

ODNOS ISTORIJE, TEORIJE I IMAGINACIJE U ANTROPOLOGIJI

Interconnections between Theory, History and Imagination in Anthropology

ABSTRACT *The article examines the interconnections between theory, history and imagination in anthropology. Anthropology as academic discipline was established on the scholars' endeavors to raise the history above simple historiographic descriptions to the level of theoretical knowledge and nomotetic science, based on the principles of rationality. Therefore, in a way, the contribution of imaginative thinking to the emergence of anthropology and its influence on the formative processes of multi-cultural exchange has been underestimated. An revised analysis of the importance of imagination in these processes makes possible revision of the history of anthropology asking for new anthropological „literacy“ focused on understanding the formative aspects of imagination in constitution of knowledge.*

KEY WORDS *anthropology, theory, history, imagination, mimesis, ratio, „primitive“ culture*

APSTRAKT *Tekst se bavi preispitivanjem odnosa između teorije, istorije i imaginacije u antropologiji. Antropologija kao disciplina ustanovljena je na pokušajima da se istorija izdigne iznad pukog istoriografskog opisa i teorijski utemelji kao nomotetska nauka koja će utvrđivati objektivne zakone razvoja ljudskog društva i kulture koji počivaju na principima racionalnog znanja. Time je zanemaren udeo koji je imaginacija imala u procesima konstituisanja antropologije kao discipline, kao i u samim međukulturnim dodirima na kojima se gradila. Proučavanje imaginacije u tom pravcu omogućuje problematizovanje i drugačije sagledavanje istorije antropologije, nalažući novi vid antropološkog „opismenjavanja“ usmerenog na razumevanje formativnih aspekata imaginacije u konstituciji znanja.*

KLJUČNE REČI *antropologija, teorija, istorija, imaginacija, mimesis, ratio, „primitivne“ kulture*

Promišljati antropologiju i njene granice danas, nešto više od 100 godina od njenog osnivanja, znači promišljati odnos između istorije i teorije antropologije kroz

njihovo uzajamno preplitanje i relativizovanje. «Reč je pre o dijalogu sa istorijom nego o istoriji u strogom značenju te reči.» (Todorov, 2003: 19) Naime, više nije moguće napisati samo jednu istoriju antropologije, a ne imati istovremeno u vidu više njih i teorijski problematizovati sam pojam istorije. «Ukratko, jedna vrsta **konstrukcije predmeta** neizbežno će podrazumevati određeni način **rekonstrukcije istorije**, kao što će ovakva ili onakva **rekonstrukcija istorije** uvek upućivati na izvesnu **konstrukciju predmeta**.» (Mimica, 1999: 20) Ovo relativizujuće načelo, naizgled opšte i nesituirano u određenom vremenu, **dan**as je postalo svojevrsna **pozicija** sa koje se sagledavaju društvene nauke, a unutar njih i antropologija.

Pre nešto više od jednog veka pojam istorije je doživeo krupan preobražaj i to u dva pravca. Prvi je neposredno vezan za konstituisanje sociologije i antropologije. Durkheim je u početku bio istoričar, kao i Weber, kao i Frazer. Spencerova i Comteova sociologija takođe se baziraju na istorijskom pristupu društvu. Uz Durkheima i Frazera, to se odnosi i na ostale prethodnike i začetnike antropologije – Montesquieua, Fergusona, Mainea, McLennana, Morgana, Lubbocka, Levy-Bruhla... Njihov prelazak sa istorijskog na sociološki pristup označava istovremeno prekid sa za to vreme tradicionalnom historiografijom¹, naglašavajući zahtev da se istorija **teorijski** zasnuje i opravda, da se otkrije red i sistem zakona u vremenu s obzirom na ljudske ustanove, kulturu, društvenu organizaciju itd. U potrazi za apstraktnim jezgrom istorije, novi «teoretičari su prošlost uzimali ozbiljno, ali su često pokazivali malo respekta za /tadašnje/ istoričare. (Berk, 1997: 17) Njihov pristup ozbiljno relativizuje dotadašnje shvatanje istorije, postavljajući pred nju zahtev da se konstituiše kao nomotetska nauka koja će utvrđivati opšte zakonitosti razvoja društva. Teorija postaje konstitutivna za istoriju i shvata se kao reprezentacioni sistem mišljenja, kojim se adekvatno opisuju logika i zakonitosti realnog društvenog zbivanja. Kao takva, ona pretenduje na saopštavanje objektivne i univerzalne istine o društvenoj stvarnosti.

Istovremeno, ovakav odnos prema istoriji bio je zapravo izrazito konstrukcionistički, ideološki i historicistički oblikovan i kroz makrosociološke pojmove razvoja građen kroz dihotomije kao što su tradicionalno/moderno, animalno/racionalno, prirodno/kulturno, partikularno/univerzalno, sakralno/svetovno, racionalno/iracionalno Uočiti veliki značaj ovog neprekidnog razgranjavanja opozicija u sociološko-istorijskoj, a naročito antropološkoj misli tog vremena, znači uočiti unutrašnju logiku prelaska u moderno doba, zasnovanu na ideološkom distanciranju spram prošlosti. Ove opozicije se u svom vremenu tumače

¹ Tradicionalni predmeti istorije bili su vezani za politiku, državu i rat, a ne za filozofiju društva unutar koje bi se na sistematičan način eksplicirali opšti zakoni društvenog razvoja. Rad istoričara 19. veka usmeren je na pojedinačno istraživanje hronika, arhiva i službenih dokumenata u konkretnim istorijskim okvirima. (Berk, 2002: 12-19)

i shvataju kao opšta pojmovna i tipološka razgraničenja koja odslikavaju objektivne zakone društvenih promena, a u osnovi zapravo predstavljaju i moćne pojmovne aparate njihovog aktualnog oblikovanja i konstruisanja. U vezi sa tim, uz prošlost se svrstavaju njoj pripadne kategorije kao što su priroda, tradicija, primitivno, iracionalno, sakralno, žensko (teorije o matrijarhatu i prvobitnoj matrilinearnosti), partikularno, pasivno, statično, dok se savremenom društvu pripisuje mreža suprotnih, u osnovi progresivistički i hijerarhijski ustanovljenih pojmova kao što su racionalno, kulturno, univerzalno, svetovno, moderno, aktivno, dinamično... Politički sadržaji tog konstrukcionizma su prikriveni i neimenovani, mada su iz današnje perspektive očigledni – «vremenska» mapa tadašnjeg globalnog sveta kojom se označava koja društva su «savremena», a koja «primitivna» (te u tom smislu normativno pripadna navedenoj mreži pojmova, prošlosti i arhajskim vremenima) predstavlja jasno i nedvosmisleno političku mapu kolonijalnog sveta sa početka XX veka. „Imaginarni pomak“ tog pojma je veličanstven – vremenska metafora pomoću koje je ogroman broj naroda i kultura izmešten u „drugo vreme“ (npr. u neolit, varvarstvo ili čak divljaštvo) omogućila je ustanovljenje evropocentrične vizure stvarnosti kao objektivnog okvira znanja, učinivši istovremeno sasvim prikrivenim političke implikacije tog **zamišljanja**.

Sa druge strane, u okviru Diltheyovog utemeljenja duhovnih nauka, čiji predmet proučavanja čini čovekov povesni svet, istorija se određuje kao ideografska nauka, kao hermeneutika. Za razliku od prethodnog, ovakav pristup istoriji obično se samo posredno dovodi u vezu sa antropologijom tog vremena (npr. pretpostavlja se da je Dilthey mogao izvršiti značajan uticaj na Boasovu istorijsku školu). (Bulhof, 2001: 25)

U osnovi, i ovaj pravac, kao i prethodni, ima ambicije da otkrije zakone istorijskog događanja, ali pri tom polazi sa stanovišta da je priroda tih zakona i njihovog delovanja drugačija u odnosu na prirodnonaučne zakone, te da se stoga istorija ne može konstituisati kao nomotetska, već kao ideografska nauka. Razlika u odnosu na prethodni pristup je što su zakoni istorijskog događanja individualizovani, interiorizovani i manifestuju se kroz oblikovanje distinktivnih povesnih sklopova koji su neponovljivi, delatni, jedinstveni i upojedinjeni u svom izražavanju. Predmet duhovne nauke je jedinstvenost povesnog događanja, a njen glavni metod razumevanje upućeno na svrhovitost ljudskog postupanja, a ne objašnjavanje upućeno na uočavanje kauzalnih relacija. Glavni zadatak istorije je rekonstrukcija interiorizovanih perspektiva stvarnosti ili pogleda na svet (tzv. duha epohe) sa dijahronog stanovišta.

Već Dilthey u svom pristupu daje poseban značaj teoriji poetske ekspresije povezujući je sa teorijom istorijskog razumevanja (Dilthey, 1985: 36). Sa jedne strane, poetika se pojavljuje kao deo metodološkog aparata u istorijskoj analizi, koja se u velikoj meri oslanja na intuiciju, a sa druge se određuje kao sastavni deo

«ontologije kreativnog izražavanja» (Owensby, 1988: 501) na kojoj počiva samo povesno iskustvo. Duhovni svet u njegovom manifestovanju karakteriše sa jedne strane temporalitet, a sa druge totalitet iskustva. Percipiranje totaliteta stvarnosti počiva na naročitoj strukturalnoj celini doživljenog, tj. na unutrašnjem odnosu spram emocionalnih i volitivnih sadržaja. Stoga prošla iskustva nisu samo smeštena jedno pored drugog u memoriji kao sećanja na objektivne događaje. Ona ne stoje prosto u relacijama fragmentovane sukcesije, već u relacijama koje formiraju iskustvo geštaltističkog totaliteta. Iskustva se uvek pojavljuju kao delovi celine nastale uspostavljanjem i ponavljanjem određenih pravilnosti, tj. strukturalnih veza između reprezentacionih, volitivnih i emocionalnih iskustava. Već na podsvesnom nivou, ovi sadržaji određuju tipične relacije u doživljavanju sveta i predstavljaju formativne aspekte iskustva. Uspostavljanje veza između njih bitno je povezano sa osećajem (intuicijom) ispunjenja i svrhe. Ovakva, poetička osnova iskustva gradi se ispod praga svesti (tj. predstavlja podsvestan, ali ne nužno i sasvim nesvestan ili potisnut proces), a ne racionalnim postupcima promišljanja.

Rad imaginarnog u iskustvu je dvosmeran i sastoji se u povezivanju slika i delova iskustva (koji za nas u prvi mah imaju spoljašnji smisao) sa unutrašnjim sadržajima i obrnuto. Predstave su stalno uvučene u dvosmerni proces unutrašnje transformacije ili pak ospoljenja i socijalne dramatizacije. Kreacija, koja je po Diltheyu svojstvo same stvarnosti, života, nije rekombincija unutrašnjih sadržaja, već njihova transformacija. Stoga predstave zaslužuju posebnu pažnju – one su ukrštanja različitih smerova iskustava. Sadašnjost, ili vreme uopšte, posmatrano samo po sebi, za Diltheya je bezdimenzionalno i neodredivo. Tek kroz povesnost ljudskog iskustva mogu se naći fokusi ukrštanja koji omogućuju artikulaciju vremena.

Sem razlike između nomotetskog i ideografskog pristupa karakteristične za ove dve orijentacije u pristupu istoriji u drugoj polovini i na kraju XIX veka, razlika je i u tome što se kod Diltheya pojam objektivnog zakona u istoriji zamenjuje pojmom strukture. Kreativnost povesnog životnog procesa ne može se svesti na mehaničke zakone. U rekonstruisanju pojedinih epoha treba prvo rekonstruisati iskustva pojedinca, a zatim kako su se ona odnosila spram šireg istorijskog konteksta određenog standardima prikladnosti, odstupanja, kreativnosti i sl. U tom smislu, ne samo individualni interiorizovani procesi, već i socijalne institucije imaju bitno imaginarnu osnovu, što se kasnije u nešto drugačijem značenju pojavljuje i u Bourdievom pojmu simboličkog kapitala, ili Castoriadisovom shvatanju imaginarnosti ljudskih institucija.

Svojim pristupom, Dilthey uvodi mogućnost postojanja mnoštva racionaliteta u okviru različitih dijahrono postavljenih kulturnih sistema, koji se grade i izražavaju u dinamičkim i promenljivim relacijama vezanim za osmišljavanje ljudskog života. Njegovim pristupom se onemogućuje postupak opšte racionalizacije

stvarnosti i pronalaženje i traženje jedinstvenog cilja i svrhe istorije, karakterističnih za klasični evolucionistički pristup.

U tom kontekstu, poetika i uobrazilja postaju i vrsta kritičkog oruđa mišljenja i svojstvo društvene stvarnosti. Istovremeno, poetička vizura omogućuje kritiku jednostranog racionalizujućeg odnosa prema stvarnosti.

Naglašavanje kritičkog i formativnog kapaciteta imaginacije predstavlja jednu od glavnih komponenti Heideggerovog odnosa spram temporaliteta. Po njegovim sopstvenim rečima (Hajdeger, 1985), Diltheyovo određenje čoveka kao temporalnog bića poslužilo je kao osnova njegovom sopstvenom razmišljanju o odnosu bitka i vremena. Heidegger polazi od Diltheyovog zapažanja da temporalnost ne može biti direktno data u iskustvu. Mi nikada aktualno ne doživljavamo sadašnjost kao takvu – svest uvek kasni za sadašnjim momentom koji nam je dostupan samo kroz rekogniciju, sećanje i uvek ga već preoblikuje i anticipira, tako da je sadašnjost tek jedan transformativan tok, ona nam uvek izmiče, «više nije» jednaka sebi i «već jeste» nešto prošlo. Za razliku od Diltheya, koji ipak ne dovodi u pitanje samo postojanje života ili vremena nezavisno od svesti koja ih opaža, ističući pre svega njihovu bezdimenzionalnost, tj. nemogućnost odredivosti, Heidegger ide korak dalje u desupstancijalizovanju istorije, povesti i samog vremena kao objektivnih korelata mišljenja.

Kada Dilthey govori o konstituciji vremena u iskustvu, on pretpostavlja da ipak postoji neko nezavisno vreme na koje se iskustvo odnosi u svom doživljavanju temporaliteta. U tom smislu, imaginacija, kao iskustvo temporaliteta, kod njega se zadržava u granicama **subjektivnih** moći čoveka, konstitutivnih za individualnu i za socijalnu organizaciju ljudskog sveta. Heidegger, pak, ističe da je značaj imaginacije u osnovi u zapadnoj misli potcenjen u njenoj funkciji **objektiviranja** iskustva, a ne toliko u funkciji izražavanja subjektivnog iskustva.

Dilthey ne dovodi u pitanje objektivni realitet prošlosti ili budućnosti. Stoga se i znanje o pojedinim vremenima kod njega u krajnjoj liniji sagledava supstancijalistički, u funkciji rekonstrukcije duha epoha kao nekog datog stanja stvari u nekom vremenu i u relacijama povezivanja subjektivnog i objektivnog sveta. Funkcija istorijskog mišljenja i znanja je u tom pogledu i dalje određena kao reprezentaciona.

Za Heideggera, pak, svaka rekonstrukcija je nesvodljivo i u osnovi konstrukcija i u tom značenju je treba i prisvojiti i sagledati – «realan» vremenski tok je uvek već imaginaran i podvojen, on nema svoju ispražnjenu objektivnu bezdimenzionalnu osnovu. Imaginacija se ne pojavljuje u funkciji **rekonstrukcije** nečijeg ili nekog unutrašnjeg iskustva, već u funkciji njegovog **egzistencijalnog otvaranja** – temporalno iskustvo je oblik, dimenzija te otvorenosti. Predstava o životu ili vremenu kao nečemu «po sebi» je već rezultat rada imaginacije, određenog tipa otvorenosti i zatvorenosti iskustva, njegove osvetljenosti i zamračenosti.

Struktura znanja koja se izražava kroz račvanje iskustva na subjekt i objekt i određivanje znanja kao relacije adekvacije i korespondencije između njih i sama počiva na radu imaginacije, a ne na delovanju «stvari po sebi».

Podvajanje na subjekt i objekt znanja i utvrđivanje njihove relacije u kategorijama adekvatnosti i korespondencije odlika je samo jednog načina razmišljanja o znanju, svetu i stvarnosti, koje stoji, doduše, u temelju modernog shvatanja znanja. Najjasniju formulaciju tog podvajanja Heidegger pronalazi kod Kanta. Kantov pristup čoveku predstavlja pre svega **epistemološki** projekat kojim se čovek (u funkciji razumevanja prirode, mogućnosti i granica znanja) pojavljuje duboko rascepljen iznutra – podvojen je na subjekt i objekt svog sopstvenog samorazumevanja, namećući kao spoznajni zahtev stalno opredmećenje i objektiviranje čoveka, koje prati neuhvatljivo izmicanje samom sebi kao objekta i predmeta. Čovek je samom sebi najveća antinomija – on se pojavljuje kao bipolarno, subjektivno biće i kao objekat, te sa jedne strane, svojom racionalnom prirodom određuje celokupnu oblast i mogućnosti saznanja kao samoutemeljujući subjekt, kao princip samosvesti, a sa druge se pojavljuje i sam tek kao jedan od mogućih predmeta ili objekata saznavanja. Time «antropologija» počinje da zahvata ili previše ili premalo, praktično sve ili gotovo ništa, što će, kao što primećuje Foucault (1971) ostati trajan problem u određivanju granica ove discipline u XX veku.

Dodeljujući imaginaciji (uobrazilji) pre svega ulogu medija između čula i razuma, subjektivnog i objektivnog, kao moći koja shematizuje receptivni iskustveni sadržaj, Kant, prema zapažanju Heideggera, nije dovoljno pažnje posvetio činjenici da je ona moć koja se razvija u graničnom «prostoru» između subjekta i objekta, unutrašnjeg i spoljašnjeg iskustva, u liminalnom prostoru u kojem polje njenog delovanja nije nužno **podređeno** ovoj podeli, već je pre **omogućuje**² kao svoju

² Heidegger je posebno ukazao da u Kantovom sistemu, mimo Kantovih intencija, produktivna uobrazilja predstavlja samoaficirajuću moć na kojoj se ontološki gradi i kreira, sa jedne strane svet objekata, a sa druge strane, svet subjekta. Naime, implicitno iz Kantovog pristupa proizlazi ne samo da empirijski svet ne ograničava uobrazilju, već je njome, naprotiv, određen. Receptivitet koji se formira u čulnom pojavljivanju predmeta i činjenica da smo tim predmetima pasivno aficirani, samo je empirijska posledica a priori strukturisanog receptiviteta koji uopšte omogućuje formu predmetnosti, odnosno, «pred-stavljanje» kao čin uobrazilje. Istovremeno, Heidegger ukazuje da granice koje se postavljaju u postupku diferenciranja i podvostručavanja sveta na svet objekta i subjekta nisu stabilne i podrazumevajuće, te da između njih postoji neuhvatljiva distanca sa kojom čovek niti njegov *ratio* ne raspolažu. Ovo nepodrazumljivo područje, pripadno uobrazilji, onemogućuje stavljanje čoveka kao racionalnog bića u centar sveta i onemogućuje njegovu poziciju posednika znanja, njegovu antropocentričnu vladavinu. Stoga se Heideggerova kritika istovremeno pojavljuje kao kritika Kantovog antropocentrizma, kojim se principi saznanja metodološki fiksiraju u funkciji dolaženja do izvesnog znanja. Osnova Heideggerove kritike Kantovog antropocentrizma je u tome što mišljenje nikada zaista ne dospeva do konačnog određenja ni prirode znanja ni suštine ili prirode čoveka. Antropocentrizam, kao fiksiran model racionalnog znanja ustanovljen na «prirodi» čoveka i na principima samoizvesnosti, u tom smislu ne predstavlja za Heideggera

sopstvenu bifurkaciju. Datost je deo strukture imaginarnog opažanja kojim se nešto uopšte pred nas pred-stavlja.

Ovakvim pristupom, imaginacija postaje osnova za dekonstrukciju postojećih supstancijalizujućih i racionalizujućih modela znanja podređenih logici reprezentacije. Heideggerovov pristup, u odnosu na pristup Diltheya, afirmiše imaginaciju ne više kao moć koja strukturise prosto ljudski svet niti kao metod intuitivnog razumevanja povesti, već kao promenljivu osnovu ontološkog sagledavanja stvarnosti u okviru kog se konstituiše samo «biće», «stvarnost», «supstancija», ali u okviru takvog shvatanja znanja koje nam više nije na raspolaganju, ne pristupa mu se u kategorijama raspoloživosti i ne određuje se u kategorijama izvesnosti, već egzistencijalne otvorenosti. To je glavni modus jedne nove episteme.

Nasleđe ovog mišljenja prenosi se u savremena preispitivanja antropologije.

Heideggerova ideja znanja i istine kao «raskrivenosti bića u svetlu bitka» pretpostavlja nepodrazumljivost postupaka kojima se ta raskrivenost ostvaruje i zadatak takvog dekonstruktivnog (u Heideggerovoj terminologiji reč je o «destrukciji») iščitavanja postojećih modela znanja kojim se veze podrazumljivosti raskidaju i relativizuju (uočavanjem ontološke diferencije koja ih relativizuje). Lyotard (Lyotard, 1988) to saopštava na drugi način kada kaže da je novi epistemološki i epistemički preokret sadržan u takvom pojmu znanja koji omogućuje proizvođenje nepoznatog, a ne poznatog.

Imaginacija se smešta u prostor fluidnih egzistencijalnih modusa otvorenosti i kroz to u drugačije dimenzije saznavanja. Istovremeno, pokazuje se da je znanje uvek delom **«izmišljeno»**, ono je uvek deo **nacrta** znanja. U tom smislu, dok se Dilthey bavi još uvek pitanjem kako saznati svet, istorijski proces, duhovne fenomene, tema koja interesuje Heideggera odgovara nivou meta-jezika u odnosu na tu ravan – on se bavi samim modelima znanja kao modusima egzistencije. Linearost vremena u tom pristupu je sasvim razbijena, istorija je izgubila svoj narativni tok.

Ma koliko da je Heideggerov uticaj bio zanemarljiv u procesima aktuelnog oblikovanja antropologije kao akademske discipline na početku XX veka, on se pojavljuje kao deo korpusa «poetičkog» razmišljanja o čoveku koje od početka nudi alternativne pristupe shvatanju čoveka i modela znanja, koji su u drugoj polovini XX veka aktuelizovani. Upravo taj korpus mišljenja je izvršio snažan uticaj na oblikovanje poststrukturalističke misli, na njihov pristup povesti, imaginaciji, kritici ratia i pojma čoveka i, napokon, na današnje dekonstruktivno iščitavanje istorije i na

autentičan i «izvoran» oblik mišljenja, budući da situira čoveka kao predmet (objekt) i kao subjekt u centar univerzuma i samog mišljenja.

relativizovanje odnosa između teorije i istorije u društvenim i humanističkim naukama.

Zanemarivanje uloge koju uobrazilja ima u konstituciji samog znanja ili antimimetički odnos spram znanja uopšte doprineo je svojevrsnoj nepismenosti za iščitavanje imaginacije u antropologiji.

Uloga uobrazilje u čovekovom odnošenju prema svetu učinjena je nevidljivom i potisnuta je u drugi plan i to u tačno određenom smislu – proučavana je tek kao **važna subjektivna stvaralačka moć čoveka** (što je naročito prisutno u antropologiji i u njenom odnosu spram „primitivnih“ kultura, kroz analizu „primitivne“ religije, „primitivnog mentaliteta“, iracionalnih aspekata kulture itd.), a ne kao **povesno-kritički prostor mišljenja**, već u najboljem slučaju u funkciji deskripcije čovekovog unutrašnjeg sveta. U prvom značenju ona zauzima značajno mesto u antropologiji. Čitav niz autora bavi se pitanjima imaginacije i iracionalnim osnovama kulture (Radin, Boas, Benedict...). Ali, kao što ističe Castoriadis (Naranch, 2002: 65), imaginacija nije shvaćena dovoljno radikalno. Ona se pojavljuje kao svest o postojanju različitog shvatanja života, tradicije i sl. različitih naroda, kojom se relativizuje sopstvena etnocentrična pozicija, ali ne i kao **eksplicitna epistemološka tema**.

Dok se Dilthey bavi polisemičnošću povesnog događanja, danas je u većoj meri reč o polisemičnosti same istorije kao modela saznavanja. U tom smislu, imaginacija se danas ne pojavljuje u funkciji rekonstrukcije, reprezentacije čovekovog unutrašnjeg sveta pripadnog različitim epohama, već u funkciji proširenja i remodelovanja samog istorijskog znanja i iskustva. Takođe, to podrazumeva da se ne radi samo o sučeljavanju različitih, često nesaglasnih istorijskih perspektiva, već o razvijanju posebnog teoretskog stava kojim se različitost prisvaja kao produktivna mogućnost i kvalitet mišljenja.

To ne znači automatski da danas nije moguće graditi antropološke teorije ili pisati istoriju discipline i razvijati istorijski pristup koristeći metode koje su razvijane tokom jednog veka. Pre je reč o tome da se pri tom neće dobiti niti će se nužno težiti jednoznačnim rezultatima. Kroz to, i istorija i teorija se transformišu u većoj meri u pripovest, razgovor, u modelovanje, kritičko promišljanje i u svesno političko povesno delovanje.

Sagledavanje antropologije iz perspektive afirmacije imaginacije u mišljenju otvara svakako jedan sasvim novi pogled na nju, i omogućuje dekonstruktivno iščitavanje njene sopstvene istorije. U tom pogledu, mogućnosti imaginacije su, kao što navodi Castoriadis, donekle bile «uočene, ali sakrivene – zbog straha od radikalne neutemeljenosti značenja» (Castoriadis, 2001: 67).

Njena afirmacija u tom okviru podrazumeva osvetljavanje udela imaginacije u procesima konstituisanja antropologije i antropološkog znanja, problematizovanje pozicije iz koje je ona sagledavana kao sekundarna, izvedena i podređena ratiu, čime

se omogućuje poseban razgovor između istorije i teorije kojim se njihove uzajamne granice, kao što je već rečeno na početku ovog poglavlja, međusobno relativizuju.

Mada je konstituisana na istorijskom pristupu kulturi, sama antropologija kao akademska disciplina ima veoma raspršenu i nedorečenu istoriju. Unutar nje nema nekog naročitog reda, pogotovo kada je reč o njenoj «pred-istoriji». Neki autori počinju od starih Grka i Aristotela, neki od 18. veka (Barnard, 2000: II), neki od Herodota (Poarije, 1991: 7), skrećući pažnju i na zanemarene ne-evropske autore (npr. Ibn-Haldun, i njegova «Istorija Berbera») koji su opisivali istoriju i kulturu različitih naroda, uključujući tu i evropske. U suštini, proširenje istorijskog polja antropologije u načelu može biti neograničeno, jer otkako je čoveka, on se, hteo to ili ne, bavio samim sobom i drugim ljudima. Pa ipak, kao što bismo Kaina teško nazvali prvim stručnjakom za rat (Bauzinger, 2002: 11), tako će se i začeci antropologije teško naći u dalekoj prošlosti, mada razmatranja o čoveku i njegovom položaju u svetu, ma iz kog vremena da su, mogu u određenom kontekstu biti relevantna za antropologiju.

Formiranje evropske intelektualne scene vezane za konstituisanje antropologije bitno je omogućeno pre svega velikim geografskim otkrićima, a karakteriše ga buđenje interesa za proučavanje kulturnog razvoja i razlika među kulturama, kao i za proučavanje opštih karakteristika mentalnih sposobnosti čoveka, odnosno uma uopšte. I sama ova tradicija ima više smerova, pri čemu je jedan spekulativni i vodi od Decartesa, drugi je scijentistički i određen je empirijskim orijentacijama u proučavanju čoveka, razvijanim nakon otkrića novih kontinenata, a treći je humanistički i određen je pre svega prosvetiteljskom mišlju, koju Todorov (Todorov, 2003: 16) oprezno svrstava ne u filozofiju, već u polje istorije mišljenja.

Zamisao da je ceo taj proces susretanja sa drugim kulturama i sticanja znanja o prirodi čoveka protekao u samorazumljivom okviru racionalnog promišljanja i empirijskog istraživanja zasnovanog na posmatranju činjenica daleko je od istine. Tačnije je da je to bio proces u kojem su tek uspostavljeni i izgrađeni kriterijumi racionalno-empirijskog znanja, osnove naučnog pristupa stvarnosti.

U tom procesu dogodila se krupna transformacija u shvatanju čoveka i njegovog položaja u svetu. U srednjem veku pojam «ljudskosti» je bio efemeran i nestabilan, opterećen pred kraj srednjeg veka znatno demonologijom i teratologijom i svodio se na uski krug hrišćana i muslimana. Ostali narodi spadali su pod zoologiju (Poarije, 1991: 9), a bestijalnost je u celini bila daleko bliža određenju čoveka nego u kasnijim antropološkim određenjima koja počivaju na povlačenju jasne granice između životinjske i ljudske prirode. Normativna pozadina ovog razgraničavanja vezana je za pokušaje uspostavljanja principa autonomije i slobode čoveka u odnosu na crkvene autoritete zadužene za brigu o ljudima i za njihovo spasenje u nesigurnom procepu između ljudske, životinjske, demonske i anđeoske ravni postojanja. Antropologija je u izvesnom smislu nastala kao projekat normativnog

distanciranja čoveka od životinje i animaliteta i kroz to, kao što navodi Haraway, kao „orijentalizam u interpretaciji majmuna“, koji su poslužili kao podmet i stepenica u novovekovnom antropocentričnom usponu čoveka (Haraway, 1989).

Čak i u 18. veku ta granica još nije jasno povučena – npr. u Linneovoj klasifikaciji i u klasifikacijama njegovih savremenika i orangutan je označen kao vrsta homo (homo nocturnus, homo troglodytes, homo sylvestris) (Barnard, 2000:19). Istovremeno, u tu grupu svrstani su ne samo orangutani već i «pećinski čovek» oblikovan u velikoj meri fantazmima, kao i još uvek pojmovno nediferencirane grupe majmuna. Predstave o drugima (pre svega ne-hrišćanskim narodima, ali i ženama kao «nepotpunim» ljudima, ljudima sa deformitetom i drugim aberantnim tipovima, kao i onim hrišćanima čija je pravovernost dovedena u pitanje) uopšte su građene velikim delom na fantazmima, mada je otvoreno pitanje koliko se u te fantazme zaista verovalo³. Time se može objasniti da je npr. «Knjiga o čudesima» Marca Pola čitana kao fantastično štivo, na isti način kao i izmišljanja Pan Karpina i Rabruka, mada je sadržala u većoj meri podatke bazirane na realnom iskustvu. Sa druge strane, u moći veštica se u 16. veku uglavnom nije sumnjalo, mada je istovremeno bilo poznato da su suđenja vešticama imala malo veze sa «krivicom» osuđenih. Čak i u Linneovoj klasifikaciji rasa zadržano je neuhvatljivo mešanje fiktivnog i empirijskog sveta – poslednja klasa homo monstrosus je sadržala sve «devijantne» ljudske tipove uključujući tu i mitološke klase patuljaka i vilenjaka. Fantazam je bio važan element klasifikacije, važan deo predstava o uređenju sveta i važan deo mehanizma njegovog uređenja, važan oblikotvorni faktor objašnjavanja i sagledavanja sveta.

Za kraj srednjeg veka u Evropi karakteristično je upravo da je postalo moguće ospoljenje i materijalno ostvarenje fantazama, približavanje fantastičnog korporealnom. Čitav srednji vek u izvesnom smislu fantazam koristi za deokorporealizaciju stvarnosti, za njeno oduhovljenje ili demonizaciju, dok na početku novog veka imamo potpuno suprotan smer mišljenja. Kristofer Kolumbo je verovao da će na putu za Indiju otkriti Eden kao fizičko mesto. Prve interpretacije novootkrivenih ne-evropskih kultura obiluju mitskim sadržajima, od predstava da je reč o potomcima Hama, izgubljenim plemenima Izraela, do shvatanja da je reč o narodima pošteđenim prvobitnog greha. Egzotizam i primitivizam u pristupu stranim kulturama obojen je imaginarnim sadržajima. Pitanje objektivnosti se u tom prvom kontaktu zapravo još ne postavlja, a moć uobrazilje i pragmatični interesi su ključni za oblikovanje zaključaka o novim svetovima. Glavno pitanje je bilo: Šta možemo učiniti sa novim svetovima? Novi svet je bitno iskušavan kao svet želja koji se

³ Jedna od osnovnih karakteristika fantastičnog, fikcionalnog mišljenja jeste da se u njega ne mora verovati da bi se primenjivalo. Fikcionalizacija stvarnosti ne zavisi od verovanja u ono što zamišljamo, osnovna funkcija fikcionalnog mišljenja je predstavljavanje nekog mogućeg, potencijalnog sveta.

sagledava kao susret hrišćanskog sa nehrišćanskim svetom, ljudskog sa poluljudskim. Otiskivanje u taj svet je za evropski intelektualni i misaoni prostor bilo u pravom smislu te reči, otiskivanje u svet nabijen maštom, mitom i snovima o zemaljskom raju, a u praktično-političkom smislu je predstavljalo ostvarenje snova o suverenosti, superiornosti, zemaljskom bogatstvu, sjaju, moći i slavi.

Određenje «horizonta» novovekovne misli o čoveku treba shvatiti i doslovno i metaforički – ono se gradi kao otvaranje geografskog horizonta vezanog za otkrića novih kontinenata i horizonta misaonog prostora oslobođenog crkvenih autoriteta, unutar kog se polje fantastičnih predstava povezuje pragmatično sa željama i sa mogućnostima njihovog ostvarenja.

Sada su ljudi sopstvenim očima mogli videti svet koji je prethodno neodređeno spadao u «druge svetove» ili u oblast pukih želja. Poistovećivanje sa drugima i njihovo percipiranje bilo je ograničeno ovim inicijalnim okvirima, kao i principima hrišćanskog religijskog autoriteta, na osnovu kog su religije «primitivaca» od početka svrstane u grupu «idolopokloničkih verovanja» nezalaženjem u njihov imaginarni prostor.

Misija njihovog hristijanizovanja istovremeno je bila i pokriće za neograničenu eksploataciju, kojom je stvorena osnova za povećanje opticaja robe i novca inicirajući u dinamičnom i neuravnoteženom odnosu tadašnjih evropskih država dugoročni ekonomski preobražaj u toku kog je roba, kao osnovna kategorija ekonomske razmene, zamenjena kapitalom, stvaranjem ekstra-viškova. U svetu koji je prerastao u mrežu kapitala i u mozaik robe nije praktično više bilo mesta za starosedelačke ne-evropske kulture, već za carstva zlata, srebra, začina i šećera. Ne-evropski svet je postajao brže ili sporije polje robe i ropske radne snage, a Evropa polje novca – apstraktno jezgro njihovih sabranih prometnih vrednosti.

Novac je nesumnjivo bitno uticao na formiranje novovekovnog univerzalnog pojma čoveka. Zapadnoevropska civilizacija se nametnula kroz kapital kao univerzalna mera za poređenje svih kultura i kao faktor njihovog redukovanja na apstraktna značenja. Zamenljivost robe za novac i u funkciji novca izrazila se kao uzajamna pojmovna zamenljivost kultura, kao osnova za njihovo, prevashodno predmetno poređenje, kao bitan faktor njihovog hijerarhijskog grupisanja i vrednosnog poređenja.

Ideje o opšteljudskoj civilizaciji, koje se javljaju u to vreme, ideje su evropskog čoveka o samom sebi u procesu krupnih društvenih, ekonomskih i kulturnih promena.

Međutim, eksplicitno se ta razmatranja konstituišu na prilično apstraktnom nivou, kao razmatranja o prirodi čoveka uopšte. Ovaj pojam je bio od ključnog značaja za osmišljavanje profanog odnošenja prema svetu, budući da je svetovnoj orijentaciji trebalo da da univerzalni smisao i da posluži kao njeno opravdanje. U tom pogledu, «priroda» je predstavljala osnovno metodološko oruđe za

preoblikovanje načina i normi sagledavanja stvarnosti u odnosu na srednji vek. Pojam prirode je omogućio da pitanje kakav čovek treba da bude (u svetlu hrišanskog, pravovernog učenja) bude zamenjeno pitanjem kakav čovek jeste (u svetlu svojih nagona i moći razuma). «Priroda» zato funkcioniše kao povlašćen pojam koji označava modifikovanje crkvenog pogleda na svet. «Priroda»u sebi krije slobodu izgradnje jednog novog kanona i predstavlja njegovo utemeljenje kao norma novog odnošenja prema stvarnosti. Pri tom, njeno normativno značenje ostaje u osnovi prikriveno. Vrednosti hrišćanskog poretka se i dalje eksplicitno čuvaju i neguju kao sistem vrednosti, istovremeno pragmatično koriste u odnosu spram nehrišćana kao opravdanje njihovog hristijanizovanja i podvlašćivanja⁴, i istovremeno dovode u pitanje kroz mehanizme i načine kako se to podvlašćivanje zaista sprovodi u delo.

Osnovu pitanja o prirodi čoveka predstavljao je problem ljudske slobode, razmatranje da li je čovek po sebi dobar ili zao, odnosno da li je u stanju da upravlja samim sobom bez pozivanja na neki spoljašnji autoritet. Ono je, međutim, postavljeno kao pitanje o faktima, a ne kao pitanje o vrednostima za koje se može opredeliti ovako ili onako – dakle, kao pitanje šta čovek jeste, a ne šta bi trebalo da bude. Upravo ta faktička orijentacija kojom se zamućuje granica između „jeste“ i „treba“ utiče da rasprava o ljudskoj prirodi prerasta sve više u scijentizam na kojem se kasnije gradi antropologija kao nauka. Ključ za razumevanje čoveka počinje da se određuje kao upoznavanje njegove vrsne prirode. Međutim, u početku je celokupno ispitivanje o ljudskoj prirodi bilo prožeto polemičkim pristupom i nije se bavilo pitanjem vrste, roda, već pitanjima svrhe čovekovog postojanja i pitanjima razvojnosti ljudskog duha.

Humanistička misao se razvija u krugu tih ispitivanja. Kao način mišljenja, humanizam nastaje pre nauke o čoveku i u osnovi se ne razvija sasvim u jednom smeru. Ovu misao karakteriše u većoj meri polemičnost, plastičnost i nekanonizovanost mišljenja, problemsko otvaranje tema vezanih za slobodu, za mudrost, odnos sa drugima, ljudske vrednosti, kritički pristup društvu, nego što će to biti karakteristično kasnije za samu antropologiju kao akademsku disciplinu. Unutar humanističke misli, naglasak je stavljen na autonomiju čoveka, ne nužno u smislu veličanja čoveka i njegove samovolje, niti u smislu prenebregavanja zakona, već u smislu preuzimanja odgovornosti za sebe. (Todorov, 2003: 62)

Tako se kod Montaignea sloboda ispoljava u sposobnosti čoveka da se distancira od tradicije i da izabere sistem vrednosti koji mu odgovara. U slobodi se nalazi mogućnost prevazilaženja opozicije između prirode i kulture, jer je priroda ljudi njihova kultura, sposobnost da sistemom vaspitanja sami sebe stvaraju i

⁴ Bilo je potrebno da «divljaci» postanu hrišćani da bi postali koliko-toliko dostojni ljudskog odnosa (monasi svetog Jeronima u tom duhu zaključuju u svojim izveštajima sa početka 16. veka da je za Indijance bolje da postanu ljudi-roboti nego da ostanu slobodne životinje...) (Levi-Stros, 1999: 53).

oblikuju – mada determinisani, ljudi to nisu u potpunosti, niti na individualnom niti na kolektivnom planu. Tako i Montesquieuov «Duh zakona», koji se bavi uticajem geografskih uslova na kulturu, predstavlja pre «pobedu morala nad klimom» nego determinizam u određivanju kulture. Smisao slobode kod humanista tiče se suštinski morala, mudrosti, umeća življenja i upravljanja sopstvenom sudbinom.

Zanimanje za čoveka i njegovu ličnost su određeni kao svrha samima sebi, oni nisu stavljeni u funkciju nečega čemu čovek služi – «cilj mudrog života je uklanjanje razlike između sredstva i cilja; pronalaženje smisla ljudskog delanja u samom tom delanju.» (Todorov, 2003: 193). «Naše veliko i slavno remek-delo jeste živeti u pravi čas. Mudrac će pokušati da dosegne tu neprelaznost, to nepristajanje na instrumentalizaciju u svakom svom delovanju...» (Todorov, 2003: 194). Taj pravi čas može, međutim, biti izgubljen, kako na individualnom planu, kao kod Montaignea, tako i na kolektivnom, kao kod Rousseaua.. Ljudska sloboda je, dakle, moguća, ali duboko neizvesna stvar.

U osnovi humanističkog univerzalnog određenja čoveka ne stoji induktivno izvođenje zajedničkih osobina svih ljudi i na tome zasnovano definisanje prirode čoveka, već problematizovanje i slobodno opredeljivanje za autonomnost ljudskog delovanja i mišljenja. Univerzalnost čoveka je ljudski potencijal koji se ispoljava u poštovanju individualnosti.

U tom smislu, univerzalnost kod humanista nije logička kategorija, već obuhvata različite aspekte čovekovog života kao celinu njegovog sopstvenog integriteta. Pojam univerzalnosti čoveka otvara prostor za kritičko odnošenje spram drugih i prema sebi. Rousseau ističe da razumevanje drugih ne počiva tek na upoznavanju njihovih osobina i na traženju zajedničkih elemenata u onome što je različito, već upravo obrnuto – univerzalno znanje se stiče sistematskim upoznavanjem kulturnih razlika, čime se prevazilazi etnocentrizam i razvija otvorenost ljudskog duha kao preduslov univerzalnosti. «Dobar univerzalizam je, pre svega, onaj koji ne izvodi čovekov identitet iz principa, ma kakav on bio, već koji polazi od produbljenih znanja o posebnom i koji se dalje razvija lutajući...Osim toga, za dobar univerzalizam je takođe važno da se oslanja na najmanje dve posebnosti, između kojih se razumljivo uspostavlja dijalog...» (Todorov, 1994: 28) «Horizont takvog dijaloga među kulturama, tog neprekidnog šetanja tamo-amo između sebe i drugih, to je jedno razumevanje koje ide do granica univerzalnog, univerzalnog koje se ne postiže deduktivnim putem, polazeći od nekog principa pretvorenog u dogmu, već putem upoređivanja, kompromisa i uz pomoć neprekidnog ispitivanja; drugim rečima, takvog univerzalnog koje što je moguće ređe napušta teren konkretnog.» (isto: 93)

Humanistička misao se nalazi na onoj prelomnoj tački gde je još uvek moguće misliti o drugim, ne-evropskim kulturama na kritički, ali ne nužno i scijentistički način. Kritičko mišljenje ne povezuje se još uvek sa fiksiranim metodom mišljenja,

ne počiva na neupitnom nalogu za logičkom čistoćom i empirijskom proverljivošću. Uočavanje da se ljudi međusobno razlikuju po običajima i moralnim normama kod njih još uvek se ne zatvara jednoznačno u okvire empirijskog pojma «kulturalnog relativizma», već ostaje vezano za samopreispitivanje i za razmatranje kada i kako možemo ili moramo odstupiti od normi koje nam nameće društvo u kojem živimo. Pitanje da li se uopšte možemo uživeti u kulture drugih povezano je sa pitanjem u kojim okolnostima i sebe i druge smemo i možemo «apstrahovati» kao ljude ili nazvati tim imenom.

Međutim, dalji razvoj društvene misli u pravcu konstituisanja akademskih disciplina ostvaruje se upravo kroz pomeranje težišta sa ovih pitanja na pitanja opštih zakonitosti ljudskog razvoja unutar kojih će preovladati scijentistička orijentacija. Razum više nije unutrašnja razboritost, već spoljašnji zakon (sve se događa po zakonima razuma), tako da je kao najviši domen ljudskog razumevanja proglašeno misaono formulisanje zakona koji adekvatno objašnjavaju logiku objektivnog događanja. Time se celokupna stvarnost racionalizuje, kao i sam čovek kao predmet proučavanja. «Kroz ne-restruktivnu upotrebu (pseudo)-racionalnih sredstava usmerenih isključivo na (pseudo)-racionalne ciljeve, kapitalizam je postao proces perpetuiranja naizgled racionalnog, ali suštinski slepog samo-uspostavljanja društva.» (Castoriadis, 2001: 22) Ova vizura gotovo neizbežno vodi tendencijama mišljenja da traži apsolutna utemeljenja, apsolutnu izvesnost, saturaciju. (Castoriadis, 2001: 22)

Pitanja o prirodi čoveka sve više postaju pitanja o racionalnim metodama istraživanja empirijski utvrđljive prirode i kao takva postepeno gube svoju otvorenu kritičko-misaonu pozadinu. Pojam univerzalnog određenja ljudskosti dobija empirijsko-racionalni smisao traženja zajedničkih karakteristika i opštih kriterijuma poređenja svih ljudi. Za razliku od ovog pristupa, kod dela humanista zanimanje za tradicije različitih naroda, uključujući tu i evropske, razvija se kao splet pitanja o njihovom značaju, smislu i ulozi s obzirom na slobodu i autonomiju čoveka. Mada su ta razmatranja u osnovi evropocentrična, budući da su i mislioci koji su se njima bavili bili Evropljani, ona nisu, kao što smatra Lévi-Strauss, nužno i kolonijalistička niti predstavljaju (evropskog) čoveka nedvosmisleno kao «vladara i gospodara svega do sada stvorenog na svetu». Humanistička misao pojam čoveka čini pre **problemom** mišljenja, nego što za njega priprema mesto superiornog vladara u opštem poretku sveta.

Pitanje o univerzalnosti čoveka počinje da se određuje u kategorijama taksonomije i patronimije, posebno u funkciji klasifikovanja i svrstavanja pojedinih kultura u vremenski niz koji ukazuje na napredovanje, premoć i nužnost razuma u svetu. Kroz to dolazi do spacijalizacije razuma koji dobija svoje objektivno tlo primene u analizama geografski distribuisanih kultura i do temporalizacije prostora kojom se različite žive kulture svrstavaju u vremenski niz.

Pitanja o prirodi čoveka prerastaju u traženje racionalnog jezgra istorije i ljudskosti. Prirodom ovladava razum kao njeno apstraktno načelo. Razvoj čoveka teče, navodno, od prirode ka društvu i od divljaštva na razumu. Individualni razvoj čoveka, ključan za humanističku misao, utapa se u svetskom istorijskom razvoju, a progres počinje da nadvladava i nadomešta kategoriju duhovnog razvoja i autonomije čoveka. Kroz to uporedno istorijski-metod postaje metod hijerarhizovane klasifikacije naroda i kultura, kojem je svojstven naglašeni etnocentrizam.

U tom polju pitanje o univerzalnosti i relativnosti ljudske prirode se postavlja u kategorijama racionalno određene suštine, a relativnost kultura i njihova polisemija se pojavljuju kao mnoštvo pojedinačnosti spram univerzalnog racionalnog kulturnog jezgra čovečanstva.

Sahlins navodi da je ovo jedno od tipičnih obeležja zapadnog mišljenja, građenog na tradiciji povezivanja empirijskog, racionalnog i utilitarnog pristupa, te da je ono, u svojim pretenzijama na univerzalnost baziranoj na logičkim principima, suštinski nesenzitivno za istorijske specifičnosti različitih kultura. On ističe da se problem međukulturnog nerazumevanja ne pojavljuje kao proizvod činjenice da postoje razlike u kulturama (običajima, pojmovima, vrednostima), već se sastoji u tome što je početna pozicija zapadnog mišljenja takva da je ratio kao metod postavljen kao preduslov razumevanja zajedničkih svojstava čoveka. Ratio, međutim, funkcioniše kao ideologija, odnosno kao mehanizam isključivanja određenih iskustava iz sfere određenja čoveka, kao mehanizam percepcije kojim se drugi može zanemariti, učiniti nevidljivim, stvarno nepostojećim u ime praznih i apstraktnih principa ili u funkciji naučne ili neke druge operacionalizacije mišljenja. Prema Sahlinsu, to je glavno obeležje «buržoaskog solipsizma», slepila za razlike među kulturama (Sahlins, 1995: 150).

Model znanja koji ratio čini opštim kriterijumom istine i istovremeno čoveka prirodnim «obveznikom» ove moći, prvi put je jasno ekspliciran u Kantovoj filozofiji. Ključ koji omogućuje razumevanje sveta i položaja čoveka u svetu u Kantovoj filozofiji i antropologiji svodi se na princip čelične metodološke discipline uobrazilje, čula i mišljenja, pri čemu svakoj od ovih moći pripada strogo određena i fiksirana funkcija podređena primeni racionalnog metoda ispitivanja, koja se u Kantovom pristupu zapravo **standardizuje** kao model znanja.

Politika i poetika novovekovnog pristupa čoveku ostali su nevidljivi i zanemareni naspram racionalno-naučnog pristupa, koji je dugo ostao jedina vidljiva potka tog procesa.

Time je zanemaren čitav spektar pitanja vezanih za uspostavljanje međukulturnih kontakata u kojima se začinje antropologija, a koja bi se jasnije razumela iz perspektive političkih procesa ili iz perspektive proučavanja načina i mehanizama kako funkcioniše imaginacija, tj. ljudska **zamišljanja i osmišljavanja** različitih situacija.

Npr. ništa manje nego Evropljani, ni starosedeooci američkog kontinenta nisu znali da li su beli došljaci zapravo ljudi ili spadaju u neku drugu kategoriju. Oni su ih **zamišljali** ovako ili onako i u početku na različite načine tumačili razloge njihovog dolaska i prisustva. Kada se neprijateljstvo među njima već razvilo, Indijanci su ih davili, a zatim nedeljama proučavali da li će im tela istruliti u moru kao što bi istrulila i i njihova (Levi-Stros, 1999: 53), proveravajući da li je reč o bogovima ili o običnim ljudima, primenjujući u osnovi ono što će kasnije na Zapadu biti nazvano „naučnim metodom zaključivanja“, usmerenim na proveru.

Bitno je uočiti da je za Evropljane novi kontinent predstavljao u simboličkom pogledu prazan prostor koji tek treba urediti merom svojih fantazija i osmišljavanja. Za razliku od kulturnog imaginarnog prostora američkih starosedalaca, koji su u prvi mah dolazak Evropljana doživeli kao deo svog simboličkog poretka univerzuma (kroz predskazanja, omene i utvrđene rituale dobrodošlice), projekcija sveta Drugog kod Evropljana događa se u prostoru samovolje i neuređenosti, čime se već na početku otežavaju i preprečuju mehanizmi poistovećenja koji čine realnu kulturološki ustanovljenu mimetičku osnovu međuljudskog sporazumevanja. Evropljani se uglavnom nisu osećali obaveznim spram «bezbožnika», već spram svojih želja i ambicija, kao i spram svojih finansijera. Kulture koje su otkrivene doživljavane su kao poluljudske, polustvarne, vrednosno relativizovane u samima sebi, neprosvećene i na osnovu toga bez svog unutrašnjeg samosvojnog bića. Kasnije razvijena ideja o nepostojanju istorije kod «primitivaca», o neistorijskim narodima (i odgovarajuće razgraničavanje između istorije i onoga što ona nije) izraz je zapadnjačkog razmišljanja o svetu «divljaka» kao delimično stvarnom, izmišljenom i neistinitom, deo je fikcionalizacije njihove povesti i racionalizacije sopstvene fikcije⁵. Krajnja pragmatična konsekvencija ovih projekcija bila je u

⁵ Marry Louise Pratt (u: Clifford, Marcus, 1986: 48) navodi izvanredne primere obespredmećenja istorije plemenskih kultura – npr. u opisima !Kung (tj. bušmanske) kulture antropolozi kontinuirano insistiraju na njihovom poređenju sa sakupljačko-lovačkim kulturama koje su živele pre više od deset hiljada godina, definišući ih kao «ne-istorijske» kulture najmanje dodirnete civilizacijom, zanemarujući u potpunosti njihovu istoriju u poslednjih 300 godina, koja je bila razorna i nimalo «nedodirnuta». Sadašnji !Kung narod čine tek malobrojni ostaci velike populacije koji su uspeli da prežive proganjanja, porobljavanja i istrebljenja sistematski vršena i odobravana od kolonijalnih vlasti bez ikakvog zazora. Slična je situacija i sa Aboridžinima, koji su još početkom XX veka bili izloženi legalno odobrenom slobodnom odstrelu, a pravo vlasti da decu oduzimaju od roditelja da bi ih «prevaspitali» za «civilizovan» život važilo je još sedamdesetih godina XX veka. Pratt zaključuje: «Zar nije vredno bar postaviti pitanje da li je 300 godina ratovanja i progona od strane belih doseljenika...imalo bilo kakav uticaj na njihov način života, svest, socijalnu organizaciju, čak i fiziologiju grupe koja je prošla ove traume? Da li je dugotrajno praktikovanje masakriranja muškaraca i porobljavanja žena imalo neki uticaj na to 'kakav je bio život žena' ili kako su žene videle same sebe? Kakva bi se slika o plemenu !Kung dobila kada bi se umesto njihovog određivanja u kategorijama prežitaka iz kamenog doba i delikatne adaptacije na Kalahari pustinju, oni bili sagledani kao prežici nakon kapitalističke ekspanzije i s obzirom na delikatnu i kompleksnu adaptaciju na tri veka dugačko nasilje i zastrašivanje?»

negiranju prava starosedelaca na učestvovanje u upravljanju sopstvenim životima, teritorijama i bogatstvima, kao i u negiranju mogućnosti primene alternativnih vizura koje se odnose na odnos čoveka prema zemlji, teritoriji, vazduhu, vodi itd., čiji nosioci su do danas upravo ove kulture. To je po svojoj važnosti ostala krajnje zapaljiva tema sve do današnjeg dana, uz nastojanje da se stalno marginalizuje i skine sa dnevnog reda uobičajenih rasprava o nerazvijenim društvima. Ako neko ne poseduje kategoriju «sopstvenog», zaključivano je da mu se može oduzeti sve što ima, i to tako kao da mu ništa zaista nije oduzeto. To je ostvareno direktnom eksploatacijom, prisvajajućim politikama, nehumano postavljenim ekonomskim interesima, jednostavno postavljenim aršinima, projekcijom ništavnosti u drugog i prisvajanjem ljudskih atributa za sebe, privilegovanim i superiornim polaganjem prava na «ljudskost» u nehumanim okvirima delovanja.

Sa druge strane, susret sa Evropljanima za novootkrivena plemenska društva desio se tako da se na početku uklopio u njihov simbolički poredak, određujući u prvi mah primenu složenih postupaka gostoprimstva, koje su belci tumačili kao potvrdu svoje sopstvene superiornosti i, apsurdno, kao opravdanje za prisvajanje tuđih dobara. Belci su svesno narušavali običajne norme naroda koji su im ukazali gostoprimstvo, svakako ne zbog prevelikih kulturnih razlika, već zbog prevelikih interesa.

Npr. tek u novije vreme je stvarno pokrenuto pitanje unutar antropologije da li su zaista starosedeooci Novog sveta verovali da su belci bogovi? Rasprava je interesantna jer suštinski zadire u pitanje o udelu uobrazilje u međukulturnim kontaktima. Ova rasprava se duže vreme vodila između Sahlinsa i Obeysekera (Lukes, 2000; Sahlins, 1995; Obeysekere, 1997) i odnosila se na pitanje da li su stanovnici Havaja, prilikom prvog iskrcavanja kapetana Cooka, zaista verovali da je on manifestacija akua (božanstva), odnosno boga Lonoa. Cook je 1778. došao na Havaje u vreme tradicionalnog Makahiki festivala, posvećenog sezonskom privremenom povratku boga Lonoa iz mitske zemlje Kahiki. Ritual je obuhvatao prostracije, žrtvene ponude i kretanje procesije sa Lonoovim likom duž morske obale u smeru kretanja kazaljke na satu, a završavao se simboličkom bitkom tokom koje je kralj, kao otelotvoreni bog Ku, obnavljao i potvrđivao svoju suverenost. Cookovi brodovi su se u vreme prispeća takođe kretali u pravcu kazaljke na satu nenamerno se uključivši u procesiju, postavši deo rituala. Tako su i stanovnici Havaja imali pred sobom u dodiru sa Evropljanima, oživljavanje i ostvarenje svojih imaginarnih predstava, ali tako da su se one uklopile u lokalni sistem vrednosti i verovanja. Zato je njihov dolazak bio obavezujući za starosedeoce, nalagao im je primenu složenih mehanizama ponuda i darivanja. U sklopu njihovog uključivanja u ceremoniju, Cook je podvrgnut celokupnom ritualu koja se upriličuje pred Lonoom. Kako ceremonija Evropljanima nije stvarno ništa značila nisu je uzimali za ozbiljno. Budući da je bila beznačajna u njihovom sopstvenom sistemu značenja i religijskih simbola, ritualni predmeti dobijeni tokom procesije kasnije su iskorišteni za potpalu.

Međutim, desilo se da je po odlasku jedan od brodova u oluji bio oštećen, tako da je Cook morao da se vrati na obalu. U to vreme, festival je već prošao. Sasvim neočekivano, nakon daleko skromnije dobrodošlice, umesto gostoprinstva Cook je zarobljen i ubijen. Da li su, dakle, stanovnici Havaja zaista verovali da je Cook Lono?

Polemika između Sahlinsa i Obeysekera pojačana je i time što je drugi i sam pripadnik havajske kulture o kojoj je ovde reč, te što on u iznošenju svojih teza pretenduje na autentičnost i «izvornost» tumačenja. Time se u celu polemiku upliće još jedno pitanje, a to je ko se može smatrati legitimnijim autoritetom za interpretiranje nekadašnjeg havajskog simboličkog univerzuma? Da li interpretacije pripadnika kulture o kojoj je reč, kao što je Obeysekere u ovom slučaju, imaju veći stepen verodostojnosti?

Dok Obeysekere smatra da je obogotvorenje Cooka tek fantazam Evropljana, negovan tokom čitavog 18. i 19. veka, a delom i 20. veka, Sahlins, pak, smatra da je Cook zaista bio doživljen kao bog, polazeći od toga da je havajska kultura zasnovana na drugim polazištima od evropske, te da u okviru tog poretka *mythos* i *logos* nisu suprotstavljeni (kao što, uostalom, *mythos* i *logos* uopšte nisu nužno suprotstavljeni – njihovo suprotstavljavanje je samo jedan od mogućih obrazaca, modela uspostavljanja veze i granice između njih). Prema Sahlinsu, radi se o različitim imaginarnim sklopovima osmišljavanja sveta. On se osvrće na karakteristike zapadnog mišljenja, podređenog racionalnom videnju sveta. Takav pristup dopušta primenu simboličkog nasilja nad drugim kulturama, čiji religijski pojmovi se omalovažavaju i označavaju kao «zablude». Stanovnici Havaja su, smatra Sahlins, verovali da je Cook otelotvorenje Lonoa i problem nastaje što se takav pogled na svet procenjuje racionalno-utilitarnim merilima evropskog mišljenja, a ne razvijanjem sposobnosti iščitavanja simboličkog jezika na kojem se on ustanovljuje. Suprotno njemu, Obeysekere smatra da je upravo Sahlinsov pristup primer evropocentričnog tumačenja i potcenjivanja starosedelačke havajske kulture, budući da je malo verovatno da stanovnici Havaja u 18. veku nisu imali dovoljno bistrine i zdrave pameti da shvate da Cook nije Lono. Sahlinsova ideja, smatra Obeysekere, počiva na usvajanju teze o prelogičkom mentalitetu i implicitno podržava shvatanje da stanovnici Havaja nisu u stanju da na inteligentan, fleksibilan i pragmatičan način koriste svoje mentalne sposobnosti. Ne postoje tako velike razlike između mentalnih svojstava ljudi, smatra Obeysekere, a neurobiološke osnove su iste kod svih, pa sledstveno tome i perceptivni i kognitivni mehanizmi zahtevaju slične kriterijume prilikom rešavanja različitih situacija koje u krajnjoj liniji, imaju pragmatičnu vrednost. Ni jedna kultura nije «slobodna» od pragmatičnog okvira, a sve su na tim osnovama uzajamno slične. U tom smislu, ne postoji stvarni jaz između navodno «pragmatičnih» kultura i onih koje su «iracionalne». Sve kulture imaju i jednu i drugu stranu. Razlozi zbog kojih je Cook

ubijen bili su, zaključuje Obeysekere, pragmatični – havajsko stanovništvo nije želelo dalje da ih snabdeva i da siromaši zbog njih.

Nasuprot tome, Sahlins navodi da je potpuno pogrešno smatrati da za ravan simboličkog poimanja sveta važe ista pravila kao i za ravan fizičkog poimanja, te da se jedno ne može objasniti drugim. Stoga je potpuno pogrešno usmeren prigovor da su domoroci morali primetiti da Cook nije Polinežanin i da su sigurno znali, ako ne da brodovi dolaze iz Britanije, onda svakako bar da ne dolaze iz Kahikija. To, međutim, nije smer Sahlinsove argumentacije. On ne tvrdi da su u nekim kulturama ljudi sposobni da razlikuju pragmatični od simboličkog nivoa, a u nekim ne.

Ravan simboličkog sveta ima druga pravila, ne zato što ne doseže do razumevanja pragmatičnog konteksta, već zato što u svojoj funkciji osmišljavanja sveta na različit način definiše šta je situaciono i kontekstualno pragmatičan kontekst. Npr. situaciono-pragmatičan kontekst nalaže da ljudi dolaze na pričešće u funkciji posvećenja koje podrazumeva pijenje „krvi“ Hrista, ma kako to iracionalno zvučalo, a ne da bi popili piće ili zato što su žedni ili zato što bi stvarno želeli da Hristu piju krv. Vino u ovom kontekstu nema neko objektivno pred-interpretativno „tabula rasa“ pragmatično značenje, koje prethodi interpretativnom kontekstu.

«Pretpostavljajući da stanovnici Havaja moraju da preobrazu empirijske kontradiktornosti u univerzalnu objektivnu percepciju, teorija pretpostavlja da ljudi ne mogu da se nose sa ovim zbrkama sopstvenim kulturnim sredstvima. Ona ih preobražava u neku vrstu konceptualne tabula rase, u koju se iskustvo upisuje na neposredan i objektivan način.» (Sahlins, 1995: 40). Daleko je verovatnije, po mišljenju Sahlinsa, da je Cook ubijen takođe iz ritualnih, pragmatično-simboličkih razloga, sa verom da je bog koji se vraća u pogrešno vreme, nego iz materijalno-pragmatičnih razloga, navodno zato što su se stanovnici Havaja uplašili da će opet brodove morati da snabdevaju već istrošenim rezervama.

Kratak prikaz ove polemike je dat, ne da bismo odmah zaključili ko je od dvojice antropologa u pravu, već stoga što ona pokazuje u kojoj meri je pitanje o imaginaciji, o svojstvima simboličkih sistema, okvirima zamišljanja sveta i njegovih granica, važno, konkretno situirano i nimalo podrazumljivo u antropološkim istraživanjima, te u kojoj meri je neophodno razviti određeni vid pismenosti za iščitavanje ovih konteksta. Napokon, ovaj slučaj potvrđuje koliko je i sam pojam čoveka i ljudskog ponašanja zapravo plastičan, promenljiv i nestabilan u konkretnim međukulturnim dodirima.

Pitanje o uobrazilji se u osnovi tiče mimetičkih (oponašajućih, reproduktivnih) ili predstavljajućih (zamišljajućih) delatnosti. Shaeffer (2001) ističe da je ova moć potencijalno veoma važan operacionalni pojam za antropologiju, koji kao takav nije temeljno ispitan. Ne radi se o tome da u antropologiji već odavno nije uočeno da su uobrazilja i mimetičke forme ponašanja od ključne važnosti za razvoj čoveka i za konstituisanje i funkcionisanje kulture, već da su te moći slabo i na

uniforman način interpretirane i metodološki korišćene kao sredstvo antropološkog rada. U velikoj meri je zanemareno da učestvovanje u mimetičkim načinima ponašanja i sagledavanja sveta uvek već prethodi zauzimanju objektivne i racionalne pozicije, koja je i sama u nekim aspektima jedna kulturološki definisana mimetička figura, držanje, stav u komunikaciji, a ne apstraktna tabula rasa nezavisna od svakog kulturnog zaleđa. Od početka, ili pre početka zaključivanja mi smo već uvučeni u mimetičko predstavljanje drugih sebi i sebe drugima.

Budući da je mimetičko ponašanje jedna od osnovnih obeležja čoveka, jedan od ključnih aspekata njegovog filogenetskog i ontogenetskog razvoja, a istovremeno i osnova za sporazumevanje među ljudima, neposvećivanje dovoljne pažnje ovoj moći može se tumačiti samo kao posledica naglašeno antimimetičke pozicije unutar novovekovnog zapadnog mišljenja. U formiranju antropologije, antimimetizam je prisutan u pokušajima da se sa stanovišta ratia interpretiraju i objasne mimetičke delatnosti «primitivnih» naroda kao nerazvijene, lažne, podređene i inferirone u odnosu na razum i, sa druge strane, u zanemarivanju svesti o ulozi sopstvenih mimetičkih modela u pristupu i razumevanju drugih kultura.

Rezultat tog zanemarivanja je da danas taj pojam obuhvata spletove nedovoljno diferenciranih značenja, što se vidi već i u opisanju polemici između Sahlinsa i Obeysekera.

Uočavajući koliko je važno posvetiti pažnju antropološkim osnovama mimezisa, Shaeffer razlikuje 5 osnovnih značenja (Šefer, 1999, 61-138):

1/ Mizezis kao biološka ili kulturna mimikrija označava pretvaranje ili obmanu. Za razliku od životinja, obmana ili mimikrija kod čoveka nije genetski uslovljena i ne predstavlja refleksnu aktivnost, te se može neograničeno obogaćivati. U ljudskom svetu, laž je osnovni oblik mimikrijskog ponašanja, budući da predstavlja pretvaranje sa intencijom prevare.

2/ Motorički mimetizam se formira na refleksnom nivou, kao odgovor na nediferencirane stimulse (npr. neonatalni motorički refleksi kod beba). U pravom smislu reči, ovo nisu podražavalačke sposobnosti, već pre refleksne radnje, budući da nisu povezane sa odgovarajućim mentalnim predstavama čije postojanje bi omogućilo svesno ponavljanje radnje.

3/ Opservacijsko iniciranje ili učenje predstavlja tipičan primer mimetičkog ponašanja i sastoji se u svesnom i motivisanom kopiranju (a ne prosto «motoričkoj zarazi») nečijeg ponašanja. Ono ne mora nužno biti sazajno motivisano, već može da predstavlja i primenu raznih vidova društvenog konformizma i usklađivanja. Međutim, i sam kognitivni proces ima karakteristike stereotipnog i konformističkog usvajanja sadržaja, odnosno, sadrži elemente oponašanja u funkciji adaptacije. Nasuprot shvatanju koje procesu saznanja i usvajanju veština pristupa kao učenju po sistemu pokušaja i pogrešaka, udeo oponašanja u procesima saznanja izgleda da je daleko veći. Najjednostavnije oblike ovog učenja karakteriše površnost, izomorfizam

kopirane i originalne radnje. I u ovom i u složenijim oblicima učenja podražavanjem, dolazi do kontrolisanog stapanja, poistovećivanja sa onim što se oponaša.

4/ Složeniji i razvijeniji oblik učenja podražavanjem i stapanjem karakteriše hijerarhizovano i sekvencijalno usvajanje znanja koje zahteva sakupljanje velikog broja informacija i njihovo geštaltističko povezivanje. Podražavanje sa kognitivnim motivacijama uvek zahteva složeno strukturisanje radnji i ponašanja i varijabilne reakcije na seriju različitih stimulusa. Ono nije linearno i omogućuje kasnije popravljavanje grešaka. Međutim, ovaj proces učenja ne treba mešati sa induktivnim usvajanjem znanja. Tako, npr. veće izgleda da postane dobar lovac ima dečak koji oponaša najboljeg odraslog lovca u grupi i uči po sistemu mapiranja iskustva, nego ono koje racionalno i linearno pristupa procesu učenja gradeći ga na zaključivanju i iskustvenim procenama, tj. na racionalno izvedenim pokušajima i ispravljanju pogrešaka.

5/ Poslednji oblik mimetičkog ponašanja predstavlja simulacija. Cilj simulacije nije varka i treba je razlikovati od pretvaranja (mimikrije). Simulacija može biti nomološka (odnosi se na procese apstrahovanja kao što su npr. matematička modelizacija ili prevođenje fizičkih podataka u informatički apstraktni jezik) i mimetička (podrazumeva odnose sličnosti, npr. crtanje cveta). Simulacija obuhvata različite delatnosti kao što su modelovanje, stvaranje fikcija, iluzija/fantazama, reinstanciranje i korišćenje ludičkih varki. U najopštijem određenju, simulacija podrazumeva zamenu stvarnog predmeta virtuelnim, bilo da je ona namerna (npr. pravljenje makete) ili nenamerna (fantazmi).

Problem sa tumačenjem simulacije nastaje kada joj se pristupa sa stanovišta istinitosti ili lažnosti. U tom okviru, obično se postavlja pitanje na šta ona referira, odnosno, šta denotira. Ovaj problem se posebno odnosi na fikciju, budući da ona uopšte ne referira na jedinstvenu realnost, već osnovno značenje gradi upravo na razgraničavanju od objekata realnog sveta, na stvaranju posebnih fikcionalnih, izmišljenih svetova. Za razliku od potpunog, npr. naučnog modelovanja, koje rezultuje mogućnošću prevođenja modela u stvarnost, ili postavljanjem parametara za tako nešto, fikcija se stvara u funkciji intencionalnog kreiranja nerealnog sveta (svetovi za koje znamo da nisu pravi, već imaju svojstvo «kao-da» nešto predstavljaju). Dok je za modelovanje karakterističan proces apstrahovanja, fikcija se ostvaruje mimetičkom interiorizacijom.

Stoga su fikcionalni svetovi nepotpuni, njih karakterišu slabija analoška poređenja (predmeti u fikcionalnom svetu nemaju sve delove analogno realnom svetu niti je to za njih bitno; npr. «nekada davno» u bajci ne označava konkretno vreme, rast stabljike čarobnog pasulja ne zahteva potporu dugačkog štapa, ne poznajemo princip pomoću kog leteći ćilim leti, a bundeva se preobražava u kočije; drugim rečima, reč je o pseudo-modelima). Istovremeno, fikcionalni svetovi su

geštaltističke celine, oni ne funkcionišu kao nepotpuni, već kao gotovi i nastanjeni svetovi. Celina tog sveta je fiktivnija od svakog njegovog pojedinačnog dela, koji je u većoj ili manjoj meri uzet iz stvarnosti. Napokon, učestvovanje u tom svetu zahteva selektivno blokiranje mehanizama uživanja, jer jedino pod tim uslovom fikcija ostaje fikcija (npr. gledanje ubistva na filmu neće izazvati sve one reakcije koje bi izazvalo prisustvo pravom ubistvu, a takva preterana reakcija bi opravdano bila protumačena kao stresna reakcija ili poremećaj, kao nesposobnost posmatrača da doživi fikciju kao takvu). U suprotnom dolazi do provale granica između fikcionalnog i stvarnog. To je jedna od posebnih tema unutar npr. psihoanalize snova ili neuroza. Platon je takođe video opasnost u mimezisu, onda kada se uzima za stvarno ono što je samo «kao» stvarnost. Njegov prezir prema umetnosti, za koju je sam posedovao naročit dar, proishodi iz njegovog podvođenja mimezisa pod laž. Suprotnu opasnost Baudrillard vidi u prevlasti simulacije u savremenom svetu. Njihovo mešanje je nediferencirano i dezorijentišuće i naznačuje postojanje krize odnosa između svetova i njihov raspad.

U osnovi, može se reći da je evropski pristup drugim kulturama građen jednim delom kao odnos prema fikcionalnim, a ne realnim svetovima. Kao i fikcionalni svetovi, svetovi «divljaka» su opisivani uz korišćenje asocijativnih analogija sa nedovoljno obavezujućim ograničenjima, npr. kroz naglašavanje onih elemenata kulture koji imaju egzotičan karakter za Evropljane, isticanje iluzionističkog karaktera domorodačkih verovanja (čime se konstituiše odnos prema njima kao prema fiktivnim sadržajima, kao posebnim svetovima izolovanim i odvojenim od «realnog» sveta). Istovremeno, prisutno je naglašeno selektivno blokiranje pažnje kojim se regulišu mehanizmi uživanja u te svetove.

Mada obimni, podaci o «primitivnim» kulturama nam često pružaju sliku o nepotpunim svetovima koji funkcionišu kao imaginarne celine, u funkciji teorijskog modelovanja naučnika, privrženih pre svega doslednosti sopstvenih modela i institucijama u kojima rade, nego razumevanju kultura koje opisuju. Propast kultura novih kontinenata, pauperizacija «primitivnih» naroda, u Evropi je doživljavana krajnje selektivno i probrano, iz vizure konceptualnog osmišljavanja sveta, uz blokadu pažnje koja omogućuje obraćanje pažnje na to šta se dešava sa živim ljudima. Ona je u velikoj meri posmatrana kao što se posmatra film ili sluša pripovest. «Primitivni» svet napokon funkcioniše delimično i ludički, kao predmet igre i opasne avanture, ali često i u pragmatičnom okviru svesno korišćene mimikrije i prevare. (Habsbawn daje krajnje ilustrativne primere svesnih prevara kolonijalnih vlasti i doseljenika u afričkim kolonijama, koji su šarene pozorišne kostime, krune, plašteve i sl. poklanjali lokalnim poglavarima kao navodne poklone britanske kraljice). (Hobsbaum, Rendžer, 2002: 149-245)

Imajući sve ovo u vidu, može se zaključiti da razumevanje drugih kultura zahteva sofisticiranije mimetičko proučavanje, mimetičko zalaganje i preuzimanje višeznačnih mimetičkih «uloga» i ulaganja.

Sam Shaeffer se u manjoj meri bavio mitom u odnosu na fikciju, navodeći da mitovi nisu ni fiktivni ni realni, već da predstavljaju kombinaciju oba elementa. Navodeći primer pripovedačke seanse Hulijsa sa Papue na Novoj Gvineji, on navodi da pričanje mita uvek predstavlja brikolaž «koji kombinuje pripovedanja u koja pripovedači i slušaoci «ozbiljno» veruju, sa fikcionalnim izmišljotinama» (isto:156). On smatra da taj postupak «omogućava u svakom trenutku slušaocima da znaju da li je kontekst fikcionalan ili ne», te da se samo u slučaju teških kognitivnih poremećaja ove granice mešaju.

Pri tom on donekle zanemaruje da povlačenje granica između fikcionalnog i stvarnog ne zavisi od faktičke istinitosti ili lažnosti određenih sadržaja. Tako je, npr. za većinu hrišćana devica Marija «stvarno» začela od Svetog Duha, dok će pripadnici neke druge vere ili ateisti u većoj meri sumnjati u mogućnost takvog događaja, smatrajući ga fiktivnim sadržajem hrišćanskih mitova ili hrišćanskim iluzijama. To ne znači da vernici po pravilu veruju u bezgrešno začecje, već da ga uzimaju sasvim «za ozbiljno» unutar pravila pravovernog hrišćanskog postupanja i ne razmišljaju puno o tome kako je to moguće. Povlačenje granica između fikcionalnog i stvarnog određeno je načinom kako se neki iskaz ili fenomen upotrebljava, pitanjem šta nameravamo sa njim da učinimo. Ta granica nije nužno određena prirodom same predstave. Uostalom, bilo bi veoma teško ili praktički nemoguće da priču o mitu situiramo u spoznajno raščišćavanje, npr., u kontekst pitanja da li je moguće «bezgrešno» začecje, tj. šta je tu stvarno, a šta izmišljeno, jer je sam mit smešten u pukotinama i na granicama saznanog. U svojoj analizi mita, Shaeffer malo pažnje posvećuje načinu kako se sam mit upotrebljava. Ulaženje u strukturu mitske percepcije dovodi u pitanje Shaefferovo shvatanje da se samo u slučaju teških kognitivnih poremećaja granice između fikcionalnog i realnog sveta mešaju. Dok Shaeffer naglašava važnost sposobnosti njihovog razlikovanja, u praksi postoje u daleko većoj meri nestabilne situacije i mešanja fikcionalnog i realnog sveta. Kada je reč o mitovima, verovatnije je da oni postaju aktivni činioци učenja u liminalnom graničnom prostoru u kojem su destabilizovane granice između realnog i fikcionalnog sveta, nego u procesima u kojima, kao što Shaeffer misli, jasno možemo da povučemo razliku između fikcionalnog i istorijskog dela mita. Ideja da u svakom momentu znamo šta je fikcionalno, a šta je istorijsko u nekom mitu predstavlja postupak sekciranja onoga što je pomešano, a to mešanje je preduslov mitotvorstva. Npr. izlazak izraelskih plemena iz Egipta deljenjem mora u dva dela treba da bude doživljen kao misterija, kao i bezgrešno začecje, raspeće, uskrsnuće ili neki drugi sličan sadržaj. Očekivanje da pobornici mitova znaju šta je tu istorija, a šta fikcija u velikoj meri promašuje temu, svodeći umeće mitotvorstva na postupke učvršćivanja granica između svetova pomoću kognitivnog razlučivanja.

Upravo suprotno tome, mit te granice pomera i treba da ih pomeri, i **upravo zato** ga treba uzeti sasvim za ozbiljno, jer čoveka stavlja u liminalnu poziciju između svetova. U prostoru mita shvaćenog na ozbiljan način, čovek više zapravo **ne zna** šta je fikcionalno, a šta stvarno. On je izmešten iz pozicije racionalne procene. Granice svakodnevnog iskustva su pomerene. Ideja da je tu reč o poremećaju je na mestu, ukoliko se taj pojam shvati kao remećenje utvrđenog reda. Međutim, shvatanje prema kojem je to odstupanje od normalnog ponašanja i na osnovu kog se pretpostavlja da su granice između racionalnog i iracionalnog (ili neracionalnog) jasno i nekonfliktno postavljene unutar iskustva kao prirodno svojstvo uma, te da je stvar samo u tome da se one imenuju, daleko je od istine. Granice između njih su **kulturno i povesno** kodirane pravilima postupanja koja definišu različiti kulturni konteksti.

Ideja da samo teški kognitivni poremećaji izazivaju destabilizovanje granice fikcionalnog i realnog sveta izgleda malo verovatna. To znači, npr., da rituali prelaza ne predstavljaju izvedbena pravila već uređenih i raspoređenih moći u čoveku, već izražavaju **kritični momenat njihovog oblikovanja**.

Ako se vratimo na raspravu između Obeysekera i Sahlinsa, onda postaje vidljivo da Obeysekere na zdrav razum gleda kao kao na stabilno i nepromenljivo svojstvo ljudskog postupanja. Njegova argumentacija počiva na (tačnom) zapažanju da je zdrav razum svojstven svim ljudima, ali njome se zanemaruje da se zdravorazumski odnos prema svetu različito određuje u različitim kulturama i da to ima veze sa načinom kako i gde se postavljaju granice između fikcionalnog i realnog sveta. U evropskom svetu Lono se ne uzima za ozbiljno, ali u havajskom iz tog vremena da. Zato se pojava Cooka na Havajima mogla interpretirati kao čudo.

Za razliku od Obeysekerove interpretacije, neočekivano pojavljivanje Cookovih brodova u kritičnom momentu obnavljanja sezonskog ciklusa i društvenog poretka Sahlins sagledava kao ključni faktor u započetom ritualu neizbežnog mešanja i obnavljanja granica između svetova. Sledstveno tome, Cook je doživljen kao bog ne zbog nekih njemu inherentnih svojstava, već zbog pravila kojim se instancira prisustvo božanskog u fazi ritualnog izvođenja u kojem se mešaju fiktivno i stvarno. Veoma je verovatno da je Cook naknadno ubijen zbog kritičnog zadržavanja liminalnog stanja iz kog je potrebno izaći u novi ciklus uređenog sveta, dakle, istovremeno iz straha i iz obaveze. Ubistvo Cooka je bilo ispunjenje i dovršenje ritualne obaveze. Kako je suština mita nomološka, Cookovo poistovećivanje sa Loomom ne treba posmatrati u kategorijama puke sličnosti ili izomorfizma, već kroz sistem obavezujućih načela postupanja i prevođenja, kao i kroz sistem omena i posebnih znakova božjeg prisustva. Ubistvo Cooka kao boga koji se vraća u neprimereno vreme nije prosto vezano za njega kao ličnost, već proizlazi iz potrebe da se ritual završi i da on, kao i grupe obrednih predmeta i rekvizita, koje nose posebnu moć, bude trajno uklonjen ili uništen kako se

pomešanost svetova ne bi nastavila i time izazvala raspad tek ustrojenog univerzuma.

U osnovi, stanovnici Havaja su bili u pravu u svom strahu zbog Cookovog ponovnog dolaska. Njegovo pojavljivanje je predstavljalo nagoveštaj i znak temeljnog i trajnog narušavanja vekovnog havajskog poretka i načina života. Cook je **zaista** bio deo jedne krajnje ozbiljne liminalne situacije, ma kako to nama izgledalo iz naše perspektive.

Sa druge strane, problem sa mimetičkim modelima Britanaca nije u osnovi ništa manje složen. Njihova pozicija je samo naizgled jasnija. Za njih je učestvovanje u ritualu bilo u početku oblik pretvaranja, mimikrije ili igre, učestvovanje u za njih fikcionalnom kulturnom sadržaju, kojem realno nije pridavan sakralni značaj. Međutim, sa jedne strane nepoznavanje havajske kulture⁶, a sa druge olako interpretiranje domorodačkog simboličkog sveta kao „izmišljenog“ i „naivnog“ je i bilo glavni razlog tragičnog završetka ekspedicije. Samozadovoljno uverenje da su belci sami po sebi bogovi dostojni poštovanja za starosedeoce Havaja funkcionise kao fantazam Evropljana, obojen uticajem hrišćanskog shvatanja o bogo-čoveku. U havajskom religijskom sistemu postoji sukob i nadmetanje između bogova i ljudi, koje se razrešava povremenim ritualnim ubijanjem boga. U krajnjoj liniji, ako je neko o ovom susretu imao iluzije, to su bili pre Britanci, nego stanovnici Havaja.

Susret između različitih kultura je susret između različitih mimetičkih modela. Zato je vrlo često problem sa kojim se susreće istraživač na terenu nemogućnost da jasno sagleda i objasni prirodu nekog događaja. Da li je, npr., neki šamanski ritual izraz pretvaranja, uživljanja, oblik ludičke varke, izraz kolektivne iluzije ili vid autentičnog transa/reinstanciranja nekog božanskog ili demonskog principa? Faktički, on može biti bilo šta od toga, u zavisnosti od slučaja do slučaja, od situacije do situacije ili od šamana do šamana. Takođe, već u samom toku izvođenja jednog rituala, može se preći iz jednog od ovih oblika u drugi. Nasuprot tome, u antropologiji je uglavnom traženo jedno univerzalno objašnjenje za sve ove fenomene, nivelisanjem i nipodaštavanjem razlika, koje u osnovi predstavljaju čitav spektar krajnje sofisticiranih obrazaca mimetičkog ponašanja ljudi.

U osnovi, antropologija se i sama odvija i gradi kao liminalna situacija, u liminalnom prostoru između kultura gde granice između fikcionalnog i realnog nisu unapred zacrtane, a ne na Olimpu, odakle puca jasan vidik na svet «smrtnika» («divljaka»). Takav «vidik» jasno reflektuje pre svega određenu politiku superiornosti i vladanja. Dodir između kultura je „krizni“ momenat njihovog uzajamnog uticaja i oblikovanja.

⁶ Pozivajući se na britanske brodske dnevnike sa tog putovanja, Sahlins navodi kako su, npr. Britanci sa podrazumevanjem protumačili istaknute bele zastave na obali Havaja kao znak primirja i predaje, dok su one označavale da je u toku tabuisani ritual (Sahlins, 1995:39).

Pregled povesnih tokova vezanih za konstituisanje antropologije ukazuje na procese centriranja i učvršćivanja moći i vere u ratio kao univerzalni princip organizovanja i saznanja sveta koji završava u nama savremenom preispitivanju njegovog neprikosnovenog autoriteta i u reafirmisanju udela imaginacije i politike u tim procesima.

Time se menja povesna perspektiva viđenja konstituisanja discipline, vrši njena dekonstrukcija i otvaraju nove perspektive antropološkog mišljenja i nove dimenzije antropološkog iskustva. Sam taj postupak, međutim, dolazi tek na kraju puta na kojem je tokom XX veka problematizovan i polemiziran na različite načine odnos između uobrazilje i razuma.

Proces konstituisanja antropologije, glavni problemi, teme i polemike na kojima se ona gradila pokazuju da je logika njenog razvoja, a utemeljenja pogotovo, bitno određena opozicionim razgraničavanjem poetičkog, naučnog i političkog pristupa, sa nastojanjem da se naučni pristup distinktivno razdvoji od poetičkog kao subjektivnog, kao i od političkog, kao nenaučnog konteksta.

Formiranje prvih katedri ili nastavnih programa za kulturnu antropologiju (1883. u Oxfordu, 1904. na Cambridgeu, 1927. katedra na Londonskom ekonomskom fakultetu) bilo je uslovljeno ovim umirujućim bezkonfliktnim prirodno-naučnim modelom. Uostalom, zar bi drugačije uopšte bilo moguće formirati i dati legitimitet katedri za proučavanje kolonija na ekonomskom fakultetu u srcu Commonwealtha? Zar nije otvaranje tih katedri trebalo da posluži u velikoj meri kako opravdanju kolonijalne politike, tako i olakšanom pristupu kolonijalizovanim narodima? Zar nije taj umirujući i sreden intelektualni događaj «disciplinovanja» antropologije istovremen sa najavom i izbijanjem razornog svetskog rata iniciranog upravo nadmetanjem za kolonije? Nije li to deo istog sklopa mišljenja, sredenog merom utilitarnih ciljeva, koji osvetljava samo funkcionalno uklopive aspekte povesnog zbivanja, prilagođavanje stvarnosti jednoj vizuri, slici sveta? Formiranje intelektualnog polja koje je trebalo da postane **rezervat uma** u prividno izolovanom području sa one strane modernog sveta? Fiksiranje antropologije u polju racionalnog znanja i empirijsko-naučnih modela istraživanja pojavljuje se kao sastavni deo devetnaestovekovne i dvadesetovekovne globalne evropocentrične politike. Ono od početka najavljuje neovlašćenost nauke, zatvorenost episteme za razumevanje oblasti, predmeta koji akademska antropologija ustanovljuje.

Tako je u povesnom pogledu proces konstituisanja antropologije od početka imao karakter ekscesa – prevlast ratia je istorijski eksces zapadnog mišljenja, utoliko što se pojavljuje kao konstruktivistička moć koja radikalno polarizuje, isključuje, odnosno delegitimiše iracionalne moći uma, time što ih projektuje «sa one strane», u druge narode i kulture, prisvajajući ih kao nepoželjni ili pak egzotični ostatak i prežitek racionalnog mišljenja, suprotstavljajući ih kao nekontrolisanu nesvesnu

moć ili odnoseći se prema njima kao prema fikcionalnom, iluzornom, nestvarnom ili subjektivnom iskustvu.

Literatura

- Barnard, Alan (2000): *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press
- Bauzinger, Herman (2002): *Etnologija*, Beograd, XX vek
- Berk, Piter (2002): *Istorija i društvena teorija*, Beograd, Equilibrium
- Bulhof, N. Ilse (1976): „Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History“, u: *History and Theory*, Vol. 15, No. 1.
- Castoriadis, Cornelius (2001): „The Retreat from the Autonomy: Post-Modernism as Generalised Conformism“ u: *Democracy & Nature*, Vol. 7, No. 3.
- Clifford, James and Markus, E. Georges (eds.): *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press
- Diltaj, Vilhelm (1980): *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd, BIGZ
- Dilthey, Wilhelm (1985): „Poetry and Experience“ u: Makreel, Rudolf and Fruhjo, Rodi (eds.): *Selected Works*, vol. 5, Princeton University Press
- Fabietti, Ugo; Maligeti, Roberto; Matera, Vinčenco (2002): *Uvod u antropologiju – od lokalnog do globalnog*, Beograd, Clio
- Fuko, Mišel (1971): *Riječi i stvari*, Beograd, Nolit
- Hajdeger, Martin (1985): *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed
- Hajdeger, Martin (1979): *Kant i problem metafizike*, Beograd, Mladost
- Haraway Donna (1989): *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge
- Hobsbaum, Erik (ur.) (2002): *Izmišljanje tradicije*, Beograd, Biblioteka XX vek
- Levi-Stros, Klod (1999): *Tužni tropi*, Beograd, Zepter Book World
- Liotar, Žan Fransoa (1988): *Postmoderno stanje*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo
- Mimica, Aljoša (ur.) (1999): *Tekst i kontekst (Ogledi o istoriji sociologije)*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Naranch, E. Laurie (2002): „The Imaginary and Political Quest for Freedom“ u: *Journal for Feminist Cultural Studies* 13. 3.
- Owensby, Jacob (1988): „Dilthey and the Historicity of Poetic Expression“ u: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*
- Poarije, Žan (1991): *Istorija etnologije*, Beograd, Plato, XX vek
- Sahlins, Marshall (1995): *How „Natives“ Think – About Captain Cook, for Example*, Chicago, London, University of Chicago Press

Šefer, Žan Mari (2001): Zašto fikcija?, Novi Sad, Svetovi

Todorov, Cvetan (1994): Mi i drugi, Beograd, Biblioteka XX vek

Todorov, Cvetan (2003): Nesavršeni vrt, Beograd, Geopoetika