosledni kulturni relativista i socijalni konstrukcionista smatrao ga je u suštini scijentističkim projektom i „metanarativom“ zato što se temelji na (hiper)racionalističkim i esencijalističkim premisama o ljudskoj prirodi uvek identičnoj samoj sebi.<sup>17</sup> Međutim, latentno prisustvo jednog vida nenameravanog

<sup>16</sup> Ovdje je relevantan jedan rani tekst u kojem Burdije jasno odaje priznanje strukturalizmu kao svojevrsnoj epistemološkoj revoluciji i istovremeno nagoveštava pravac kojim će ga napustiti (Bourdieu 1968).

<sup>17</sup> To je možda bio i jedan od razloga da ga naučnoj tradiciji skloniji antropolozi, bar u početku, svrstaju među postmoderniste i hiperrelativiste.

rudimentarnog, formalnog ili bazičnog kognitivnog strukturalizma – ove oznake zavise od tačke gledišta interpretatora – u Gercovom pisanju, prvenstveno kada je reč o balinežanskoj borbi petlova kao „dubokoj igri“, odnedavno je počelo da izlazi na videlo (Turner 2001, Smith 2008, Gorunović 2009).

Vitgenštajn, napokon, mogao bi se nazvati „omiljenim heterodoksnim autoritetom“ za obojicu naših junaka; i upravo u prisvajanju – ponovo, dakako, uz modifikacije svojstvene svakome od njih – vitgenštajnovskog nasleđa leži, po našem mišljenju, glavna, a do sada nezapažena tačka njihove teorijske konvergencije. Možda se taj novi dobitak može sažeti u pojam „prakse“.<sup>18</sup>

Osim uopštenog slaganja s Vitgenštajnom i crpljenja iz njegovih ideja, zanimljivo je koliko ga Gerc i Burdije na sličan način koriste i u *formi*, pa i u, reklo bi se, nekoj vrsti naučne emocije. Obojici je upravo Vitgenštajn najčešće pri ruci, on je prvi koga prizivaju kada je teško, kada treba podupreti neku suptilnu poentu, koja odstupa od intelektualnog *mainstreama* njihovog vremena; kada dođe trenutak za jezgrovit, ubojitu a duhovitu formulaciju, koju nude kao svoju; kada požele da se odupru i ovom i onom taboru u učestalim naučnim ratovima koji ih pozivaju na opredeljivanje – tragajući za nekom novom, trećom stazom van iz kakve neželjene dihotomije, ta staza često biva ona koju je Vitgenštajn prosekao.<sup>19</sup>

Pojmom prakse, koji zauzima sve upadljivije mesto u savremenoj društvenoj teoriji, obuhvataju se rutinske, sviknute aktivnosti (nasuprot svesno i racionalno proračunatim potezima) zasnovane na samorazumljivosti i zdravom razumu; ono što, jednom naučeno, nadalje podleže manje-više automatskoj reprodukciji bez dodatnog promišljanja i svesne odluke, a s druge strane omogućava spontanu improvizaciju u datim okvirima, kojima se ovladalo. Ovaj je pojam, naravno, neuporedivo lakše povezati s Burdijeom – jedan od naziva za njegov pristup i jeste „teorija prakse“. Da li je pak i ono o čemu Gerc govori, zapravo, „praksa“, predmet je većeg spora, mada mi želimo da tvrdimo da za to ima dobrih razloga. En Svidler, recimo, tretira Gerca kao neku vrstu prethodnika, izvršioca neophodnih raščišćavanja pre no što se savremeni koncept prakse mogao razviti: pomerajući definiciju „kulture“ sa „ideja“ i „vrednosti“ skrivenih u glavama aktera ka javno dostupnim simbolima i ritualima (odnosno, u njenom prevodu, diskursima i praksama), Gerc je podario proučavanju kulture empirijski objekt, što je bio nužan korak ka potpunijoj koncepciji društvene teorije kao teorije prakse (Swidler 2001:

<sup>18</sup> Ne treba, međutim, gubiti iz vida da je za Burdijeovo konceptualizovanje „prakse“ kao spasa iz strukturalističke statičnosti jednako važno nadahnuće došlo iz Marksovih *Teza o Fojerbahu*.

<sup>19</sup> Na primer, u *Paskalovskim meditacijama*, najzrelijoj verziji Burdijeove teorijske koncepcije (Bourdieu 1997), Vitgenštajn je jedan od najcitiranijih među dvestotinak autora i to, za razliku od ostalih, bez izuzetka pozitivno. Ili, u važnom eseju o „učesničkoj objektivaciji“ (Bourdieu 2003a), temi koja se – kao što će kasnije biti pokazano – može smatrati samom srži Burdijeovog shvatanja posla društvenog naučnika, upravo je Vitgenštajn glavni argumentativni oslonac. U jednoj retrospektivi (Bourdieu 1987a: 19), Burdije doslovno kaže: „Vitgenštajn je, bez sumnje, filozof koji mi je bio najkorisniji u teškim trenucima. On je neka vrsta spasioca u vreme velike intelektualne nevolje – kada treba dovesti u pitanje očiglednosti... ili reći stvari koje su jednostavne, a opet gotovo neizrecive“.

75-6).<sup>20</sup> Dok je tu reč o više implicitnom povezivanju, nedavno je ponuđeno i razvijeno, široko argumentovano čitanje Gerca baš kao „teoretičara prakse“ (Springs 2008). Prema Springsu, zahvaljujući rasprostranjenosti, ali pogrešnoj intelektualnoj navici da se teorijske orijentacije ka „značenju“, odnosno „moći“ poimaju kao međusobno suprotne, Gerc je smešten među „semiotičare“ koji nemaju šta da kažu o pitanjima dominacije i otpora; ali to što se on tim temama nije direktno bavio, ne mora značiti – kao što su tvrdili, recimo, Talal Asad i Šeri [Sherry] Ortner – da unutar njegovog pristupa to nije ni moguće. Gerc je, međutim, pre pragmatista: njegovo stanovište treba reklasifikovati, jer “umesto kao posvećeno semiotici ili semantici, ono se u osnovi bavi društvenim praksama” (Springs 2008: 949).<sup>21</sup>

4) *Značaj terenskog rada i empirijskog utemeljenja, odbojnost prema „velikoj teoriji“*. Gerc i Burdije su bili odlučno posvećeni terenskom radu, ne samo u užem smislu etnografije nego i u širem smislu stalne „priključenosti“ na stvarni svet, nasuprot slobodnolebdećoj teorijskoj spekulaciji. Obojici je empirijski rad suštinski važan i nezamenljiv: oni ne žele da se bave čistom „teorijom radi teorije“, niti žele da grade apstraktne sisteme, a Levi-Stros i u tom pogledu obavlja za njih ulogu kontrapunkta. Obojica veruju da, doista, *postoje* stvarni ljudi i njihove prakse, stvarni fenomeni, društvena realnost koja se, ma kako nesavršeno i nikad dostatno, može i mora saznavati, a teorija je sekundarna u odnosu na taj cilj i njemu služi.

Gerc i Burdije sasvim slično ocenjuju ideo terenskog rada u svom naučnom i drugom sazrevanju. Etnografski rad u Alžiru igrao je za Burdijea ulogu formativnog životnog događaja, budući da je „pokrenuo refleksivni tok misli koji je na kraju doveo do njegove epistemološke kritike sociologije i antropologije“ (Jenkins 2002: 26). Sam Burdije o tome govori na više mesta (Bourdieu 1986; 1994; 1997; 2004). U posthumno objavljenoj „autoanalizi“ piše da je terenski rad u Alžiru, kao i manje-više istovremeni u njegovom rodnom Bearnu, imao za njega značaj „inicijacije“, jer je, koliko „rad na društvenom svetu“, isto toliko predstavljao i „rad na samome sebi“ (Bourdieu 2004: 78).<sup>22</sup>

I Gerc je više puta otvoreno priznao (npr. „Predgovor“, u Geertz 1971: vi) da je za njega terenski rad bio formativan u intelektualnom i svakom drugom pogledu, da je iz njega crpeo hipoteze, a često i cele obrasce u interpretativnoj analizi proučavanih kultura i društava. Stoga je Gerc, sopstvenim rečima, „od početka do kraja“ etnograf i etnografski pisac, a ne analitičar sistema (2000c: x).

<sup>20</sup> Još u svom davnašnjem programskom tekstu, „Kultura u akciji“ (Swidler 1986), Svidler obilato, i u sličnom duhu, citira Gerca. Štaviše, ona jednako mnogo navodi i Burdijea, te ih zapravo obojicu na neki način tretira kao (proto) teoretičare prakse.

<sup>21</sup> Ovo gledište nije opšteprihvaćeno. Jedan od važnih doprinositelja savremenoj artikulaciji pojma prakse, Andreas Rekvic, navodi Gercov „tekstualizam“ kao jedan od tri glavna kontrapravca teoriji prakse (Reckwitz 2002). Slično sudi i Ortner (2005), koja Gercu odriče „praksu“, ali mu priznaje veću osetljivost za „subjektivnost“ no što je pokazuju teoretičari prakse. Spor se, dakle, nastavlja, kao i oko toliko drugih pitanja u tumačenju Gercovog nasleđa (v. Gorunović 2010, 2011).

<sup>22</sup> Sasvim slično, u *Paskalovskim meditacijama* on piše: „Bez sumnje, distanca koju sam malo pomalo zauzeo prema filozofiji mnogo duuguje onome što zovemo slučajnostima života, naročito prinudnom boravku u Alžiru, za koji se može reći ... da je bio ishodište mog 'poziva' etnologa, a potom sociologa“ (1997: 53).

Istovremeno, kad su na terenu, i Gerc i Burdije zauzimaju stav koji bi se mogao nazvati „istraživačkom skromnošću“: izrazito anti-zapadnocentrični, oni poštuju članove istraživane zajednice, imaju osećaj odgovornosti prema njima i osetljivost za političke implikacije i posledice njihovog istraživanja po svoj predmet.

U predgovoru za jednu od alžirskih knjiga (zasebno objavljen kao Bourdieu 2003b), Burdije odbacuje stav Mišela Lerisa [Michel Leiris] o nemogućnosti bavljenja naukom u kolonijalnim uslovima. Ukazujući na moguću paralelu sa istraživanjem u okviru klasno podeljenih modernih društava, Burdije ideju „čiste nauke“ naziva opasnom iluzijom. Iz neporecive činjenice da se etnografija odvija na pozadini kolonijalnog sistema, za etnografa sledi – nasuprot Lerisovoj moralnoj zabrinutosti – ne etički već naučni imperativ: da nikada ne zaboravi da se sve na šta tokom istraživanja naiđe mora sagledati u svetlu egzistencijalne situacije kolonizovanog, koja je određena društvenim i ekonomskim silama daleko izvan njegovog domašaja i kontrole; „u tome je istinska odgovornost etnografa“ (2003b: 14).

Gerc takođe nije verovao u ideju „čiste nauke“, ali jeste verovao u ono što se može nazvati „odgovornošću“ naučnog metoda i posedovao svest o moralnoj odgovornosti društvenog naučnika. Te ideje vodilje, koje su istovremeno naučni i etički imperativi u njegovom radu, potiču iz jedne drugačije intelektualne i političke tradicije nego kod Burdijea: iz američkog liberalizma i djujjevskog [Dewey] filozofskog pragmatizma. Budući da je za Gerca mišljenje javni društveni čin, ono je i „moralni čin“, a nauka je, jasno, „vid delanja“.

Manje ili više elaborirani komentari o posledicama političkog repozicioniranja i dekolonizacije nakon Drugog svetskog rata na predmet antropoloških proučavanja i način njihovog sprovođenja, posebno kada je reč o proučavanjima u „starim društvima i novim državama“ (Geertz, ed. 1963), postoje u mnogim njegovim delima, a jedan je esej (iz 1968, u: Geertz 2000b) i eksplicitno posvećen promišljanju inherentnih aspekata terenskog istraživanja čije je značenje prevashodno etičko i eventualno političko. Gerc tu razmatra dve „etičke dimenzije“ svog (a verovatno i bilo čijeg) terenskog rada u postkolonijalnim državama koje su nedavno stekle nezavisnost: raskorak između mogućnosti naučnog dijagnostikovanja društvenih problema i praktičnih mogućnosti da se oni reše (na primeru projektovanih ciljeva i efekata zemljišne reforme u Indoneziji i Maroku); i inherentnu moralnu napetost između istraživača i subjekta u okviru terenske situacije. Cilj mu je pri tom da doprinese raspršivanju iluzija o tome šta je društvena nauka kao „vid delanja“ (Geertz 2000d).

Ova razmišljanja su i primer njegovog shvatanja antropološke refleksivnosti „na delu“: iako se zasnivaju na njegovim iskustvima u Indoneziji i Maroku, ona imaju impersonalan i takoreći univerzalan značaj. To je još jedna ilustracija Gercove skrupuloznosti i doslednosti u nastojanju da poveže subjektivno i objektivno, konkretno i apstraktno, partikularno i univerzalno, praksu i diskurs, uvek polazeći od stvarnog društveno-kulturnog konteksta intersubjektivne komunikacije, kao polja „akcije“ i analitičkog predmeta.

Na pozadini ove zajedničke posvećenosti empirijskom, odbojan stav koji su i Gerc i Burdije gajili prema tzv. „velikoj teoriji“ neće doći kao iznenađenje. Obojica

su se – na sasvim eksplicitan način – klonili razvijanja teorije kao takve, kao zasebne specijalnosti, koja je sama sebi svrha. Doduše, Burdije je na kraju ipak razvio nešto nalik na sveobuhvatnu teorijsku koncepciju, što se za Gerca ne može reći.<sup>23</sup> On jeste teoretičar, ali isključivo na delu: on pokazuje primerom i iskazuje se kroz svoje studije slučaja (o tome v. i Smith 2008). Ne zanima ga stvaranje opšte teorije o bilo čemu, niti „praktične epistemologije“, pa čak ni „uputstva za upotrebu“, tj. primenu interpretativne analize. Pošto je (izgleda da je od samog početka tome bio nesklon) odustao od rada na stvaranju „formule“ za svoj interpretativni metod, Gerc se, za razliku od Burdijea, može smatrati „individualistom“. Bilo kako bilo, obojica dele stav da su eksplicitne formulacije teorije intrinzično nepotpune, da njihova svrha jedino može biti bolje istraživanje, bolje saznavanje sveta, te da se one mogu razvijati jedino u neprestanom sučeljavanju i sadejstvu sa empirijskim podacima.<sup>24</sup>

Fraza „terenski rad u filozofiji“, koja izvorno potiče od Džona Ostina [John Austin] (kod Burdijea eksplicitno uvedeno u: Bourdieu 1987a), može se primeniti na oba naša autora: ponovo na neobično sličan način, objašnjavali su kako, upuštajući se u terenski rad, oni zapravo pokušavaju da filozofska pitanja istraže empirijski, umesto spekulativno i apstraktno. U formulaciji Rabinova, koji je prvi uočio ovo podudaranje, to je stav po kojem se tradicionalnim filozofskim problemima u modernom svetu može pristupiti jedino kroz sociološki posredovano razumevanje procesa proizvodnje znanja (Rabinow 2007a : xv-xvi).<sup>25</sup>

Obojica imaju profesionalno zaleđe u filozofiji (Gerc i u humanistici, a diplomirao je na filozofskoj temi), ali su dosta rano zaključili da im klasični filozofski model ne odgovara. Gerc je u naknadnoj rekonstrukciji svog puta (Geertz 2000c: xii) napomenuo da je još ranih pedesetih godina bio „umoran od klizanja po kantovskom, dekartovskom i hegelovskom ledu“, a ohrabrenje za svoju nameru da

<sup>23</sup> Ima, međutim, razloga za skepsu i prema Gercovim deklaracijama o irelevantnosti teorije, kao što je to nedavno iskazao Aleksander: „Kad u retrospektivi sagledamo njegov život i delo, jasno je da Gerc, istupajući protiv teorije, upada u performativnu protivrečnost. Njegov antropološki opus je duboko protkan maksimalno elaboriranim teorijskim idejama“ (Alexander 2008: 165).

<sup>24</sup> Recimo, Gerc: „Glavni teorijski doprinosi ne samo što leže u specifičnim studijama ... već ih je veoma teško apstrahovati iz takvih rasprava i integrisati ih u nešto što bi se moglo nazvati 'teorijom kulture' kao takvom. Teorijske formulacije lebde tako nisko nad tumačenjima kojima upravljaju da ne vide mnogo smisla u nečemu što je van njih niti se za to mnogo zanimaju. To nije zato što one nisu opšte (ako nisu opšte, nisu ni teorijske), već zato što se, postavljene nezavisno od svojih primena, čine ili kao opšta mesta ili prazne“ (Gerc 1998 I: 39-40). Uporedi, sasvim slično, Burdije: „Nikada nisam imao previše sklonosti za 'veliku teoriju'. ... Koliko mi se ne dopadaju zanimanja pretencioznih obećanja pretendenta koji hitaju da sednu za sto 'očeva osnivača', toliko se naslađujem delima u kojima je teorija, pošto je poput vazduha koji udišemo, svuda i nigde, na krivini jedne napomene, u komentaru nekog starog teksta, pa i u samoj strukturi interpretativnog diskursa. To pronalazim u potpunosti u autorima koji znaju da uvrste najodlučnija teorijska pitanja u pažljivo vodenu empirijsku studiju, koji stvaraju primenjive pojmove...“ (Burdije 2003: 253-254).

<sup>25</sup> Rabinov piše: „Gerc, Levi-Stros, Bela [Bellah] i Burdije, svaki na svoj način, ponudili su originalne odgovore na pitanje kako tradicionalni filozofski rad kombinovati sa empirijskim istraživanjem. Iako su se, grubo govoreći, slagali u pogledu problema, žestoko su se razilazili u pogledu rešenja. ... Nažalost, iz njihovih razmena nije proisteklo bogzna šta, jer su se izvrgnule u polemiku, umesto u naučni napredak“ (Rabinow 2007a: xvi).

„izade iz boce“ u svet dobio je u pouci što mu je ponudio pozni Vitgenštajn: „nazad na rapavo tle“.<sup>26</sup>

Burdije je, kao što je rečeno, iz filozofije „pobegao“ zahvaljujući etnografskom angažmanu u Alžiru, no i bez toga već je uveliko bio nezadovoljan filozofijom, pogotovo u njenom tada dominantnom vidu sartrovskog [Sartre] egzistencijalizma (šire u: Bourdieu 1987, 2004). O sebi je pisao kako je rano razvio sklonost da filozofska pitanja sagledava kao ukotvljene, kontekstualizovane fenomene: još dok je sebe doživljavao kao filozofa, počeo je da se bavi «'fenomenologijom afektivnog života' ... nastojeći da pomiri[m] svoju težnju ka strogosti sa filozofskim istraživanjem“ (Bourdieu 1987a: 16). Odnosno, kako Derek Robins sažima, „Burdije se zanimao za susrete između kulturâ oličenih u osobama, a ne za kulture same po sebi“ (Robbins 2005: 15).

O susretu između antropologije i filozofije, dveju disciplina koje su sumnjičave jedna prema drugoj, od kojih ni jedna nije jasno definisana, a obe su upućene na „totalitet“ ljudskog života i mišljenja, Gerc najviše piše u zbirci eseja *Dostupno svetlo: antropološka razmišljanja na filozofske teme* (Geertz 2000b). U toj knjizi, on teži i da izvesna filozofska pitanja koja su ga zanimala od početka – kao što su, recimo, uloga ideja u ponašanju, značenje značenja i slično – razvije „empirijski“, a ne samo konceptualno, tj. da ih konkretizuje u svetlu antropološko-etnografskog materijala (2000c: x).

Kao student filozofa Džordža Gajgera (George Geiger, Djujiev đak) na Koledžu Antioh, Gerc je isprva verovao da će i sam napraviti karijeru filozofa, da bi nakon susreta s antropologijom i društvenim naukama na Harvardu odustao od toga, jer je zaključio da filozofskim problemima nedostaje empirijsko istraživanje. Desetak godina kasnije, kada je bio spreman da primi poruku velikog buntovnika, poznog Vitgenštajna, koga je voleo da naziva jednim od svojih „majstora“, shvatio je da je moguće povezati predmet svog antropološkog rada, tj. proučavanje singularnosti načina života i mišljenja drugih ljudi, sa ispitivanjem strukture i smisla ljudskog iskustva. Vitgenštajnov napad na ideju privatnog jezika, iznošenje misli iz njene pećine u glavi na javni trg, gde se ona može posmatrati, pojmovi jezičke igre kao skupa postupaka i forme života ljudi u komunikaciji, aforizmi „slediti pravilo“<sup>27</sup>, „ne tražiti značenje, tražiti upotrebu“, „ceo jedan oblak filozofije kondenzovan u kapljicu jezikoslovlja“ (Vitgenštajn 1980: 249), „govoriti i pokazivati“, „porodična sličnost“, „Nas je slika zarobila“ (*ibid*: 81) itd., činili su deo nemilosrdne i prodorne kritike filozofije, kritike koja je, kako kaže Gerc, smanjila jaz između nje i izlaska u svet (Geertz 2000c: xii).

<sup>26</sup> Reč je o Vitgenštajnovim izrekama, br. 309: „Šta je tvoj cilj u filozofiji? – Da pokažem muvi izlaz iz flaše za hvatanje muva“, i br. 107: „Dospeli smo na poledicu gde nema trenja, gde su, prema tome, uslovi u neku ruku idealni, ali mi upravo zbog toga i ne možemo da hodamo. Mi želimo da hodamo: onda nam je potrebno *trenje*. Nazad na rapavo tle!“ (Vitgenštajn 1980: 131 i 80).

<sup>27</sup> Aforizam br. 199: „...Slediti pravilo, saopštiti nešto, zapovediti, igrati partiju šaha – jesu *navike* (običaji, institucije). Razumeti jednu rečenicu znači razumeti jedan jezik. Razumeti jedan jezik znači ovladati jednom tehnikom“; br. 202: „Stoga je 'slediti pravilo' praksa“ (Vitgenštajn 1980: 110 i 11).

5) *Postpozitivizam i anti-postmodernizam*. U istom ovom kontekstu – shvatanja terenskog rada i konstrukcije i *objekta* i *subjekta* istraživanja, kao i njihovog međusobnog odnosa – može se reći još nešto: i Gerc i Burdije spadaju među postpozitiviste. Iako su bili vezani „pupčanom vrpcom“ za teren, obojica su smatrali da predmeti naučnog posmatranja nisu unapred dati već ih konstruiše posmatrač, a da je njegovo/njeno opažanje „uvek već“, kako se to kaže u poststrukturalističkom žargonu, prožeto i oblikovano teorijskim opredeljenjima. Nema, dakle, „čistog“ naučnog znanja. Za obojicu, društvenonaučno znanje je uvek uslovno i uslovljeno, procesualno, „pozicionirano“, situirano u konkretne društvene i kulturne okolnosti.

S time je u vezi i odlučan antiesencijalizam koji je bio temeljna odrednica pristupa i Gerca i Burdijea. Nijedan od njih ne postulira nikakvu „ljudsku prirodu“, i uopšte, sve kategorije društvenonaučne analize razumevaju istorično, kontekstualno, ne zaboravljajući na procese njihovog iznicanja u konkretnim društvenim i kulturnim okolnostima. Dok Gerc, eventualno, ide korak dalje u svom doslednom kulturnom relativizmu<sup>28</sup>, a Burdije ima snažniju univerzalističku notu usled svoje hiperosetljivosti na dominaciju – razlika na koju ćemo se vratiti na kraju ovog pogleda – za obojicu važi da su potrebu za finim podešavanjem vlastite aparature u svakom istraživačkom slučaju jednostavno podrazumevali.

U isto vreme, taj (umereni) skepticizam nikada ih nije sprečavao da budu, u jednom bazičnom smislu, „realisti“ u pogledu istraživačke prakse, kao postupka koji može da generiše relevantno znanje o subjektima u stvarnome svetu. Ne iznenađuje, stoga, da su gajili i sličnu antipatiju prema postmodernizmu: prema njegovom dekonstruisanju svake pomisli o „stvarnosti“, njegovom iracionalizmu i subjektivizmu, njegovoj opsesiji istraživačevim „ja“ i pratećim trendom „ispovedne etnografije“, njegovoj proliferaciji „narativa“ koji se tretiraju kao ravnopravni. Na ovo poklapanje ukazuje i sam Burdije, s odobravanjem citirajući – i to je, koliko nam je poznato, jedna i jedina pozitivna uzajamna referenca – podsmešljivi izraz „dnevnička bolest“ kojim Gerc etiketira ovaj pravac u *Antropolog kao pisac*.<sup>29</sup>

U izvesnom smislu, obojica su, dakle, bili pomalo „staromodni“ naučnici. Ili se, bar, ovoliko može reći: obojica su bili, uprkos svim svojim relativizacijama, u dubini duše – modernisti. I Gerc i Burdije veruju u mogućnost i smislenost društvenonaučnog poduhvata, jednog disciplinovanog i promišljenog sticanja sve

<sup>28</sup> Svoj Uvod za zbirku eseja *Lokalno znanje* završava ovim rečima: „Vidjeti sebe same kako nas vide drugi može nam otvoriti oči. Vidjeti druge kao one koji s nama dijele zajedničku prirodu puka je pristojnost. A samo iz daleko težeg pothvata sagledavanja nas samih među drugima, kao lokalnih primjeraka oblika koje lokalno ima ljudski život, kao slučajeva među slučajevima, kao svijeta među svijetovima, dolazi širina uma, bez koje objektivnost postaje samohvala, a tolerancija laž. Ako interpretativna antropologija ima ikakav opći zadatak u svijetu, onda je on uvijek iznova podučavati tu teško uhvatljivu istinu“ (Geertz 2010d: 29).

<sup>29</sup> „Brzo će postati jasno da imam malo simpatija za ono što Kliford Gerc ..., pozajmljujući od Rolana Barta [Roland Barthes], naziva 'dnevničkom bolešću', za tu eksploziju narcizma koji se katkad graniči s egzibicionizmom“ (Bourdieu 2003a: 282). Ni na drugim mestima Burdije nije nežniji prema ovoj struji antropologije: „nihilističko preispitivanje nauke“, „narcistički eskapizam“ (1991: 385); „antinaučna upozorenja mističkih zagovornika emocionalnog stapanja“ (1996: 18); „iznenadni napadi neizbirljive refleksivnosti koji su naveli neke antropologe da se stave na stranu filozofske esejistike u njenoj većitoj borbi protiv same mogućnosti nauke o čoveku“ (1988: 775).

dubljeg – premda nikad potpunog, a još manje apsolutnog – znanja o svetu u kojem ljudi žive, odnosno sveta koji velikim delom ljudi sami stvaraju.

6) *Refleksivnost*. Konačno, kao društveni naučnici na delu, ni Gerc ni Burdije ne uzimaju svoju profesionalnu delatnost „tek tako“, kao nešto unapred jasno i samorazumljivo. Delom iz postpozitivizma, delom iz terenske skromnosti, a delom iz erudicije koja ih je obojicu krasila, potekao je veoma veliki značaj koji refleksivnost poprima u njihovim pristupima. Iako je artikulišu na različite načine, obojica smatraju da je promišljanje toga što se radi, i na koji način se radi, neizostavan deo samog njihovog posla.

Gercovo shvatanje refleksivnosti najšire je prikazano u dvema njegovim knjigama. Prva, *Posle činjenice: Dve zemlje, četiri decenije, jedan antropolog* (Geertz 1995), već samim svojim naslovom (*After the Fact*) izražava postpozitivističku kritiku empirijskog realizma, odnosno korespondencijske teorije. U toj knjizi Gerc nastoji da rekonceptualizuje svoj pristup reprezentaciji, da se „situira“ u svom tekstu o drugima, da učini vidljivim istraživača kao „pozicioniranog posmatrača“ u slici koju gradi o njima – ali nipošto ne u formi „ispovedne antropologije“.

Druga je Gercovo delo o pisanju drugih antropologa, *Antropolog kao pisac* (Gerc 2010), u kojoj sa interpretativnom, ali i spisateljskom virtuoznošću Gerc predočava različite književne etose modernih antropoloških klasika (Levi-Stros, Malinovski [Malinowski], Evans-Pričard [Evans-Pritchard] i Rut Benedikt [Ruth Benedict]) i, posebno, žanrove i retoričke strategije u njihovom pisanju kojima se postiže efekat uverljivosti, svojstven najboljoj tradiciji književnog i etnografskog realizma. Premda inspiracija za ovaj intepretativni poduhvat potiče od američke „nove kritike“ (Kenet Berk [Kenneth Burke]) i donekle francuskog poststrukturalizma (Rolan Bart i Mišel Fuko [Michel Foucault]), čini nam se da ga je moguće podvesti i pod koncept hermeneutike kao „praktičke filozofije“. Slično Gadameru, Gerc ne veruje da postoji „potpuno proziran tekst ili potpuno iscrpiv interes“ u objašnjavanju i razumevanju tekstova ili doživljaja sveta; budući da ničiji iskazi ne padaju s neba, u svakom konkretnom slučaju mora se postaviti pitanje „zbog čega su izrečeni i na koji način predstavljaju odgovore na nešto“ (Gadamer 2000: 63-64).

Uprkos odbojnosti prema strukturalizmu kao hiperracionalističkoj antropološkoj paradigmi i intelektualističkoj filozofiji, njegovo književno i intratekstualno čitanje rezultira revizionističkim tumačenjem Levi-Strosovog „zatvorenog“ diskursa, opusa i teorijskog projekta, u kojem *Tužni tropi* (1955) sada imaju središnje mesto kao „strateška knjiga“ i „kosmičko jaje“ strukturalizma. No, kada je reč o novom trendu eksperimentalnog etnografskog pisanja iz pera mladih autora kao što su Rabinov, Dvajer [Dwyer], Krapancano [Crapanzano], Tajler [Tyler] i drugi tokom 1970ih i 1980ih, Gerc je iskazao veliku dozu skepse u pogledu njegovih stvarnih efekata, pa i opravdanosti. Možda i zbog što su ga mnogi u antropologiji smatrali njihovim „saučesnikom“, direktno ili indirektno odgovornim, u smislu da je baš on svojim inovativnim i imaginativnim pisanjem ili naprosto



nestandardnim stilom inspirisao, odnosno podstrekao talas postmodernizma u američkoj akademskoj sredini.

Naš je utisak da je Gerc u izvesnoj meri ambivalentan: skepticizam prema etnografskom radu mlađe generacije kolega, od kojih su neki bili njegovi dojučerašnji studenti, manifestuje se kao kritičko-ironijski otklon od vrste etnografskog teksta koji je previše monološki (zasićen glasom samog autora), koji obiluje dijalogizma („transkript-etnografija“) ili voluntarističkim opisima slučajnih susreta i partikularnih događaja, odnosno, otklon od otvoreno ili prikriveno „subverzivnih“ tekstova u kojima se podriiva autoritet zapadnog antropologa i kredibilitet (epistemološki i etički) etnografski stvorenog antropološkog „znanja“ o *drugima*. Ove potonje video je kao izraz progresivne „postmoderne sumnje u sebe“ i njome indukovane epistemološke i moralne „hipohondrije“ u postkolonijalnom periodu, koja, u najgorem ishodu, vodi blokadi redovnog antropološko-etnografskog rada. Međutim, kako se približava kraju knjige, on sâm afirmiše stav o neminovnosti eksperimentisanja u etnografskom istraživanju i pisanju radi iznalaženja novih retoričkih i konceptualnih sredstava, formi teksta i imaginativnih tumačenja, koji će biti primereni savremenim uslovima, fenomenima i problemima. Naizgled paradoksalno, Gerc u svom shvatanju i praktikovanju antropologije izmiruje zahteve realizma i konstrukcionizma. Uprkos svojoj fluidnoj istoriji, epizodi „saučesništva“ sa kolonijalizmom i nepostojanju bilo kakvog savremenog disciplinarnog konsenzusa u pogledu predmeta, teorije i metoda, antropologija je, po njegovom uverenju, održiva pod uslovom da praktičari nastave da neguju svest o njenoj legitimnosti, značaju terenskoistraživačke prakse i sopstvenoj intelektualnoj i etičkoj odgovornosti, koja uključuje promišljeno zauzimanje stava nepristrasnosti prema predmetu i subjektima proučavanja, te sposobnost za racionalan dijalog, konstruktivnu (samo)kritiku u umerenu „dozu“ refleksivnosti.

Ova Gercova knjiga, u kojoj se on distancira kako od previše „samouverenih“, autoritativnih diskursa u tradiciji realizma, tako i od previše kolebljivih ili zabrinutih glasova postmodernih narativista („Da li je to na mestu?“, „Ko smo *mi* da opisujemo *njih?*“, Gerc 2010: 154), bila je meta različitih, pa i suprotnih kritika. Interpretativni antropolozi su prigovarali da nije dovoljno radikalna u kritici evrocentrizma, logocentrizma, aistoričnosti i empirijskog realizma kod prikazanih autora; književni kritičari su tvrdili da primenjuje jednu zastarelu, ograničenu koncepciju književne kritike i retorike, previše usredsređenu na tekst kao tekst, a premalo na komunikaciju između teksta i referentnog sveta (pisaca, čitalaca i subjekata); a neki su – poput Burdijea, ali ne samo njega – u ovoj knjizi videli Gercovo opasno približavanje strategijama kritikovanih postmodernista, gde se proizvodnjom viška priče prikriva izostanak istinske refleksivnosti istraživača.

Tako Burdije, u tekstu o „učesničkoj objektivaciji“, što je oznaka za njegovo shvatanje refleksivnosti, piše kako ono „nema mnogo toga zajedničkog sa 'tekstualnom refleksivnošću' i svim onim lažno istančanim razmatranjima 'hermeneutičkog procesa kulturne interpretacije' i konstruisanja stvarnosti putem etnografskog beleženja. Zaista, ono je po svemu suprotno naivnom posmatranju posmatrača koje, kod Markusa i Fišera [Marcus, Fisher] ili Rozalda [Rosaldo], *pa čak i Gerca* ..., stavlja laka zadovoljstva samoispitivanja na mesto metodičkog

suočavanja sa grubim realnostima terena“ (Bourdieu 2003a: 282, kurziv dodat).<sup>30</sup> Ono što Burdije, naprotiv, predlaže, „objektivacija subjekta objektivacije“, traži od istraživača da preispita i sebe samog, društveno-istorijsko-kulturne uslove svog formiranja i odlaska na teren, a najviše od svega, uslove mogućnosti svog apstraktnog, *teorijskog* odnošenja prema praksi, koje sami subjekti te prakse nikako ne mogu sebi dozvoliti, a koje na vrstu znanja o toj praksi presudno i neopozivo utiče. „Nisam želeo da posmatram posmatrača u njegovoj partikularnosti ... već da posmatram efekte koje položaj posmatrača stvara po posmatranje, po opis onoga što se posmatra. Takođe sam želeo da otkrijem sve one pretpostavke inherentne ovoj *teorijskoj* pozi, kao viziji koja je spoljašnja, daleka, udaljena, ili naprosto ne-praktična, neangažovana, bezinteresna“ (Lamaison and Bourdieu 1986: 111). Postoji čitava jedna provalija, kaže Burdije, između praktičnog rešavanja praktičnog problema – na primer, kako pronaći adekvatnog bračnog druga za svoje dete – i posmatranja tih odluka sa strane, kako bi se izgradio njihov teorijski model. „Učesnička objektivacija“, sagledavajući naučnog subjekta u kontekstu njegovog polja, odnosno svih društvenih uslova koji su ga proizveli kao naučnika i doveli baš na taj teren i pred tu temu proučavanja, „u svakom je pogledu suprotna samopovlađujućem, intimističkom osvrtnu na singularnu, privatnu osobu antropologa“ (2003a: 283).

Za Gerca, pak, terenski rad je obrazovno iskustvo, proces učenja koji se nikada, čak ni pod najboljim uslovima, ne završava. Moralna asimetrija koja je ugrađena u terensku situaciju stvara ogroman pritisak na obe strane, i istraživača i informanta, i iluziju da je ostvarenje njihovih ciljeva blizu i zajamčeno. Asimetrija se ne može u potpunosti izbeći jer čini deo etički ambivalentnog karaktera situacije kao takve. U osnovi uspešnog antropološkog istraživanja na terenu leži fikcija (fikcija, a ne laž) koja nikada nije u potpunosti uverljiva ni za jednog učesnika, što to istraživanje, shvaćeno kao vid delanja, čini „ironičnim“ (Geertz 2000d: 37). Prihvatanje toga da su moralna napetost i ambivalencija implicitne u susretu između antropologa i informanta, a da je ipak moguće prenebregnuti ih u sopstvenim postupcima i stavovima, to je ono što se traži od obe strane da bi njihov susret bio autentičan, da bi se on uopšte dogodio.

Za Gerca, „nepristrasnost“, „relativizam“ i „naučni metod“ nisu puke lozinke već konkretni činovi koje vrše stvarne osobe u specifičnim društvenim uslovima. Ocrtavajući stanovište koje je u osnovnim crtama uporedivo s Burdijeovim, iako je drugačije formulisano, Gerc piše da nepristrasnost nije isto što i nezainteresovanost ili ravnodušnost, kao što se često misli; ona nije posledica bezosećajnosti, nesposobnosti da se razumeju osećanja drugih ljudi ili moralnog vakuuma u kojem se istraživanje odvija. Ona je rezultat podvrgavanja profesionalnoj etici. Specifičnost naučne etike u društvenim proučavanjima leži u teškoćama koje su inherentne

<sup>30</sup> I nastavlja, jednako oštro, nazivajući taj potez „pseudoradikalnom denuncijacijom etnografskog pisanja kao 'poetike i politike'“, koji zamalo uspeva da potpuno obustavi antropološki poduhvat – a u ovome se, kao što smo videli, njegov i Gercov stav potpuno poklapaju; ili, „praksom, koju su pre desetak godina uveli u modu neki antropolozi, naročito s one strane Atlantika, da posmatrač posmatra samog sebe dok posmatra, posmatranje posmatrača u njegovom radu posmatranja ... [što] vodi prilično obeshrabrujućem zaključku da sve to u krajnjoj liniji nije ništa drugo do diskurs, tekst, ili, još gore, izgovor za tekst“ (2003a: 282).

situaciji samog istraživanja, a koje se u suštini svode na pitanje kako u isto vreme biti empatičan akter u mnoštvu svakodnevnih društvenih situacija i nepristrasan posmatrač. Antropolog mora da posmatra društvo kao objekat i da ga doživi iz pozicije subjekta; zbog toga, njegov naučni rad objedinjuje dve fundamentalne orijentacije prema stvarnosti: empatično učestvovanje/posmatranje i racionalan analitički pristup. Terenski rad je osoben i po tome što dovodi do zamagljivanja granica između profesionalnog i privatnog života samog istraživača. Kod kuće, antropolog može da obavlja svoj posao manje-više kao i drugi stručnjaci, nastojeći da se pridržava etičkih načela za piscima stolom ili na podijumu za govornicom, ali na terenu, on (ona) „mora da nauči da živi i misli istovremeno“ (2000d: 39). Zbog toga, naučna etika nije neko apstraktno područje načela nezavisnih od života i delanja, već je praktično pitanje. Subjektivizam i njegoova suprotnost scijentizam, za Gerca, nisu norme u nauci, već samo različiti simptomi „patologije nauke“ ili vidovi „bekstva“ iz nepodnošljive napetosti koja se na neki način mora razrešiti – potiskivanjem racionalnosti u slučaju prvog, odnosno „ljudske“ dimenzije terenskog istraživanja u slučaju drugog (ibid., 40).

### Zaključak: nenaučene lekcije

Naša zaključna teza biće da su naša dvojica junaka mogli dosta toga da nauče jedan od drugog, da su to sebi dopustili, kao i da su te pouke mogle da im pomognu u prevazilaženju nekih manjkavosti u njihovim koncepcijama.

Kod Gerca, otvorenost za Burdijeove ideje mogla je da ublaži njegovu često kritikovanu sklonost da kulturna značenja posmatra kao homogeno i nedeljivo „Značenje“, unutar kojeg se ne razaznaju razlike po osnovi rodne i rasne pripadnosti, starosti ili klasne stratifikacije. Za razliku od Burdijea, on nije verovao da postoji univerzalna mera za društvenu pravdu i nepravdu, stepen eksploatacije, ili valjanost političkog sistema; nije sebi predočavao mogućnost „dobrog društva“ niti je smatrao da, kao naučnik, treba da doprinese njegovom ostvarenju. Kao što Fred Inglis (2000) reče, njegov stav je stav „komičara“.<sup>31</sup> Većina kritičara Gercove interpretativne paradigme zamera mu zbog monološkog karaktera njegove etnografske antropologije i zbog depolitizovanog pristupa značenju, što postaje glavni kamen spoticanja u njegovoj kulturnoj analizi „Drugog“ (tj. drugih društava, životnih formi, etosa i pogleda na svet). Gercovi kritički čitaoci – i neomarksisti (Šolti [Scholte], Asad, Kising [Keesing], Rouzberi [Roseberry]) i interpretativisti (Fabijan [Fabian], Ortner) – eventualno mu priznaju doprinos „poetici moći“, ali ne i „politici moći“ (o tome više u: Gorunović 2011).

Burdije je, s druge strane, mogao imati koristi od inkorporiranja nečeg od Gercove interpretativne suptilnosti, kako bi unapredio sopstvenu hermeneutiku: ova

<sup>31</sup> Nasuprot Burdijeu, Gerc nikada nije bio naklonjen marksizmu i njegovom emancipatorskom narativu. Kao dosledan antiesencijalista, verovao je u gotovo beskonačnu plastičnost ljudske prirode, pluralizam kultura i socijalni konstrukcionizam. Stoga za njega nema dobrih i loših društava u apsolutnom smislu: postoje samo delatna ljudska bića koja egzistiraju u određenim institucionalnim i strukturalnim porecima i kulturnim shemama, koja biraju među dostupnim strategijama ne bi li izašli na kraj sa svojim individualnim i društvenim situacijama.

je, uprkos važnosti na nivou proklamacije, do kraja ostala kržljiv aspekt Burdijeovog istraživačkog postupka. Detaljna pažnja prema nijansama i dinamici značenja „na licu mesta“, u samoj društvenoj stvarnosti, iako su je opšte teorijske postavke dopuštale, pa čak i nalagale, nikada nije bila Burdijeova jača strana, već se često događalo da ishod hermeneutičke analize bude očekivan i repetitivan. Nedostajala mu je, kako Aleksander i Smit kažu, „kulturalna muzikalnost“ (Alexander and Smith 2003). Nadalje, ozbiljnije odnošenje prema kulturnoj relativnosti kao jednom od pitanja *sine qua non* savremene društvene teorije omogućilo bi Burdijeu da pruži manje materijala kritičarima koji, poput Bruna Latura (Latour 2006), tvrde da kod njega „dominacija“, „simboličko nasilje“ i drugi pojmovi funkcionišu kao „koncepti-buldožeri“, sravnjujući sa zemljom svaku nesamerljivost između kontekstâ i situacijâ.

Istina, na ovo se uvek može reći da bi se, sa tim lekcijama međusobno razmenjenim i takvim poukama ugrađenim u vlastite teorijske koncepcije, same te koncepcije pretvorile u nešto drugo – nešto što njihovi tvorci možda nisu želeli. Burdijeova politička poruka bila bi na neki način razblažena, Gercova relativistička gipkost morala bi se malo skrutiti. Možda su se upravo zbog toga opredelili da jedan drugoga ne saslušaju; a možda su njihovi motivi bili manje naučne a više lične prirode, u vidu kakve lične omraze. Kako god bilo, ništa ne sprečava nas, njihove današnje čitaoce i tumače, da ih koristimo na način koji je predložen u ovom tekstu. Teorijske ideje, jednom puštene na naučnu agoru, počinju da žive svojim životom.

## Literatura

- Alexander, Jeffrey (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey and Philip Smith (2003). “The Strong Program in Cultural Sociology. Elements of a Structural Hermeneutics”, in: J. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press, 11-26.
- Alexander, Jeffrey (2008). “Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology”, *Cultural Sociology* 2(2): 157-168.
- Bourdieu, Pierre (1968). “Structuralism and Theory of Sociological Knowledge”, *Social Research*, 35 (4): 681-706.
- Bourdieu, Pierre (1987). *Choses dites*, Paris: Minit.
- Bourdieu, Pierre (1987a). “Fieldwork in Philosophy”, u: *Choses dites*, str. 13-46.
- Bourdieu, Pierre (1988). „Vive la crise! For heterodoxy in social science“, *Theory and Society* 17(5): 773-787.
- Bourdieu, Pierre (1991). „On the possibility of a field of world sociology“, u: *Social Theory for a Changing Society*, ed. by Pierre Bourdieu and James S. Coleman, Boulder: Westview Press, str. 373-387.
- Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1996). „Understanding“, *Theory, Culture, and Society* 13(2): 17-37.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d’agir.
- Bourdieu, Pierre (2003a). „Participant objectivation“, *JRAI* 9(2): 281-294.

- Bourdieu, Pierre (2003b [1963]). „Colonialism and ethnography. Foreword to *Travail et travailleurs en Algerie*“, *Anthropology Today*, 19(2): 13-18.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2007). „Afterword“, u: Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, 2nd edition, Berkeley: University of California Press, str. 163-167.
- Bourdieu, Pierre and Loic J.D.Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Burdije, Pjer (1999 [1972]). *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Burdije, Pjer (2003 [1992]). *Pravila umetnosti: geneza i struktura polja književnosti*, Novi Sad: Svetovi.
- Encrevé, Pierre et Rose-Marie Lagrave (s.l.d.) (2003). *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). „Hermeneutika kao praktička filozofija“, u: *Um u doba nauke*, Beograd: Plato, str. 50-69.
- Geertz, Clifford (ed.) (1963). *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford (1971 [1968]). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford (1980). *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press.
- Geertz, Clifford (2000a [1983]). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books. Third edition.
- Geertz, Clifford (2000b). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford (2000c). „Preface“, u: *Available Light*, str. ix-xiv.
- Geertz, Clifford (2000d). „Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States“, u: *Available Light*, str. 21-41.
- Geertz, Clifford (2010a). *Lokalno znanje: Eseji iz interpretativne antropologije*, Zagreb: AGM.
- Geertz, Clifford (2010b). „Lokalno znanje: činjenica i zakon u komparativnoj perspektivi“, u: *Lokalno znanje*, str. 209-291.
- Geertz, Clifford (2010c). „Središta, kraljevi i karizma: razmišljanja o simboličkoj moći“, u: *Lokalno znanje*, str. 153-183.
- Geertz, Clifford (2010d). „Uvod“, u: *Lokalno znanje*, str. 13-29.
- Geertz, Clifford (2010e). „Zamućeni žanrovi: preoblikovanje društvene misli“, u: *Lokalno znanje*, str. 33-52.
- Gerc, Kliford (1998). *Tumačenje kultura I-II*, Beograd: XX vek. [Interpretation of Cultures, New York: Basic Books, 1973.]
- Gerc, Kliford (2010). *Antropolog kao pisac*, Beograd: XX vek. [Works and Lives: The Anthropologist as Author, Stanford: Stanford University Press, 1988]
- Gorunović, Gordana (2009). „Gerc vs. Levi-Stros: latentne strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu?“, u: *Strukturalna antropologija danas*, prir. Dragana Antonijević, Beograd: Srpski genealoški centar/Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, str. 58-94.

- Gorunović, Gordana (2010). *Antropologija Kliforda Gerca: Kulturna teorija i interpretativna analiza kultura*, Beograd: Srpski genealoški centar/Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Gorunović, Gordana (2011). *Antropologija Kliforda Gerca: Kritike i polemike*, Beograd: Srpski genealoški centar/Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Heinich, Nathalie (2007). *Pourquoi Bourdieu*, Paris: Gallimard.
- Inglis, Fred (2000). *Clifford Geertz: Culture, Custom, and Ethics*, Cambridge: Polity Press.
- Jenkins, Richard (2002). *Pierre Bourdieu* (revised edition), London: Routledge.
- Joseph, Roger (1980). "Toward a Semiotics of Middle Eastern Cultures", *International Journal of Middle East Studies*, 12(3): 319-329.
- Lamaison, Pierre and Pierre Bourdieu (1986). "From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu", *Cultural Anthropology* 1(1): 110-120.
- Latour, Bruno (2006). *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris: La Découverte.
- Lee, Orville (1988). "Observations on Anthropological Thinking About the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology* 33: 115-130.
- Ortner, Sherry (1984). "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- Ortner, Sherry (ed.) (1999). *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry (2005). "Subjectivity and cultural critique", *Anthropological Theory* 5(1): 31-52.
- Rabinow, Paul (2007 [1977]). *Reflections on Fieldwork in Morocco*, 2nd edition, Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul (2007a). "Preface to the Thirtieth Anniversary Edition", u: Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, str. xi-xxv.
- Rabinow, Paul (2010). "Chicken or glass: in the vicinity of Clifford Geertz and Paul Hyman", u: Susan Slyomovics, ed., *Clifford Geertz in Morocco*, London and New York: Routledge, str. 145-155.
- Reckwitz, Andreas (2002). "Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing", *European Journal of Social Theory* 5(2): 243-263.
- Robbins, Derek (2005). "The origins, early development and status of Bourdieu's concept of 'cultural capital'", *The British Journal of Sociology* 56(1): 13-30.
- Segal, Robert A. (1999). „Weber and Geertz on the Meaning of Religion“, *Religion* 29: 61-71.
- Smith, Philip (2008). „The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz, the Strong Program and Structuralism“, *Cultural Sociology* 2(2): 169-186.
- Springs, Jason (2008). „What Cultural Theorists of Religion Have to Learn from Wittgenstein; Or, How to Read Geertz as a Practice Theorist“, *Journal of the American Academy of Religion*, 76(4): 934-969.
- Swidler, Ann (1986). „Culture in Action: Symbols and Strategies“, *American Sociological Review* 51(2): 273-286.
- Swidler, Ann (2001). „What anchors cultural practices“, u: Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny, eds., *The Practice Turn in Contemporary Theory*, New York: Routledge, str. 74-92.
- Vitgenštajn, Ludvig (1980). *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.