

Срђан Радовић

Етнографски институт САНУ, Београд
srdjan@europa.com

Релативизам и антропологија*

Рад се усредсређује на утицај који је релативизам, произашао из филозофије (пре свега из филозофије науке) и антропологије, извршио на антрополошку науку, како директно кроз поставке културног релативизма, тако и посредно путем релативистичког утицаја на општу концепцију науке. Различити извори релативизма утичу на више праваца проучавања култура, при чему је релативистичка концепција најдоследније примењена у парадигмама које прихватају епистемички културни релативизам, док је најзаступљенија нормативна варијанта, и то на два начина, у својој изворној форми како је одређена филозофски и антрополошки, и у модификованом облику који подразумева постојање глобалних културних инваријанти и који суштински излази из релативистичких оквира.

Кључне речи: релативизам, културни релативизам, антропологија, филозофија, филозофија науке, наука, интерпретација културе, експликација културе

Поставке релативизма

Фокус овога рада усмерен је на лоцирање места које у антропологији заузимају релативистичке поставке – како оне произашле из филозофских парадигми (пре свега, у оквиру филозофије науке), тако и на релативизам, најчешће називан културни, настао у оквиру антропологије, на основу етнографске грађе. Ова два извора релативизма, који су значајни за нашу дисциплину, иницијално су формулисани независно један од другог; међутим,

* Текст је резултат рада на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (147020) који у целини финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

касније се међусобно преплићу до те мере да у филозофији науке антрополошка грађа постаје, можда, и централни извор евиденције којом се поткрепљују различити релативистички ставови, што условљава повратну реакцију у антропологији, која у доброј мери (најчешће ипак парцијално) уважава филозофске принципе релативизма, а често и значајно доприноси релативистичкој филозофској дебати.¹

Релативистички погледи се у филозофији јављају већ у античко доба, тако да Платон цитира Протагору у дијалошки конципираном делу *Theaetetus* (*Theaetetus*): „Како ствари изгледају мени, тако за мене и постоје; и како ствари изгледају теби, тако за тебе и постоје.“² Релативизам у филозофији није јединствена доктрина већ скуп мишљења, па и не постоји свеобухватно одређење појма, али је свима заједничка теза да је неки средишњи аспект искуства, мишљења, процењивања, па чак и стварности, на неки начин релативан у односу на нешто друго.³ С обзиром на доктринарну диверсификованост релативизма у филозофији и наукама, постоје различите дефиниције овог појма. Једно од одређења даје Бегнол (Bagnall), који релативизам одређује као став да је људско знање рефлексија индивидуалне конституције или социокултурних контекста особа које се са тим контекстом поистовећују, чиме и смисао и истина варирају између појединаца и културних и других група. По њему, релативизам је заснован на претпоставци да се ништа не може опажати онакво какво јесте (ако уопште јесте), већ да се све опажа у зависности од индивидуалних или друштвено, класно, дисциплинарно и на сличне начине детерминисаних, интереса, очекивања, предрасуда итд.⁴ Ако бисмо малопре поменуте, тзв. независне варијабле (очекивања, веровања и сл.), објединили филозофским појмом „референтни систем“, релативизам би се могао дефинисати као став да је „било какво резоновање, опсервирање или друга релевантна активност, могућа само с обзиром на одређени референтни систем (појмовни оквир, категоријални апарат или парадигму). Могућ је читав низ таквих референтних система, те постоји значајан јаз у разумевању, преводљивости и самерљивости садржаја насталих у оквирима различитих парадигми.“⁵

Овакво поимање појавности људског света води ка томе да се одбацује међусобно вредновање или привилеговање одређених гледишта, феномена, оцена које су произашле из различитих референтних система. Не

¹ Допринос антрополога расправама о релативизму веома је видљив у познатим зборницима: *Rationality*, Bryan R. Wilson (ed.), Blackwell, Oxford 1970; *Rationality and Relativism*, Hollis & Lukes (eds.), Blackwell, Oxford 1982.

² Plato, *Theaetetus*, on line edition, Internet Classics Archive, URL: classics.mit.edu/plato/theatu.

³ Chris Swoyer, *Relativism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), on line edition, Chapter 1.1. URL: plato.stanford.edu/entries/relativism.

⁴ Душан Стојнов, *Од психологије личности ка психологији особа*, Институт за педагошка истраживања, Београд 2005, 107.

⁵ Светозар Синђелић, *Релативност научне рационалности*, Институт за филозофију Филозофског факултета, Београд 2005, 228.

само да се оваква евалуација одбацује, већ се она најчешће сматра и немогућом, тј. тврди се да су феномени, знања и вредности, произашли из различитих референтних система (културних, историјских и других), ма колико се на појавном нивоу чинили сличнима, најчешће ипак несамерљиви.⁶ Релативистичке поставке, тако, имплицирају: релативност људског знања и вредности (понекад и стварности) у односу на референтни систем, постојање великог броја различитих референтних система, одбацивање вредносног оцењивања тако насталих знања и вредности, те њихову суштинску несамерљивост. Такође, у односу на врсту аргументације и евиденције на коју се позивају, могу се разграничити различите врсте релативизма – међу најугицајнијима су семантички, епистемички и морални релативизам.

Семантички релативизам произлази из тзв. лингвистичког обрта у друштвеним наукама и филозофији 20. века. Њену основу представља позната Сапир-Ворфова (Sapir, Whorf) хипотеза о језичкој релативности, која тврди да језик није само средство за изражавање мисли и именовање предмета, већ пре свега агенс путем чијих се образаца одређују опажање, начин мишљења и структурирање стварности. Према овој теорији, оквири у које људи смештају своје доживљаје света, формирани преваходно њиховим језиком – обрасци анализе искуства који се налазе у језику, објективизују се и пројектују у спољашњост, и тако доживљавају као стварност. Консеквенција ове теорије је да структура конкретног језика условљава и тип културе и утиче на процес сазнавања, као и да језик не представља средство именовања постојећих ентитета у стварности, већ средство њиховог конституисања.⁷ Ове поставке, осим у лингвистици, прихваћене су делимично и у другим друштвеним наукама и филозофији. Природа односа између језика и мишљења највише је елаборирана у оквирима тзв. социјалноконструкционистичке парадигме, која језик види као извориште конституисања особа, идентитета и уопште искуства – штавише, језик и мишљење, по постструктуралистима, и не треба посматрати као два одвојена феномена, већ их треба посматрати као неодвојиве, где језик ипак представља основу мишљења, с обзиром на то да он даје системе категорија помоћу којих делимо своје искуство и дајемо му значење, чиме су – у крајњој инстанци – сама наша јаства и идентитети производ језика.⁸ Семантички релативизам извршио је знатан утицај и на филозофске поставке и на антропологију.

Епистемички релативизам имплицира да је знање релативно и концептуализован је у оквирима опште филозофије и филозофије науке, слично као што је семантички релативизам настао у лингвистици. По традиционалном схватању, знање представља оправдано истинито веровање. Међутим, овакво је поимање временом прошло кроз многа темељита преиспитивања, с обзиром на то да ни теорије истине ни доктрине оправданости још нису дефинисале оперативне критеријуме на чијим би се

⁶ Исто, 228.

⁷ Исто, 111-112.

⁸ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Zepther Book World, Beograd 2001, 79.

основама могла утврдити истинитост или оправданост неких веровања.⁹ И заступници рационалистичких парадигми одустали су од циља утврђивања истине, која се појавила као недостижна и рационалистички постављеном научном методолошком апарату, па су временом снижени захтеви који се постављају пред уверења и тврдње за која се мисли да представљају знање. Али, и поред тога, искуствено је очито да у неким околностима извесно уверење може представљати оправдану тврдњу, а у неким другим – не. У односу на шта су различите тврдње релативне? Релативистичка филозофија овде претпоставља постојање већ помињаног референтног оквира (или епистемички оквир или само оквир – *framework*), каквих може бити више. Детаљније одређење референтног оквира даје С. Синђелић кроз неколико ставова: без референтног оквира нема знања, резоновања нити перцепције, те он уређује наше искуство; он претходи искуству, а његово је деловање углавном несвесно и ван критичке свести субјекта сазнања; референтни оквир има сложenu структуру, са различитим и релативно одвојеним нивоима, од физиологије до интереса појединца итд.; због несамерљивости различитих појмовних оквира нема преферираног оквира.¹⁰ Људско знање је релативно у односу на различите а истовремено сложене референтне оквири, и то не само свакодневно резоновање и перцепција, већ и научно знање.

Морални релативизам се – као филозофска и научна доктрина – углавном развио на основу антрополошке емпирије. С обзиром на изразиту различитост схватања о томе шта је добро и морално, у односу на различите културе и историјске епохе, морални релативисти тврде да се не може установити постојање универзалних моралних стандарда који би били надређени локалним, културно условљеним критеријумима моралности.¹¹ Оваква теза је на првом месту поткрепљена обимном етнографском грађом. Тврдњом да је процењивање неке праксе, понашања или особе – у смислу доброг/злог, моралног/неморалног итд., релативно у односу на конкретну културу у којој се таква оцена врши, и морални релативизам подупире уверење о несамерљивости између различитих оквира.¹² Међутим, управо ће у погледу ове врсте релативизма доћи и до најупорнијих покушаја конструисања и лоцирања универзалних и апсолутних моралних оквира.

Све три релативистичке концепције извршиће утицај на само поимање науке: епистемички – најнепосредније, расправљајући о природи научног знања, семантички – објашњавајући природу научне оперевације, а морални – као потврда (или оповргавање) релативистичког концепта науке.

⁹ Д. Стојнов, *Од психологије личности ка психологији особа*, 113-114.

¹⁰ С. Синђелић, *н. д.*, 228-229.

¹¹ С. Swoyer, *н. д.*, Chapter 2.5.

¹² Isto, 121.

Релативистичка концепција науке

Традиционално схватање види науку као рационалну делатност, са циљем откривања истине помоћу поузданих научних метода, у целисти независних у односу на друштвене, психичке и друге спољне факторе. Али, јака теза о научној рационалности, која се заснива на описаним уверењима (циљ науке је истина; научна методологија генерише истините теорије; кумулативност научног знања) и коју карактерише емпиријски верификационизам, углавном је напуштена, па се и у оквирима рационалистичких парадигми чешће заступа тзв. умерена концепција научне рационалности. По њој, циљ научних теорија није више истинитост, већ долажење до све истинитијих и истинитијих теорија, или до теорија које имају све већу предиктивну моћ. Оваква концепција оцењује факторе који условљавају научну промену као стриктно унутрашње, карактеристичне само за научну делатност, али ипак оставља одређену могућност утицаја и спољних, пре свега, друштвених фактора на садржај научних теорија.¹³ Иако признају утицај друштвених фактора на садржај и настанак научних теорија, умерени рационалисти их минимизују, приказујући их као привремене или случајне чиниоце који не утичу знатније на унутрашње језгро научне методологије. По њима, место науке у систему свеукупних људских знања и веровања јесте посебно и потпуно аутономно, и она је самодовољна и неекспликабилна ваннаучним средствима.

Рационалистичке тезе о потпуној унутрашњој рационалности и самодовољности науке нашле су се под ударом критике која оспорава валидност индуктивизма, а посебно опсервационизма. Наиме, оповргнута је могућност постојања чистих опсервационих исказа, којима се долази до јасне теоријски неконтаминираних емпиријске основе на којој настају научне теорије. Напротив, опсервација није ни могућа без постојања одређене тачке гледања, која представља већ помињани референтни систем (систем референције) или парадигму. Тако, негирање рационалног карактера научне опсервације објашњава научну промену променом опсервације, која је – опет – условљена променом референтног система. Из овог произлази да до научних промена и научних револуција долази услед појаве и употребе новог референтног система, који је, у случају радикалне научне револуције, потпуно различит од претходног оквира и уводи нову организацију стварности: на делу је прекид теоријског континуитета таквог обима да се појмови који се могу дефинисати у једној теорији не могу дефинисати у другој, чиме и

¹³ Поперова (Popper) теза о истиноликости каже да се теорије састоје од садржаја истинитости и садржаја лажности, где је овај други – последица ирационалности у контексту открића, те он наводи да на ове теорије знатно делују спољни фактори. И Лакатош (Lakatos) у својој методологији говори о постојању спољних фактора у оквирима рационалне реконструкције историје науке, наводећи да се социо-психичким факторима, кондензованим у тзв. спољну историју науке, могу објаснити грешке и девијације у односу на рационално, истовремено вреднујући успех одређених методологија што утицајнијом улогом унутрашњих фактора у њима. Isto, 223-225.

упоређивање теорија престаје да буде могуће. Ово наводи релативисте на указивање на несамерљивост теорија, а ова се немогућност поређења сликовито исказује Куновом (Kuhn) тврдњом да „заступници конкурентских парадигми раде свој посао у различитим световима“ – релативизам негира постојање универзалних стандарда или константи и када је у питању наука.¹⁴ Референтни систем неизбежан је, тако, када се разматрају детерминанте научног сазнавања и промене. Карактер његовог дејства углавном није манифестан и његови механизми делују несвесно, што важи и за референтне оквири у ужем смислу, научне парадигме, који представљају плиће структуре шире схваћеног система референције. Оваквим концепцијама релативисти покушавају оповргнути тврдњу да наука располаже универзалним критеријумима рационалности, те да се она суштински може разграничити од осталих веровања у култури, и при том је окарактерисати као рационалну и истиниту делатност, истовремено одричући та својства ваннаучном мишљењу и делању.

Овакво релативистичко одређивање науке отворило је врата за њену екстерналистичку интерпретацију. Такозвани јаки програм Единбуршке школе концептуализован је следствено овом ставу, а Блур и Барнс (Bloor, Barnes) пледирају за конституисање социологије сазнања која науку и научно знање треба да објашњава каузално, попут осталих веровања у друштву. Они сматрају да истина и рационалност нису своја властита објашњења и не повлаче границу истраживања до тих појмова, већ и њих обухватају својим програмом. Супротно би, по њима, представљало телеолошки модел знања. Рационалност и истина се посматрају као превасходно друштвено условљен феномен, као и комплетан садржај науке. Изостављање принципа рационалности и истине из опсега истраживања, у крајњој инстанци води ка заобилажењу анализе властитог или усвојеног система мишљења и представља га као природни, чиме телеолошки модел постаје средство идеологизације, што се, по Единбуршкој школи, може предупредити једино каузалним објашњењем зашто неко или нека група има одређено уверење. По њима, стварну претњу научном разумевању знања представља упорно опонирање релативизму, чиме се одређеним облицима знања даје повлашћени положај.¹⁵ Филозофи-релативисти уздрмали су традиционално схватање науке, али само до одређене мере: ни у филозофији ни у друштвеним наукама никад нису превладале релативистичке поставке науке, а и када су прихватане, најчешће је то било само делимично – тек су поједине парадигме доследно пратиле овакве поставке и у антропологији.

¹⁴ Исти, 227-228.

¹⁵ Светозар Синђелић, *Основне концепције научне рационалности*, Рационалност и савремени свет, Филозофско друштво Србије, Београд 1988, 145-146; Barry Barnes i Davis Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 35.

Релативизам у антропологији

Релативистичке поставке јавиле су се у социокултурној антропологији доста рано, независно од филозофских концепција релативизма. У својим зачецима, пак, антропологија је била на чврстом „рационалистичком курсу“, што је посебно видљиво ако се прате постулати еволуционизма, а први обриси релативистичких схватања јављају се у америчкој културној антропологији, када се постепено почиње обликовати и концепт културног релативизма који се јавља на основама етнографских података, са јасним нагласком на културну условљеност људских феномена, иначе приписиваних општељудском биолошком или психичком наслеђу, и на енкултурацију као модус поимања и живљења људске стварности. „Културни релативисти виде сва уверења као детерминисана друштвом или културом, чиме она губе легитимитет ван датог друштва или културе, те се целокупно људско знање посматра као социјално конструисано и идеолошко што укључује и концепте истине и објективности који се такође посматрају као историјски саздани концепти.“¹⁶ Ово се свакако односи и на моралне норме различитих култура, те се – услед недостатка чврсто евидентираних, универзалне хијерархије моралне ваљаности – културни релативизам руководи начелом толеранције, схватањем да је морални систем сваке појединачне културе исправан за ту културу.

Културни релативизам се различито поимао у делима различитих антрополога, те Спиро (Spiro) разграничава три подврсте: дескриптивни, нормативни и епистемолошки културни релативизам. Дескриптивна варијанта, која се базира на теорији културног детерминизма, варијабилност у друштвеним и психолошким карактеристикама између различитих група оцењује као зависне у односу на културну варијабилност. Реч је о врсти рудиментарног релативизма, који је карактеристичан за скоро све антрополошке правце и који не прати даље филозофске релативистичке концепте. Нормативни релативизам представља зрелију варијанту, која апроксимативно одговара тезама изнетим у претходном пасусу. Ова варијанта негира постојање евидентираних транскултурних стандарда (што се имплицитно подразумева у дескриптивној варијанти), на основу којих би се културе и њихови елементи могли оцењивати на скали вредности, те било какве вредносне судове о културним феноменима можемо доносити само у односу на стандарде конкретне културе која их и производи. На крају, епистемолошки релативизам је „најјача“ варијанта релативизма у антропологији и он се залаже за „партикуларистички културни детерминизам“, са тезом да се културе међусобно радикално разликују, те да свака култура производи низове „културно посебних људских карактеристика“. ¹⁷ Културна различитост је скоро неограничена, и свака је култура јединствена за себе и у бити несамерљива са другим културама. Из

¹⁶ Д. Стојнов, *н. д.*, 116

¹⁷ Melford E. Spiro, *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*, *Cultural Anthropology*, Vol. 1, No. 3, AAA, WA 1986, 261.

тога произлази да се концепт психичког јединства човечанства не може доказати, већ се тврди да су људска природа и ум, две компоненте концепта психичког јединства, културно зависне, *ergo*, и културно варијабилне. Консеквентно, епистемолошки релативизам одбацује општељудске генерализације у вези с културом и природом човека, као и могућност конституисања општих универзалних теорија културе и људске природе, чиме скоро у целости прихвата епистемички релативизам онако како је концепиран у оквиру филозофије.¹⁸ Ову варијанту релативизма прихватили су неки представници тзв. симболичке антропологије, који пледирају на конституисање антропологије као херменеутике, односно, на формирање антропологије као интерпретативне, а не експланаторне дисциплине.

Један од зачетника америчке антропологије 20. века истовремено је и аутор који је „нормативизовао“ дотадашњи дескриптивни релативизам. Франц Боас (Franz Boas) пласира – сада већ уобичајену – тезу да постоје и другачији критеријуми за оцењивање напретка од оних које поставља наше друштво и да је наш поглед на друге помућен емоционалним, субјективним предубеђењима. Како Елвин Хач (Elvin Hach) сматра, у боасовској антропологији се свака култура види као једна субјективно опажена целина, а циљ науке о култури је да усредсређује пажњу на покушај да се разумеју појединачне појаве, а не да се установљавају општи закони. Превазилажење властитог референтног оквира, или бар његових делова, услов је разумевања других култура. Истраживач се мора потпуно одвојити од мњења заснованих на посебној друштвеној средини у којој је рођен: „Он свој ум, колико је год то могуће, мора прилагодити уму народа који проучава. Што се успешније ослободи предрасуда заснованих на идејама које чине цивилизацију у којој живи, то ће успешније тумачити веровања и поступке човека.“¹⁹

Боасова ученица – Рут Бенедикт (Ruth Benedict) – прати га концепцијски, пласирајући ставове да се свака култура одликује посебним обрасцем симболичког устројства, тако да антропологија не може бити упоредна наука, нити да је вероватна могућност развитка неке опште теорије, која би важила за све народе. Један од исхода њене теорије јесте да, услед оригиналности сваке појединачне културе, различите културе стварају и различите типове личности (што је детаљно обрадила преко тзв. аполонијских и дионизијских образаца). Код Бенедиктове је култура независна варијабла, која одређује готово све зависне варијабле – рационалност, разум, нормалност; на пример, концепти нормалног и ненормалног су, по њој, културно одређене категорије, што поткрепљује примерима у којима феномени које ми сматрамо абнормалнима представљају камене темељце друштвених структура других култура. Исто тако, изнимна разноврсност обичаја навела ју је на закључак да се морал разликује у сваком друштву и да не представља никакав етички људски апсолут, већ је погодан термин за

¹⁸ Isto, 262.

¹⁹ Elvin Hač, *Antropološke teorije*, BIGZ, Beograd 1979, 74.

друштвено пожељне праксе и навике.²⁰ Ово звучи као релативистички став *par excellence*. Још један боасовац, Мелвил Херсковиц (Melville Herskovits), доследни је заступник америчког културног релативизма, а његова је концепција кондензована у моту да су „евалуације/вредновања релативна спрам културне позадине из којих проистичу“. Међутим, за разлику од Боаса и Бенедиктове, он је био горљиви проponent номотетског карактера антропологије. Управо зато што је све културе видео као подједнако вредне, он је – насупрот релативистичким поставкама – сматрао да је могуће конципирати емпиријске културне генерализације и опште теорије културе.²¹ Овај делимични отклон од релативизма биће парадигматичан за читав низ антрополога следећих генерација.

У британску социјалну антропологију, међу првима, релативизам уводи Е. Е. Еванс-Причард (E. E. Evans-Pritchard). По њему је за комплетно разумевање културе неопходно проучити је изнутра, са субјективног становишта њених твораца; тек се тада могу открити права значења и смисао система, његове категорије правилно тумачити и превести на категорије друге културе. Самим тим, разлике у културама не могу се објашњавати разликама у резонувању, прелогичким начином мишљења и слично, већ постојањем различитих перцептивних и когнитивних категорија које чине мисаони оквир за тумачење света.²² Тако се Еванс-Причард удаљава и од тадашњих концепата антропологије као синхронијског номотетског проучавања култура, те је пре посматра као врсту историографије и, према томе, у крајњој инстанци као филозофију или уметност. Релативистичке концепције присутне су у његовом проучавању Азанда, где опонира тези о прелогичком мишљењу тзв. примитивних људи. Он резонува у тзв. примитивним културама не види као „прелогичко“, већ као сасвим логично према њима познатим категоријама: њихова веровања нису само испразна сујеверја, већ и интегрални принцип система мишљења и морала, који се одражава на друштвену структуру и делатности, као и на живот појединца. Систем Азанда је, по Еванс-Причарду, сасвим логичан и кохерентан – они су сасвим рационални у оквирима датог система, тј. спрам њихових критеријума рационалности. Посматрање датог система као бесмисленог значи да се употребљавају „наши критеријуми рационалности за нешто што излази из оквира те рационалности“.²³ Он стандард рационалности код Азанда види као локални; следећи корак је закључивање да су сви стандарди рационалности локални, а до тог закључка доћи ће истраживачи након њега.

Такозвана симболичка антропологија заступа концепт епистемолошког релативизма, у смислу у коме је он представљен на почетку овог поглав-

²⁰ Rut Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta, Beograd 1976, 251-255.

²¹ M. E. Spiro, *n. d.*, 264.

²² E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, London 1962, 63-64.

²³ С. Синђелић, *Релативност научне рационалности*, 235, E. E. Evans-Pritchard, *Socijalna antropologija*, Prosveta, Beograd 1983, 29, 30.

ља, а њен најистакнутији представник у савременој социокултурној антропологији је Клифорд Герц (Clifford Geertz). Свака наука је, по овој школи, у целости ограничена референцијама система у којем ради и који треба да објасни, а сви су такви културни системи суштински несамерљиви; већ и тиме, сама замисао о објашњавању културе бива погрешна. Објашњавања су, у суштини, заснована на општим теоријама, узрочним законима и сл, што подразумева класификацију и типологије феномена. Међутим, радикални плурализам култура онемогућава установљавање класа или типова без нарушавања „партикуларности и комплексности текстуре“ сваке културе. Из тога следи да циљ антропологије не треба да буде објашњавање културе, већ интерпретација посебних култура: како се култура посматра као симболички систем, интерпретација подразумева тумачење симболичких значења дате културе, при чему се то не постиже применом општих принципа и теорија (културе, понашања и сл.) на циљ испитивања, већ истраживачевом емпатијом, увидом, разумевањем, имагинацијом итд. Концепција антропологије као херменеутике, филозофски и методолошки, заснована је на начелима симболичке антропологије (симболичко конституисање друштвене стварности, радикална различитост симболичких светова итд.), која је пак одређена концептима семантичког релативизма.²⁴

Концепција антропологије и релативизам

Епистемолошки културни релативизам је нешто мање присутан у дисциплини, у односу на нормативну варијанту. Међутим, и она је временом доживела трансформацију, неку врсту рационалистичке контаминације. Први нормативни релативисти, Боас, Бенедиктова и други, држали су се концепата несамерљивости култура и непостојања универзалних критеријума оцењивања феномена, али се после њих све чешће почиње заступати релативизам који више подсећа на дескриптивну варијанту: кренула је систематска потрага за људским универзалијама рационалности и морала. Уместо некадашњег Херсковицовог постулата – „вредновања су релативна у односу на културни оквир из којег проистичу“, све се чешће тврди да су „нека вредновања релативна у односу на културе из које проистичу“.²⁵ Оваким се ставом нарушава релативистичка концепција, јер се у старту издваја део појава из опште релативистичке схеме, тако да се овакав став не би стриктно могао одредити као релативистички. Оваква трансформација парадигме могла би се посматрати на два начина: уколико се феномени извучени из релативистичке схеме истовремено извлаче из опсега културног детерминизма, онда се привидно не нарушава концепција културног релативизма; ако

²⁴ М. Е. Spiro, *н. д.*, 263-265; Clifford Geertz, *Anti Anti-Relativism*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2, AAA, WA 1984, 265-268; Kliford Gerc, *Tumačenje kultura (I)*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 10-37.

²⁵ Alison Dundes Renteln, *Relativism and the Search for Human Rights*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 90, No. 1, AAA, WA 1988, 59.

се, пак, подразумева постојање културних инваријанти, тј. независних варијабли које су карактеристичне за све културе на свету, то имплицира универзалност критеријума за које се прилично поуздано може претпоставити да представљају преферирање једног конкретног референтног система. У другом случају није могуће одржати ни привид релативности, упркос позивању на традиције антрополошког релативизма.

Ово модификовање поставки релативизма може се оквирно скицирати преко Хортонових претпоставки: док је у ранијим радовима негирао постојање универзалних логичких принципа, примењивих на све културе и друштва, касније претпоставља постојање нивоа мисли и дискурса „примарне теорије“ („of primary theory“), ограничене на свакодневно опажање и сличне категорије, и тај ниво, заједнички свим културама, омогућава интелектуални мост за транскултурну перцепцију. За разлику од примарне, тзв. секундарна теорија је, по Хортону, локално условљена. Тако се он залаже за постојање јаког језгра људске когнитивне рационалности, које је заједничко свим културама.²⁶ Још јачи рационализам заступа Гелнер (Gellner), који тврди да, иако концептуално обједињавање света кроз науку представља културно посебан, модеран феномен, његова свеопшта доступност и схватљивост имплицира да није реч само о нашем (научном, западном) погледу на свет, већ о „исправном погледу/визури“ или когнитивном стилу: „наш свет није један од светова, он јесте свет“ (our world is not a world, it's *the* world) – овакве тезе Герц оцењује као чит евроцентризам и врсту когнитивног колонијализма.²⁷ Универзални постулати тражени су и међу феноменима чија културна детерминисаност, иначе, није довођена у питање у антропологији. Претпоставља се постојање класе универзалних културних и друштвених карактеристика, које су резултат заједничке биолошке и бихевиоралне еволуције (нпр. претпостављена универзалност бипаренталне људске породице, забране инцеста између родитеља и детета и сл.). Такође, нуде се и концепти универзалности неких моралних кодекса и људских права.²⁸ Као доказ постојања одређеног скупа нерелативних људских универзалија, а против концепта несамерљивости култура и суштинске културне издиференцираности, често се наводи како – у супротном – не би било могуће да истраживач разуме групу која је толико различита од њега. Значи, пошто су културе и значења низа страних људских група разумљиви истраживачима, то води закључку да људске културе, иако прилично различите, нису различите у тако великој мери. По овој тези, да су културе заиста несамерљиве,

²⁶ Robin Horton, *Tradition and Modernity Revisited*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 227-232.

²⁷ Ernest Gellner, *Relativism and Universals*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 187-191, C. Geertz, *Anti Anti-Relativism*, 274.

²⁸ Richard A. Shweder, *Relativism: Is There a Defensible Version?*, Ethos, Vol. 18, No. 2, AAA, WA 1990, A. Dundes Renteln, *n. d.*

антрополог не само да не би могао разумети, већ не би могао ни описати конкретну културу, осим ако сам није њен члан.²⁹

Недостаци који се приписују доследном релативизму, често су и чисто практично-техничке природе. Наиме, релативистички принцип несамерљивости је критикован, јер таквом променом парадигме просто одузима посао антрополозима. Представници рационализма и нормативног (квази) релативизма тврде да доследна примена релативизма ставља истраживаче пред раскршће, јер се не може истовремено рећи да су културе несамерљиве и тврдити да антрополози могу разумети културе и значења у страним друштвима. Релативизам са собом носи и одређену цену – релевантно постаје искључиво интракултурално проучавање у властитом друштву, а интеркултурална компарација је искључена у потпуности.³⁰ Оваква цена је, по многим, превисока. На више места се јасно ставља до знања (или се може посредно прочитати) да је претпостављање постојања универзалних стандарда (рационалности, морала и сличних ослонаца) неопходно, чак и кад није евидентно, јер – једноставно – другачије не би могли да опстају парадигма антропологије као номотетске науке, засноване на тзв. великим наративима, и њена критичка моћ у погледу евалуације разних моралних и етичких норми.³¹ Тако се доследна примена релативистичких принципа (или релативизам уопште) понекад налази пред препрекама чисто практичне мотивације. На другој страни, заступници релативизма не виде културни партикуларизам као „провинцијализацију“ знања, већ провинцијализацију препознају у универзализацији појединих критерија која представља апологизирање једне, наше провинције и њеног погледа на свет, а консеквентно и догматизацију знања. Потрага за универзалним вредностима види се као опасна, јер – између осталог – ограничава културну детерминацију: нешто што се некад посматрало као култура почело се тражити у природи или уму.³²

На који начин, онда, релативистичке поставке, проишле било из филозофских концепција било из антрополошког наслеђа културног

²⁹ М. Е. Spiro, *н. д.*, 268-269.

³⁰ Н. Dixon, *н. д.*, 86.

³¹ Тако Спиро указује на то да би потпуно прихватање релативизма ограничило антропологе на проучавање искључиво унутар властитих друштава, ламентирајући при том над, по њему, дерогираним статусом антропологије у корпусу друштвених дисциплина у САД, а због прихватања принципа културног партикуларизма, чиме се антрополошка проучавања ван земље виде као нерелевантна за домаћи контекст, па се тиме снижава друштвени статус науке. Spiro, *н. д.*, 279-281. Међутим, да се статус дисциплине друштвено може уздићи и уз интракултурне референтне оквире, сликовито показује Милош Миленковић, *Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији*, у Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, (ур.) Драгана Радојичић, Београд 2003. Dundes Reteln, *н. д.*, 64, као припадница феминистичке парадигме, практично позива на лоцирање транскултурних стандарда људских права и моралних норми, јер би – у супротном – било какав критички ауторитет антропологије по тим питањима био потпуно депласиран.

³² С. Geertz, *н. д.*, 265-269.

релативизма, утичу на концепт антропологије? До крајњих консеквенци прихваћен епистемички релативизам чита се у антропологији као херменеутици и интерпретацији култура. Нормативни релативизам, пак, присутан је у парадигмама које за циљ истраживања и даље имају експликацију култура, али у две варијанте – у свом изворном облику, како је одређен и филозофски и културно-антрополошки, те у модификованој форми, када се подразумевају (или чак наглашавају) одређене глобалне културне инваријанте и када се тешко може повући граница са дескриптивним релативизмом.³³ Овакав релативизам са „али“ резултат је неколико фактора – међу осталима и новог замаха рационалистичких доктрина у дисциплини – овај отклон од релативизма сликовито се описује тврдњом да је „у академском свету реч 'релативизам' свуда одбојна“.³⁴ И привлачност рационалистичке концепције науке као арбитрарног и врхунског знања била је очито јача и од антрополошки аутентичних концепција релативизма. У томе је одређену улогу, вероватно, одиграло и одбијање херменеутичких поставки које су добијале маха, али које су истовремено и „ре-рационализовале“ нормативни културни релативизам. Замах интерпретативне антропологије условио је, с друге стране, грчевито хватање за концепт експликације култура и традиционални модел науке. Међутим, модел на који се експликација може ослонити, не мора неминовно бити традиционални. Иако релативизам скида науку са пиједестала који је некада заузимала, он не оспорава њену вредност нити је своди на чисту идеологију, а ни не имплицира да су сва веровања у неком друштву и култури једнака. Наука, по релативистима, има dostatnu експликативну моћ ако је опсег објашњавања ограничен на одређену групу/друштво/културу, и уколико уважава културне претпоставке друштва чију феноменологију објашњава – тада наука свакако може бити и валидна и релевантна.³⁵

³³ У домаћој етнологији/антропологији, у новије доба свакако преовлађује експликативни концепт дисциплине – видети Иван Ковачевић, *Из етнологије у антропологију*, у Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, (ур.) Љ. Гавриловић, Београд 2005, 15-18.

³⁴ В. Barnes i D. Bloor, *n. d.*, 21.

³⁵ С. Синђелић, *Релативност научне рационалности*, 236.

Srđan Radović

Relativism and Anthropology

Key words: relativism, cultural relativism, anthropology, philosophy, philosophy of science, science, interpretation of culture, explication of culture

This paper focuses on the impact of relativism within anthropology as a discipline. Relativistic conceptions, account for in this analysis, emerged both from philosophy (philosophy of science in particular) and anthropology. These conceptions have influenced the discipline directly, through development of the concept of cultural relativism, and indirectly, through the relativists' approach to the concept of scientific research. The different sources of relativism have shaped several paradigms of culture research, most notably those which accept epistemological cultural relativism. However, normative relativism influenced the discipline more profoundly, and has been present in two separate forms: the first, being more or less consistent with the basic philosophical and anthropological relativistic theses, and the other, basically born out of the general relativistic scheme, implying and in some cases trying to conceptualize the existence of global cultural invariants or cultural universals.