

GOSPODA TIMOTHYJA INGOLDA PREVRAT ZNANOSTI<sup>1</sup>

Izvirni znanstveni članek | 1.01

**Izvleček:** Prispevek obravnava delo vplivnega britanskega antropologa Tima Ingolda. V njegovem opusu identificira dva ključna medsebojno povezana metodološka prijema, s katerima želi »povrniti antropologijo k življenju«. S tema dvema prijemo, ki dobivata v Ingoldovem delu mnogo različic, poskuša preseči dualizme kartezijanske tradicije in narediti prevrat logike inverzije »uradne znanosti«. Ingold se s tema prijemoma dokoplje oziroma vrne k tistemu, kar razume kot ustroj resničnosti. Zato besedilo obravnava tudi pojem »pleteža«, kot Ingold imenuje to domnevno alternativno ontologijo. Ta je neločljivo povezana s pojmom Življenja, z orisom katerega se prispevek začneja. Končuje pa se s prikazom nekaterih problematičnih vidikov Ingoldove antropologije na primeru ekologije in sodobnega družbenega prostora.

**Ključne besede:** Tim Ingold, krajina, pletež, ekologija, kritika

**Abstract:** The paper focuses on the work of the influential British anthropologist Tim Ingold, whose work is chosen on the basis of a thesis that it embodies a more general approach and sensibility in contemporary anthropology. It identifies and analyses two key interlinked methodological steps with which Ingold aspires to restore "anthropology to life". In Ingold's writing these two steps – the overcoming of Cartesian tradition and the reversion of the logic of inversion of "official science" – are repeated in countless variants. With these two methodological steps Ingold uncovers, or rather returns to what he deems as the true structure of reality. Imagined as "meshwork" of entangled lines of life, movement and growth, the paper also addresses this allegedly alternative ontology, immanent to which is (the notion of) life. The paper outlines (the notion of) life, analyses the two methodological steps while providing a critique of Ingold's conception of the landscape and, especially, the meshwork. In conclusion, the paper elaborates on the political implications of Ingold's writing concerning ecology and social space.

**Key words:** Tim Ingold, landscape, meshwork, ecology, critique

## Verbalni delikt, ne sledenje

Delo angleškega antropologa Tima Ingolda je v zadnjih nekaj letih postalo vplivno ne le v antropologiji, temveč tudi v sorodnih disciplinah. Za to sta verjetno dva vzroka: po eni strani v precej obsežnem delu obravnava izjemno raznolike, praviloma modne tematike, kot so razmerje med evolucijo in družbenim življenjem (1986; Ingold in Pålsson 2013); odnosi med živalmi in ljudmi (1994; 2007a); okolje, krajina, gibanje, percepcija, tehnologija, material(nost) (2000; 2007b; 2011a; 2011b; Ingold in Lee Vergunst 2008; Janowski in Ingold 2012); vzgajanje, ustvarjanje oziroma izdelovanje itd. (2013; Hallam in Ingold 2007; 2014), spotoma pa je uredil tudi nekaj pomembnih zbornikov in priročnikov (2005; 2007c).<sup>2</sup> Po drugi strani njegov pristop

zgodno uteleša splošnejši trend v sodobni (post)humanistiki (in družbi), ki ga filozof Benjamin Noys (2010) imenuje afirmacionistično soglasje. Pri afirmacionizmu gre za obliko misli, ki (odobravajoče) poudarja »brezsravno metafizične ontologije, inventivni potencial posameznika, nujnost proizvodnje novega ter sumljivost negativnega in negativnosti« (Noys 2010: ix; prevod prilagojen). Slednjo karakteristiko najdemo pri Ingoldu v zvezi s podmeno o neustreznosti kartezijanske tradicije in prepričanjem, da je treba njene uničujoče abstrakcije zavreči ter jih nadomestiti s »toplimi« konceptijami, ki prepoznavajo in pripoznavajo bogastvo »zapletene«, »goste« in »gnetljive« materialne resničnosti (imanentne Življenju oz. Življenja, immanentnega resničnosti), se z resničnostjo »staplajo« in ustvarjalno prispevajo k njenemu Postajanju.

S tem prepričanjem sta tesno povezana nasprotovanje pretenziji »uradne znanosti« (*official science*) (2011a: 64) po neki privilegirani epistemološki poziciji in zahteva po nadomestitvi uradne znanosti z »demokratičnim«, vključujočim pristopom, ki raziskovanega predmeta (kolikor je izraz »predmet« sploh še primeren) ne obravnava kritično, temveč afirmativno.

V Ingoldovem delu lahko identificiramo dva ključna, medsebojno povezana metodološka prijema, s katerima

1 Podobno kot je v uvodu v *Anti-Dühring* zapisal Friedrich Engels (1979), pri katerem si sposojam naslov prispevka, moram tudi sam poudariti, da delo ni nastalo (zgolj) zaradi »notranje sle«, temveč po pogovorih s prijatelji. Med njimi moram posebej izpostaviti in se iskreno zahvaliti Mihi Kozorogu, čigar izziv me je spodbudil k pisanju pričujočega besedila, nešteti pogovori z njim pa so sploh navdahnili mnoge v besedilu predstavljene interpretacije. Za branje zgodnejše različice besedila pa sem dolžan zahvalo Niki Nikolič, Meti Kordiš in Daši Ličen.

2 Če ni navedeno drugače, je citirano delo Ingoldovo.

\* Blaž Bajič, univ. dipl. etnolog in kulturni antropolog, podiplomski študent, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; bajic.blaz@gmail.com.

želi, kot pravi sam, antropologijo povrniti k življenju. Ta prijem, ki ju lahko na kratko opišemo kot »preseganje« dualizmov kartezijanske tradicije in kot prevrat logike inverzije, sta predmet pričujoče razprave. Po Ingoldu logika inverzije postavlja epistemološke temelje »uradne znanosti« s tem, ko dogajanja spreminja v diskretna, izolirana dejstva, umeščeno bivanje v krajini oziroma pletežu pa v okupacijo točk v prostoru (2011a: 68–73, 145–155; prim. 1993a).<sup>3</sup> Z izrazom »uradna znanost«, ki ga obravnavani avtor ne opredeli natančno (prim. 2000: 229–230; 2011a: 74–75), poimenuje »okostenelo« znanost, ki domnevno poudarja statičen, stratificiran, determiniran, hierarhičen, uniformiran ustroj resničnosti, se zanaša na rigidni red, kateremu poskuša – z uporabo logike inverzije in (po)moči Države – podvreči vse (2011a: 174–175). Kljub medsebojno izključujočim značilnostim Ingold vztraja, da k življenju povrnjena antropologija ni sovražna znanosti; animističnost prve naj bi ne le družboslovje in humanistiko, ampak celotno znanost dopolnjevala z »odprtostjo« do življenja, v katerem, po Ingoldu, korenini (2011a: 74–75). Vzoredje dvojčku »uradne znanosti« in k življenju povr-

3 O logiki inverzije bo sicer govora v precejšnjem delu besedila, a naj že tu navedem morda najbolj jedrati opredelitvi, ki ju najdemo pri Ingoldu in ki, postavljeni druga ob drugo, nakazujeta nekatere premike v Ingoldovih poudarkih in pojmovnih okvirih.

V prvi opredelitvi obravnavani avtor pravi, da je v procesu inverzije »izkušnja vsakdanjega življenja ljudi, med katerimi je antropolog živel, reprezentirana v analitičnem diskurzu, ki si na vsakem stičišču prizadeva zanikati resničnost in konstitutivno silo medčloveških odnosov in razmerij ljudi s svojimi okolji, razmerij, ki zagotavljajo občutek pripadnosti lokalnosti in skupnosti. To je očitno, na primer, v dihotomiji, ki jo zahodna misel vzpostavlja med posameznikom in družbo. Ta [dihotomija] učinkovito izloči družbena razmerja iz polja neposredne izkušnje določenih oseb, ki so v medsebojnem razmerju, in jih postavi v tujo navzočnost, 'družbo', ki jim je vsiljena ali je mednje zagazdana. Pri tem družba predstavlja zunanjo disciplino, serijo zidov, med katerimi posamezniki živijo zaprti vase in v samoti, zunaj njih – v javni sferi – pa prepustijo svojo avtonomijo neosebnim silam stroja, trga in države« (1993a: 218). V drugi opredelitvi pa Ingold zapiše, da se s »to logiko polje udeležbe neke stvari ali osebe v svetu spreobrne v notranjo shemo, katere pojavnost in vedenje postaneta zgolj zunanja izraza. Tako se organizem, ki se giba in raste vzdolž niti, ki ga vežejo v spleť življenja, preobrazi v zunanji izraz notranjega načrta. Enako za osebo, ki deluje in zaznava v mreži [nexus] prepletenih razmerij, domnevamo, da se obnaša skladno z navodili kulturnih modelov ali kognitivnih shem, vgrajenih v njegovo ali njeno glavo. Z inverzijo postanejo bitja, izvorno odprta v svet, zaprta sama vase, zapečateni z zunanjo mejo ali lupino, ki ščiti njihovo notranjo zgradbo pred pretokom interakcij z njihovim okoljem« (2011a: 68). (Za pomoč prevajanju navedenih odlomkov se zahvaljujem Saši Poljak Istenič.)

Kot podrobneje razpravljam v nadaljevanju, gre pri logiki inverzije za reifikacijo, pri čemer je v prvi definiciji ključno vprašanje dihotomije oziroma dualizma (tu med posameznikom in družbo), v drugi pa vprašanje ustroja resničnosti v povezavi z vprašanjem notranjosti/subjektivnega in zunanosti/objektivnega. Opozorim naj tudi, da za Ingolda reifikacija ni »samodejni« učinek odnosov, temveč »zahodne misli«, ki je tem odnosom zunanja. Povedano drugače, za Ingolda je krivec za reifikacijo (in z njo povezavo odtujenost) »zahodna misel«, zato ker je opazila in izpostavila te procese.

njene antropologije oziroma znanosti najdemo pri danes zelo vplivnih avtorjih. Tako sta Gilles Deleuze in Félix Guattari (1987: 361–374) ločevala med državno in nomadsko znanostjo, Bruno Latour (1999: 20–79) pa med »Znanostjo« in »Raziskovanjem«. Seveda lahko med navedenimi pari, tudi pri ciljnih in načinih »preseganja«, opazimo določena razhajanja. Na to kažejo, na primer, Ingoldovi zadržki do Latourjeve teorije akterja-mreže (*actor-network theory*; ANT), s katero si njegova antropologija sicer deli več ključnih značilnosti (o teh v nadaljevanju); poudarja razliko v naravi vezi in sestavin, ki tvorijo mrežo oziroma pletež, ter razliko v umestitvi in vzrokih zmožnosti delovanja (glej 2007d; 2011a: 89–94).

Vprašanja tovrstnega narcizma majhnih razlik ne bom načeljal in enako velja za vprašanje (dvojljive) točnosti in ustreznosti tovrstnega dojetanja oziroma reprezentiranja kartezijanske tradicije in »uradne znanosti«. Podrobneje se bom posvetil Ingoldovi metodologiji in ontologiji ter nekaterim političnim implikacijam njegove pozicije, pri čemer pa Ingoldovih opisov njegove lastne antropologije kot odprte, združujoče, vesele, neizbrisljivo ustvarjalne itn. ne jemljem kot neizpodbitnih. Nasprotno, pričujoče besedilo je verbalni delikt proti bratstvu in enotnosti (mnoštva) linij in (enega) Življenja in ne sledenje prvemu ali drugemu; osredinjam se na nevalgične točke Ingoldovega dela ter ga kritiziram skoz njihov pretres. Poudariti pa moram, da se, tako kot v mnogih drugih polemikah *ad personam*, izbrana tarča metonimično povezuje z nečim splošnejšim, praviloma pomembnejšim, kot je tarča sama (Toscano 2008a; Noys 2014), v tem primeru z vprašanjem predmeta in naloge antropologije v sodobnem svetu, sploh pod vplivom zgoraj omenjenega afirmacionističnega soglasja.

S »preseganjem« dualizmov in prevratom logike inverzije se Ingold dokoplje do oziroma vrne k tistemu, kar razume kot dejanski ustroj resničnosti. Ker menim, da je utemeljitev tega ustroja dejansko področje njegovega zanimanja in glavni način opisovanja vsega, kar obstaja oziroma kar postaja, bom nekaj pozornosti namenil tudi »pletežu«, kot poimenuje to domnevno alternativno ontologijo.<sup>4</sup> Prispevek bom sklenil z izpostavljanjem nekaterih po mojem prepričanju problematičnih vidikov in implikacij Ingoldove antropologije, pri čemer izpostavljam drobne, a povedne napatke za soočanje z ekološko krizo ter vprašanje delovanja v sodobnem družbenem prostoru. Preden preidem

4 Izraz »pletež« (prevod po Repič 2014; v slovenskem prevodu *Produkcije prostora* sicer »mreža« (Lefebvre 2013: 148–149)) si Ingold sposoja pri Henriju Lefebvru (1991a: 117–118; glej Ingold 2011a: 84), ki pa izraz uporabi bolj mimogrede, da opiše vzorec, ki ga družbena dejavnost »vpiše« v prostor-naravo. Razgiban vzorec sledi, poti, stez, ki jih utirajo ljudje in živali, služi Ingoldu kot prizma dojetanja (gre za miselno podobo, sorodno rizomu; 2000: 140–150; prim. Deleuze in Guattari 1987: 3–25). Poudariti velja večpomenskost angleške besede »mesh«, ki med drugim pomeni tudi prilaganje zobatih koles in njihovo delovanje.

k navedenemu, bom očrtal njegov način pisanja, a bom bolj kot latovsko izrazje (linije, popotniki, pletež, tokovi itn.), ki ga uporablja oziroma skuje, izpostavil množico različnih primerov. Ker primeri, ki jih uporablja, vselej podkrepljujejo isto poanto oziroma predpostavko, in sicer tisto o neskončnosti in odprtosti življenja, si najprej pogledimo, kaj po Ingoldu sploh je življenje.

### življenje je Življenje

Ingoldov prevrat »uradne znanosti« nemara deluje skromno, pod geslom »vračanja k življenju« na trenutke morda celo očarljivo. Vendar pa se že ob njegovem pojmovanju »življenja« srečamo s prvo problematično postavko oziroma težnjo. Nekoliko presenetljivo, a Ingold ne poda jasne definicije osrednjega pojma svojega novejšega dela. Definiciji se še najbolj približa na samem začetku dela *Biti živ*, ko zapiše, da

bistvo življenja [ni v tem], da se [...] začne tu ali konča tam, da povezuje začetno točko s končnim ciljem, ampak da se vseskozi nadaljuje, išče poti skozi mirijado stvari, ki se oblikujejo, trajajo in razpadejo v njegovih tokovih. Življenje je, na kratko, gibanje odpiranja, ne zapiranja. (2011a: 4)

Vendar umanjkanja definicije ne smemo razumeti kot napake ali spozabe avtorja, temveč kot nujno, saj neskončnost življenja (ki vselej predhaja in presega dejanska živa bitja) zagotavlja, da »samo gibanje ustvarjalnega postajanja [...] prehiteva naše sistematične in sistematizirajoče poskuse pojasnitve« (2011a: 142). Povedano drugače, Življenje je večno in racionalno nedoumljivo.<sup>5</sup> Ker je Življenje, kot bomo videli v nadaljevanju, za Ingolda vedno tvorno, so tudi tvarine oziroma tokovi tvarine aleatorični, vselej ustvarjalni oziroma generativni prepleti (2007b: 116–119). Zaradi inherentnega trajanja Ingold to spontano porajanje oblik, njihovo samovariiranje in samozapletanje, brsteče raztezanje in podaljševanje ponazarja z linijami, črtami oziroma nitmi. Mnoštvo prepletajočih se linij je množstvo variacij. Sledeč Deleuzu in Guattariju jih imenuje linije postajanja in jih opisuje kot tvarinske/materialne in hkrati smiselne/pomenske/mentalne/duhovne, na en mah organske in družbene (2011a: 237), v katerih pa se Življenje, kot samo pozitivno in afirmativno »gibanje odpiranja« (2011a: 4, 159), ne izčrpa, temveč vseskozi (p)ostaja Eno. Ingold preplet množstva linij imenuje pletež (o tem več v nadaljevanju). Ničesar ni, kar bi bilo zunanje in/ali škodljivo Življenju (oziroma pletežu) – v vitalizmu je tudi smrt le modus Življenja (Lash 2006: 237).

Življenje je, kratka, večna, racionalno nedoumljiva, (ani) mistična sila, ki poraja množstva vedno novih oblik, linij po-

stajanja, a se v njih ne zmanjša ali iztroši. V Življenju nastajajo in se dogajajo vsi procesi, obenem pa so vsi procesi zgolj vidiki Življenja, kar od Ingolda zahteva, da v svojem pisanju vedno znova zagotavlja kontinuiteto med množstvom linij ter Enim Življenjem (zato tudi množstvo primerov, s katerimi poskuša podkrepiti isto predpostavko).<sup>6</sup>

Kako naj, na primer, vemo, da je duh identičen substanci, tvornost pa tvarini? Ne vemo, to moramo preprosto sprejeti: »Živost življenjskega sveta ni [...] rezultat vbrizganja duha v substanco ali tvornosti v tvarino, temveč je ontološko predhodna njihovi diferenciaciji« (2011a: 68). Ingold navedeno sicer zapiše z ventrilokvističnim trikom (2010: 247; 2011a: 28); kar v tvarini generira, je njej imanentno Življenje.

Kot nakazujeta ravnokar navedeni tezi, nas Ingold sooči z dvema slabšima možnostma: s prvo, posredno, »mehko« tezo sprejmemo in vključimo, preprosto povedano, emska pojmovanja kot epistemološko enakovredna etskim in pristanemo »zgolj« na antropomorfizem;<sup>7</sup> z drugo, neposredno, »trdo« tezo pa imamo »opravka z močno ontološko trditvijo, ki uveljavlja nekakšen spiritualizem brez bogov, z načinom vračanja svetosti svetu« (Žižek 2014: 9). Kot v nadaljevanju kritike t. i. novih materializmov, še posebej Bruna Latourja (1993; 2005) in Jane Bennett (2010) – o delu katerih, mimogrede, na prej navedenem mestu v tovariškem duhu razpravlja tudi Ingold – zapiše Slavoj Žižek: »Če nam lahko 'skrben tečaj antropomorfizma' [Bennett 2010: 122] pomaga razkriti vitalnost materialnih teles, potem ni jasno, ali je ta vitalnost rezultat naše animistične percepcije ali dejanske asubjektne vitalne moči – dvoumnost, ki je globoko kantovska« (2014: 9). Prav v to dvoumnost se s prevračanjem dualizmov in logike inverzije – ki sprva prevzema antropomorfistična<sup>8</sup> pojmovanja lovsko-nabiralniških in/ali animističnih ljudstev, potem pa uporablja neposredne trditve – vedno znova ujame Ingold, ko govori o Življenju (ali »za svojim hrptom« govori o dveh Življenjih, »mehkem« in »trdem(?)« in vitalnosti tvarin.<sup>9</sup>

5 Če gornja interpretacija drži, potem je na mestu vprašanje, ali ni Ingold z Življenjem in docela pozitivnim postajanjem spisal novo verzijo Plotinovega Enega in emanacije Enega ter pridal pozitivno vrednoteno tvorno tvarino (za podobno interpretacijo Deleuza glej Žižek 2004: 28–29).

6 Naj v izogib dvoumnosti poudarim, da vitalizem ni nujno antropomorfen, a se lahko prelevi v animizem in postane antropomorfen.

7 Izraz antropomorfizem Ingold zavrača, ker naj bi predpostavljal moderno, antropocentrično razliko med človeškim in nečloveškim (glej 1993a); v animizmu (oziroma ontologiji bivanja), kakršnega zagovarja Ingold in s kakršnim naj bi nadomestili »zahodno ontologijo«, je človeško zgolj ena od mnogih možnih oblik osebe in Življenja. Povedano natančneje, zmožnost biti oseba je skupna vsem živim bitjem in (nekaterim) geofizičnim pojavom (Ingold 2000: 48–52). Z – grobo rečeno – modernega stališča (ki seveda nima prav dosti opraviti z Ingoldovo karikaturo modernega), s kakršnega nastopam tudi sam, pa je sporni izraz na mestu.

8 Lahko bi trdili tudi, da gre v razvoju Ingoldovega dela za premik od »mehke« možnosti in bolj fenomenološkega življenja, kjer je eden

5 Da bi ločil za Ingolda ključno življenje »samo po sebi« in neko konkretno življenje (npr. nekega živega bitja ali načina življenja določene skupine), uporabljam veliko začetnico, ko pišem o prvem, in malo, ko pišem o drugem.

Ingold s tezo oziroma predpostavko prvenstva en(otn)ega Življenja ne skopari, vendar pa je bolj kot njen zapis ali jasna definicija pomembno njeno podkrepljevanje oziroma generiranje skozi množico primerov. To je skladno z njegovim siceršnjim pojmovanjem Življenja in njegovih oblik – tudi pisanja – kot generativnega. Svojega, v Življenje vključenega projekta se, podobno kot njegov »vzornik« pri metodoloških in ontoloških vprašanjih, francoski filozof Gilles Deleuze (predvsem v tandemu s Félixom Guattarijem in v njegovi genealogiji s Henrijem Bergsonom), loteva z ventrilokvistično manipulacijo (za kritično predstavitev Deleuzeve metodologije glej Badiou 2000: 31–39). Gre za metodo elaboriranja izbrane koncepcije oziroma predpostavke, ki se *na videz* vselej začneja z nekim konkretnim primerom in ga »spravi v gibanje«. Pri tem se koncepcija, ki jo želi podkrepiti, ne ločuje od predmeta, kar prispeva k vtisu, da koncepcija izhaja neposredno iz predmeta – da govori stvar sama. Če bi se primerov lotil s »konceptom samim«, s kategorizacijo »od zunaj«, bi deloval v nasprotju z »zapovedjo« imanence in bi sam (implicitno) razbijal kontinuiteto med koncepcijo in predmetom, za katerega bi postalo očitno, da se (praviloma) ne predstavlja sam. Skladno s to metodo je po Ingoldu (2011a: 229–243; 2013: 1–15; 2014a) za antropološko pojmovanje značilno, da poteka od znotraj in skupaj s preučevanim postajanjem, le-tega krepi in pripomore k njegovemu razvoju, procesu preobražanja, da tvori ontološko zavezo in zadolžitev itn.<sup>10</sup> Etnografija pa, nasprotno, pristopa od zunaj in zgolj popisuje.

osrednjih pojmov heideggerjansko bivanje (2000), k »trdi« možnosti in bolj vitalističnemu/ontološkemu Življenju, kjer prevladujejo Bergson-Deleuzovsko postajanje in linije (2007b; 2011a; 2013). V tej smeri je razmišljal tudi avtor sam (2011a: 4); morda lahko kot znak premika k ontologiji razumemo »standardni« očitek Alfredu Gellu (1998), ki ga slišimo od privržencev t. i. ontološkega obrata v antropologiji – očitek, da Gell v svoji teoriji zmožnosti delovanja umetniških objektov ni šel dovolj daleč, da je tvornost umetniških objektov zgolj sekundarna, zgolj »v glavah« ljudi itn. Ingold le prida svojo manro o tem, da objekti »v resnici« ne obstajajo, so zgolj fluidne imanentno žive tvarine itn. (prim. 2014b).

10 Ingoldovi poanti o zakoreninjenosti antropološkega razumevanja v dejavnem opazovanju, soudeležbi in medsebojnem prilagajanju je sami po sebi težko očitati napačnost in je, izražena bolj »trezno«, brez pletežev in linij, precej na mestu (2014a). Težavo vidim drugje, in sicer v imperativu transformiranja skupaj z ljudmi, ki antropologijo preobrazi v (navidezno) apolitični aktivizem oziroma »vključevanje v svet-v-postajanju«, kot pravi Ingold. Zaradi vsebinske praznine Ingoldovega izraza ni razlike, ali se »vključimo« v, denimo, sindikalni boj ali v dejavnosti ISIS-a ali pa »zapustimo akademsko slonokoščene stolpe« in se »vključimo« v »resnični svet«. Vse so zgolj vidki Življenja, zgolj možnosti, in se Življenja ne dotikajo v ničemer bistvenem – kakšni so učinki teh »vključevanj« na dejanske ljudi, pa je seveda popolnoma drugačno in s stališča Življenja nepomembno vprašanje – pletež se bo pletel dalje. Poleg tega pa takšna antropologija verjetno prej prispeva k reprodukciji obstoječih režimov vednosti in je epistemološko neproduktivna.

Ingold primere, s katerimi in prek katerih se loteva svojega projekta, črpa pretežno iz »etnografske zakladnice« in refleksij rokodelcev oziroma umetnikov, navaja pa tudi mnoge vsakdanje dejavnosti, ki jih opravljamo ljudje, tudi on sam. Naj navedem nekaj primerov: izdelovanje kamnitih orodij, žaganje lesene deske, zidanje hiše, pletenje in vezenje, spuščanje zmaja, različne tehnike slikanja, pisanja in risanja, hoja, gojenje rastlin in živali ter druga kmečka opravila, delo za industrijskim strojem itn.<sup>11</sup>

Ob množici primerov postane očitno, da Ingold vselej potrebuje dve instanci, da izrazi njuno enotnost; prvo, ki zadeva množstvo procesov in njihovih vidikov (hoja, rokodelstvo, pisanje, gibanje, percepcija, spoznavanje ...), v katerih se druga instanca, ki zadeva in zagotavlja njihovo enotnost (Življenje), »utelesi« (glej npr. 2011a: xii). To pojasni, zakaj so ugotovitve, do katerih se prebije skozi goščavo primerov iz najrazličnejših kontekstov, bolj ali manj iste in utrjujejo začetno idejo. Bolj kot za empirične raziskave gre za alegorije, s katerimi razvija svojo ontologijo, upodobljeno kot pletež (mnoštvo linij, ki se prepletajo v eno). Kolikor pa gre za empirične raziskave, so primeri, ki jih avtor podaja, predvsem vzneseno izražena razmeroma trivialna opažanja o imanentni zvezi vnaprej nedoločene oziroma nedoločljivega telesnega gibanja, percepcije in intencionalnosti (Ingold jo razširi tudi na »nečloveške živali«): telesa vseh velikosti in oblik, od pajka do človeka, se gibajo nemehanično in se pri tem nenehno prilagajajo razmeram v okolici, ki se, četudi komaj opazno, spreminjajo tudi zaradi dejavnosti teles. Okolica vključuje vremenske razmere, obrabo tal, morebitno preraščanje z rastjem itn. V tem kompleksnem procesu se človeške in nečloveške živali nenehno uveščinjajo, tj. svoja telesa in percepcijo razvijajo v neprekinjenem toku dejanj, zaradi česar se telesa krepijo, »rastejo« v skladu z neko večino (npr. pri ponavljajočem teku z bosimi nogami noge »zrastejo« v »naravne čevlje« (Bajič 2014)). Ob tem telesa

11 Naj zgolj opozorim, da sem zavoljo nazornosti gornje primere imenoval s konvencionalnimi izrazi. Ingoldova poanta pa je, nasprotno, tudi v tem, da se moramo mnogim tovrstnim izrazom odpovedati, jih »preseči«, ker naj bi utrjevali svojeglavo, v kartezijanskem (izmišljenju utemeljeno etno- in antropocentrično razlikovanje Zahoda in Drugega (glej 1993a; to razlikovanje Ingold sicer nenehno reproducira!), pisnega in ustnega, umetnosti in izdelovanja, človeškega in nečloveškega itn. Gre za, če uporabim Latourjeva (1993) izraze, vzdrževanje Prve in Druge velike ločnice. Na ravni trivialnih telesnih gibov verjetno res ni nobene pomembne razlike med rokodelstvom in umetnostjo, med delom kamnoseka in delom kiparja, tako da je Ingoldova poanta še nekako smiselna – a za ceno popolne odpovedi družbeno-kulturnim in ekonomsko-političnim umeščeno-stim in odnosom ter pojmovanjem različnih stvari, praks in procesov, ki se spreminjajo v času in prostoru. Zahteva po »preseganju« izrazov je povezana z Ingoldovo siceršnjo predpostavko »bogate« resničnosti, ki jo »od zunaj«, kot nekakšna formalna podreditev, »napadajo« dualizmi in inverzije, ki jih je prav tako treba preseči, četudi se nazadnje vedno izkažejo za nemočne (večkrat se zdi, da Ingold »zahodno misel« obenem precenjuje in podcenjuje).

postajajo vse bolj usposobljena, občutljiva za »vodila« v okolju (npr. na gozdni stezi, po kateri tečejo in jo obenem utirajo, prepoznavajo primerna mesta za stopanje).

Za (pred)postavljanje Življenja je, vsaj sprva, potrebno posredovanje »generičnega« animističnega ljudstva. Na ravni besedila služijo avtorju, da z njimi pove tisto, kar želi. Privilegirana ventrilokvisitčna lutka so lovsko-nabiralniška (v *Percepciji okolja* (2000)) in/ali animistična ljudstva (v *Biti živ* (2011a)), medtem ko jih pozneje (v *Izdelovanju* (2013)) skoraj ne potrebuje (tudi na ravni prevladujočih »lutk« vidimo določen premik od fenomenologije in prakse k ontologiji). Poglejmo si primer »neprekinjenega rojevanja«, ki se nadaljuje in razvija čez več Ingoldovih del, kaže na prehod od »mehke« k »trdi« tezi in izkazuje Ingoldu inherentno dvoumnost.<sup>12</sup>

V razpravi o lovu kot načinu percepcije in možnih dojemanj dogodkov (npr. s stališča živali/plena in s stališča človeka/lovca) Ingold ugotavlja, da so (tudi) za severnoameriške staroselce Krije »človeške in nečloveške sestavine okolja kot moči [*agencies*] skrbstva ontološko enakovredne« (2000: 50) ter da s tega stališča ni mogoče govoriti o antropomorfizaciji živali in nekaterih geofizikalnih pojavov. Povedano drugače, za ljudstvo Kri živost in osebnost različnih akterjev nista nekaj pripisanega, dodanega, kot po Ingoldu velja za »zahodno misel«, ampak sta vselej že tam, kot »samodejni« implikaciji pogojev kakršnegakoli bitja oziroma osebe. O animističnih ljudstvih na drugem mestu pravi, da »niso združena v svojem verjetju, ampak v načinu bivanja, ki je živ in odprt za neprekinjeno rojevanje« (2011a: 63). Ingold poudarja, da »zahodna misel« vztraja na absolutni ločitvi med (osnovnim, pasivnim) biološkim organizmom in za človeka pridržanim (dodatnim, dejavnim) intencionalnim in osebnostnim. Krije primarni pogoj porajanja živih bitij oziroma oseb imenujejo *pimaatisiwin*, »neprekinjeno rojevanje«, ki »s tem, ko se odvija, dejavno in neumorno prinaša v obstoj oblike: ljudi kot ljudi, gosi kot gosi [...]« (2000: 51). Vidimo, da je podobnost med *pimaatisiwin* in Življenjem *unheimlich*, a Ingold se ne prestraši. Nasprotno, poglavje, v katerem obravnava logiko inverzije (prim. 1993a), naslovi »neprekinjeno rojevanje«, saj je, kot poudarja, posledica in bistvo preobrata logike inverzije v tem, da se dokopljemo do izvorne odprtosti Življenja. »Življenje je bilo [v zahodni misli] tako rekoč vgrajeno v stvari,« pravi Ingold in dodaja, da želi »te stvari povrniti v življenje z vrnitvijo k tokovom njihovega oblikovanja. S tem nameravam obnoviti izvorno odprtost do sveta, v katerem ljudje, ki jih *mi* (tj. zahodnjaško izobraženi etnologi) imenujemo animisti, najdejo smisel življenja« (2011a: 68; podčrtano v izvirmiku).

Kdo, skratka, govori, dojema oziroma razume svet kot »neprekinjeno rojevanje«? Je Ingold »dal glas« animi-

stom ali Ingold govori skozi? Je emsko pojmovanje zgolj vključil v svoj konceptualni aparat, ki je s tem postal »animističen«, ali je bil ta že od vsega začetka »animističen«, da je sploh lahko, za razliko od »zahodne misli«, ustrezno zaobjel »neprekinjeno rojevanje« (glej 2000: 48–52)? Je *pimaatisiwin* učinek animistične percepcije ali gre za dejansko asubjektno vitalno moč? V vsakem primeru je jasno, da obravnavni avtor emskih pojmov epistemološko ne predela in jih, če parafraziram Fredrica Jamesona (2001: 9), ne citira, temveč vključuje v substanco lastnega besedila. Gre za

nošenje jezikovne maske, govorjenje v mrtvem jeziku, [...] nevtralnno prakticanje mimikrije brez kakšnih skritih motivov parodije, amputirano satiričnega vzgiba, povsem brez smeha in brez prepričanja, da ob abnormalnem jeziku, ki smo si ga za hip sposodili, še vedno obstaja kakšna zdrava jezikovna normalnost. (Jameson 2001: 25; navedek prilagojen)

Sposojanje mask v »imaginarnem muzeju nove globalne kulture« (Jameson 2001: 25), v katerem danes najdemo tudi tovrstne animistične ontologije, je toliko bolj sumljivo, če drži, da niti animisti svojega animizma ne jemljejo (tako) resno (Willerslev 2013).

Kakorkoli že odgovorimo na gornja vprašanja, smo, potem ko smo opravili skrben tečaj antropomorfizma, primorani sprejeti osuplost, ki je integralni del animističnega načina bivanja (2011a: 74–75). Ta »osuplost [...] izhaja iz jezdenja grebena vala neprekinjenega rojevanja sveta« (2011a: 74) in nima skupne mere s presenečenjem, ki po Ingoldu ustreza »uradni«, popperjanski znanosti – ki je, dodaja obravnavani avtor, osuplosti sovražna. Ingold (2011a: 75) poudarja, da je znanost presenečenje (v smislu šoka ob nepričakovnem) postavila za načelo napredovanja znanja. Povedano drugače, Ingoldov predlog, da spravimo osuplost in animizem z znanostjo (in objektivacijo), da znanost »okrepimo« z umeščenostjo v Življenje (oziroma z njegovim priznanjem), je daleč od izpopolnjevanja znanosti, saj sta alternativni, ki naj bi ju združili, med seboj opredeljeni negativno. »Harmonizacija« je odpoved na preverljivih dejstvih in logiki utemeljeni produkciji (ovrgljivega) znanja v zameno za osuplost nad svetom v »neprekinjenem rojevanju« – to je tistim svetom, ki smo mu najprej s prevratom logike inverzije *pripisali* Življenje (in to morda pozabili), sedaj pa smo osupli, zakaj in kako je Živ.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Tega primera nisem izbral po naključju, ampak zato, ker, kot navdušeno zapiše Ingold (2011a: 69), »gre v srce zadeve«: »To [geslo] želim nabiti na svoja vrata!« (2011a: 69).

<sup>13</sup> Vsakdanja praksa, bivanje oziroma Življenje ne morejo postati izhodišče oziroma zatočišče znanosti. To, denimo, jasno kaže tudi raziskovanje podnebnih sprememb (več o tem spodaj), ki zahteva globalno infrastrukturo merilnih postaj, računalniške in abstraktne teoretske modele itn.; lokalna izkušnja vremena pač ni dovolj. Posameznik nima zmožnosti za čutno-zaznavno ali izkustveno zaobjetje podnebja – ki je realnost, v kateri živimo. Njeno zaobjetje je mogoče le z odtujitvijo »zahodne misli«. Poleg tega pa je, na osnovnejši ravni, mišljenje kot tako odvisno od simbolnega, ki vzdržuje razkol med mislijo in resničnostjo.

## ... od krajine k pletežu ...

Da lahko spoznamo razliko med »zahodno mislijo« in »krijevsko mislijo« (oziroma, če želite, ontologijo),<sup>14</sup> ni težko ugotoviti – niti (v principu) težko opisati te razlike, vsebine posameznih »misli« ter historičnih in družbenih pogojev njihovih možnosti (foucaultovski historični *a priori*; Foucault 2010). Če, kot Ingold, pristanemo na izenačitev zahodne/znanstvene<sup>15</sup> in krijevske »misli« (ali katerihkoli drugih) kot dveh mnenj, ne moremo govoriti o boljših ali slabših oziroma bolj ali manj resničnih. Ingoldova obsodba arogance »zahodnjakov«, ki svoja pojmovanja dojemajo kot boljša oziroma resničnejša od krijevskih (2000: 76), je s tega stališča na mestu. Toda tovrstno, precej relativistično »soočenje mnenj« zahteva odpoved sodbam o resničnosti (v različnih »mnenjih« bi lahko tudi identificirali različna pojmovanja resničnega); vprašanje, katero pojmovanje, kateri horizont pomena ali historični *a priori* je »v resnici« resnični, postane nemogoče, saj vsak pristop k vprašanju že vključuje oziroma predpostavlja neko tako izhodišče, opustiti pa jih ni mogoče (zato je vsak opis pojmovanja do neke mere izkrivljajoč oziroma je možen le kot izkrivljen). Za Foucaulta je, denimo, vprašanje o »čisti resnici« norosti – ali gre za obliko misteriozne modrosti ali za zdravstveno stanje, ki zahteva medicinsko intervencijo – nezamisljivo oziroma nesmiselno. Vprašanje, kaj velja za resnično in kaj za iluzorno, je zanj historično (in v tem sledi Heideggerju!); v tem okviru je brezpredmetno vprašati, kdo ima prav – »renesančneži« ali »moderneži«, ljudstvo Kri ali »zahodnjaki«. Vprašamo se lahko le po načinu nastanka določenega režima resnice. Ingold je glede svoje usmeritve in izhodišča jasen, obenem pa ravna, kot da popolnoma nepristransko, z nekega zunanega stališča presoja med omenjenima pojmovanjema/ontologijama in potem (nepristransko) odloči, katera je boljša oziroma resničnejša (a Ingold pozablja, vsaj tako se zdi, da je sam pojem resničnosti spremenljiv). Takole pravi:

Predlagam, da [...] sledimo zgledu lovcev in nabilalcev v tem, da človeško stanje jemljemo kot od začetka potopljeno, tako kot so druga bitja, v dejavno, praktično in zaznavno udejstvovanje s sestavinami sveta, v katerem bivamo. Trdim, da nam ontologija

bivanja omogoča boljši način spoprijemanja z naravo človeške eksistence kot alternativna, zahodna ontologija, katere začetna točka je točka od sveta ločenega uma [...]. (2000: 42)

Predlaga, da sprejmemo pripoved, po kateri »ni dveh svetov, narave in družbe, ampak *zgolj eden, zapolnjen z osebnimi močmi in vključujoč tako ljudi, živali in rastline* [...] *kot tudi poteze pokrajine* [...]« (2000: 47; podčrtal B. B.). Takšna pripoved je za »pravovernega« animista seveda boljša za dojetanje (animističnega) sveta, »ustreza sama sebi«; vključena pa je tudi že v interpretacijo »zahodne misli«, ki se, nasprotno od animistične, kaže kot neustrezna. Ker pozablja na neizbežno pristranskost svojega stališča, Ingold sam nastopi arogantno.

Obravnavani avtor si že dalj časa prizadeva zrušiti dualizme, idejo pogleda *na svet*, ki jo povezuje z »Zahodom« (1993a): »Priznam,« zapiše Ingold (2000: 40) v trenutku, ko za hip zazna naivnost svojega početja, »da ima ta [dualizem] značaj 'slamnatega moža' in res ga postavljam, zato da ga zrušim. Kljub temu pa se je [slamnati mož] pokazal za izjemno odpornega [...]«. Razloge za odpornost slamnatega moža, ki je le nekaj strani pozneje opisan kot absoluten in splošno znan (2000: 48), Ingold išče in najde v pojmu kulturne konstrukcije, ki naj bi ponujala *zgolj neskončno regresijo*, »na vsaki stopnji katere se resničnost narave znova pojavi kot reprezentacija, 'resnična' resničnost pa se nam odmika tako hitro, kot se ji približujemo« (2000: 42). Ingoldova rešitev je, da raven reprezentacije nadomesti oziroma s pojmom »zgodb« združi z neposredno čutno-zaznavnim, ki kot *modus osuplosti* izvira iz neposredne potopljenosti v »nenehno rojevanje« in ostaja v njej (glej 2011a: 156–175). Tako zaceli (moderni) razkol med (nesmiselno/brezpomensko) naravo in (smiselno/pomensko) kulturo, tj. kulturno konstrukcijo nešteti ravnih smisla/pomena, ju »zlije« v vitalno, s smislom/pomenom napolnjeno Celoto, kjer, kot se zdi, zmanjka prostora za jezik (v smislu *langue*) (2007b: 6–9).

Narava (»'resnična' resničnost«) in kultura (»reprezentacija«) oziroma družba (med razpravo brez opaznega razloga »kulturo« zamenja za »družbo«, a to, kar je dovolj povedno samo po sebi, ne vpliva na njegovo poanto) sta eno oziroma kot taki ne obstajata: »Zavračam delitev na notranje in zunanje svetove – oziroma na um in tvarino, pomen in substanco [...]« (2000: 191). Ta »rešitev« ima daljnosežne posledice (izguba arbitrarnosti zveze med označevalcem in označencem, vnovično začaranje sveta, »kozmoški totalitarizem« (sintagma po Michaelu Carrithersu (2010)), utopitev kartezijanskega *cogita* v »živi« tvarini itd.) in izhaja iz (predpostavljene spoznavne kakovosti in pravilnosti) animističnega pojmovanja.<sup>16</sup>

14 Ne smemo pozabiti, kot na določenih mestih pozablja Ingold, da ontologija »ni nič drugega kot niz izjav, ki utemeljujejo partikularen pogled na resničnost. Neka ontologija je zbir besed in konceptov, ne resničnost sama« (Carrithers v Carrithers idr. 2010: 160).

15 Ingold izraze, kot so »zahodna misel«, »zahodna tradicija«, »zahodna ontologija«, »zahodna metafizika«, »zahodne dihotomije«, »modernost«, »moderna diskurz«, celo »zahodna znanost« in »uradna znanost« ali pa kar »Zahod« ipd. uporablja izmenično in skoraj kot sinonime, kar vnaša precej nejasnosti; to velja tudi v tu obravnavanih poglavjih (2000: 40–76). Glede na poenostavljeno združevanje zelo različnih avtorjev in obdobji pod označbo »Zahod«, ki pomeni predvsem dehumanizacijo in izgubo dostojanstva (človeškega in nečloveškega) Drugega, lahko v tem segmentu govorimo o okcidentalizmu.

16 Na Ingoldovo pletenje vsega – tudi govorice in različnih idejnih stališč – v eno lahko gledamo kot na poskus vzpostavitve popolne ontologije, kjer so besede neposredno stvari; tako bi se izognili

Vračanje antropologije k Življenju v grobem poteka v dveh korakih; prvi je povezan s »preseganjem« dualizmov, drugi s prevratom logike inverzije. Pri obeh prijemih gre za premik od reificiranega rezultata k (primarnemu) procesu njegove produkcije. V tem sledi humanistično-marxistični tradiciji, v kateri najdemo dva modela reifikacije (glej Žižek 2004: 26–28), na katera se implicitno sklicuje tudi Ingold. Pri prvem, ki ustreza »preseganju« dualizmov, je na tnalu napačna percepcija nekega objekta, ki se kaže kot po svoji naravi obdarjen z določenimi lastnostmi, četudi so objekt in njegove lastnosti takšni, kot so, samo zato, ker so del kompleksne mreže družbeno-kulturnih dejavnosti. Pri drugem modelu reifikacije, ki ustreza prevračanju logike inverzije, pa je kot reificirana pod vprašaj postavljena sama »objektivna« resničnost, napačno dojeta kot rezultat nekega subjektivnega procesa proizvodnje.<sup>17</sup> Poglejmo si primera obeh korakov, ki zadevata razumevanje materialne oblike prostora/sveta, in sicer krajino in pletež. V svoji znani obravnavi krajine Ingold (1993b; 2000: 189–208) opaza, da prevladujeta dva načina razumevanja krajine (2000: 189), naturalistični, po katerem je ta nevtralnno in zunanje ozadje človeških dejavnosti, ter kulturalistični, po katerem je vsaka krajina partikularna kognitivna ali simbolna ureditev prostora. Kot alternativo ponuja »perspektivo bivanja«, v kateri razlik, kakršna je zgornja, ni. Krajina naj bi se oblikovala s procesi, v katere so na isti, neprekinjeni ravni vključeni nečloveški (živali, rastline, vremenski in geološki pojavi (2011a: 126–135)) in človeški dejavniki. Neprekinjen niz nalog, ki jih v krajini in s krajino, v kateri bivajo in od katere je njihovo bivanje odvisno, izvajajo denimo ljudje, imenuje »krajina nalog« (*taskscape*). Po Ingoldu pa krajine in krajine nalog ne smemo postavljati drugo proti drugi, kot sta si nasproti postavljeni narava in kultura (ponovi, da je ontološko utemeljena na »izmišljeni ločitvi med človeškim opazovalcem in svetom« (2000: 191)), ampak ju moramo razumeti kot vidika istega procesa, v katerem različna – človeška in nečloveška – *telesa proizvajajo* vselej začasen in nikoli vnaprej določen rezultat (2000: 197–199). Četudi je niz dejavnosti, za hip »strjenih v trdnem mediju« (2000: 198), krajina (tudi sama le še eno telo) ustvarja razmere, v katerih je neka smer delovanja drugih teles bolj verjetna kot druga. Preučevanje krajine, za katero se je sprva zdelo, da

je naravni ali kulturno urejeni kos prostora (»reificirani rezultat«), je tako pravzaprav preučevanje množice teles in njihovih dejavnosti, pri čemer dejavnosti in učinkov ni mogoče zvesti na telesa oziroma jih predvideti. V Ingoldovem prikazu tovrstnega množstva dejavnih teles v krajini na primeru *Žetve* (oziroma *Avgusta*) Pietra Bruegla starejšega pa pomembnost in analiza družbenih odnosov (med poljedelci in duhovščino ter njihovimi položaji v širši mreži odnosov, ki jih na sliki nakazujejo trgovske ladje na obzorju krajine) nevarno zbledi.<sup>18</sup>

S stališča Ingoldove poznejše tematizacije pa že v razpravi o krajini najdemo primer drugega modela reifikacije; za poznejšega Ingolda je tak svet preveč omejen. Življenje je »ujeto« v notranjost sveta in drugih teles, ki proizvajajo učinke. Priznava svoje obžalovanje, da je v preteklosti dal tolikšno težo pojmu bivanja, ki naj bi bil preveč statičen in zaprt vase, da bi ustrezno zajel primarni pogoj bivanja – samo gibanje in postajanje (2011a: 12): »Zaprto vase« oziroma »življenje, vgrajeno v stvari« pa je ravno reifikacija (domnevne) resničnosti, prekinitvev katere naj bi prinesel preobrat logike inverzije (Ingold 2011a: 68).<sup>19</sup>

Pričakovali bi, da takšen položaj, s katerega je domnevno mogoče neposredno zajeti celoto obstoječega oziroma postajajočega, temelji v dodelanem spoznavnem pristopu, da je preobrat logike inverzije, s katerim se postavimo v takšen položaj, izpiljen konceptualni postopek. Ingold nam, nasprotno, ponudi nekaj risb: nari-

18 Mimogrede, pojmovanje, ki je v nekem pogledu podobno Ingoldovi konceptiji krajine, v obrisu najdemo že v Marxovi in Engelsovi kritiki Feuerbachovega ahistoričnega materializma. Pravita, da je človeška »dejavnost, to nenehno čutno delanje in ustvarjanje, ta produkcija podlaga vsega čutnega sveta, kot zdaj eksistira, da bi, ko bi bila pretrgana samo za eno leto, Feuerbach ne našel neznanse spremembe samo v naravnem svetu, ampak bi zelo brž pogrešil tudi ves človeški svet, celo svojo lastno eksistenco« (Marx in Engels 1976: 31). Podobno je v prvem delu *Kritike vsakdanjega življenja* razmišljal tudi Henri Lefebvre (1991b: 132) in še posebej izpostavil neustreznost meščanskega/estetskega dojemanja krajine kot nedotaknjene narave, opazke o vlogi dela v preoblikovanju krajine pa je pozneje razširil in preobrazil v tezo, da produkcijski načini proizvajajo »svoje« prostore, njihov »vpis« pa lahko opazimo tudi v krajini (Lefebvre 2013). Med navedenimi avtorji in Ingoldom pa obstaja pomembna razlika: slednji prakse oziroma delo razume ahistorično (zanj je pomemben posamezni telesni gib, ne pa družbeno razmerje). Za Ingolda so vplivi na prakse lahko le zunanji, a jih v njihovem bistvu ne spreminjajo. Realne podreditve pri njem ne najdemo, le formalno, a tudi ta je navsezadnje nepomembna (glej 2011a: 61–62), kar ga napotuje h konceptu pleteža.

19 Zanimivo je, da nas avtor – glede na siceršnjo averzijo do globalne perspektive nepričakovano – pozove, naj si zamislimo, da stojimo zunaj vsakdanjega časa in prostora ter opazujemo, kako zaradi dejavnosti množstva teles, ki jih tu več ne vidimo, »sam svet zadaha« (2000: 201). S prevratom logike inverzije naredi naslednji korak in kot primarno postavi neomejeno in »neprekinjeno rojevanje«, ki zajema mnogo več kot svet krajine: »Morda mislite, da ta pokrije skoraj vse. Pa res? Pomislimo, kaj je izpuščeno. Če začnemo s krajino, ali vključuje nebo? Kam postavimo sonce, luno in zvezde?« (2011a: 21).

vsakršni negotovosti in skepsi, znanje bi bilo dokončno, politika pa »umetnost nujnega«. S tem bi se (tudi) antropologija izognila aporiji med nujno nedvoumnostjo (stvarnim, natančnim, pozitivnim) in neizogibno dvoumnostjo (interpretativnim, evokativnim, večpomenskim, ironičnim) (glej Carrithers 2014). Z izbrisom razlik med nujno nedvoumnostjo in neizogibno dvoumnostjo ter najrazličnejših idejnih stališč, tj. pletežem, pristanemo na metafizično *bluzenje*.

17 V zgodnejšem prispevku Ingold (1993a: 218, 227, 230) izrecno izpostavi, da inverzija ustvarja proizvode, ki nadomeščajo primarni proces in razmerja v »neprekinjenem svetu« (bivanje, percepcija in krajina se »invertirajo« v kulture, kognitivne sheme in prostor).

sati kraj ali pa organizem kot krog pomeni izvesti logiko inverzije, saj sklenjena črta totalizira, vzpostavlja notranjost in zunanost; kraj oziroma organizem kot črta oziroma nit ali, bolje, preplet niti pa ostaja odprt, nedokončan, nima ne notranjosti ne zunanosti ... Brez refleksije svojega spoznavnega izhodišča in obzorja, s katerega oziroma znotraj katerega naj bi spoznavali naravo resničnosti, preide k (domnevno neposred(ova)nemu) začetku, izvorni odprtosti bitij do sveta in sveta samega. Zveza med risbami in sličicami, *podobami*, ki jih ponuja Ingold, in vsem drugim, kar naj bi dojel z njimi, je tako bolj asociativna in intuitivna kot logična, poleg tega pa stvari nikakor ne »zagradi« v njihovih ključnih potezah ter nas navaja k odpovedi kritičnemu mišljenju. Kakšen svet nam torej slika Ingold?

S prevratom logike inverzije dobimo (namesto krajine) pletež: pletež je neomejeno »pletenje niti življenja, rasti in gibanja« (2011a: 63), je tekoči svet,<sup>20</sup> svet »substanc, ki se razlivajo, mešajo in mutirajo, se občasno zgostijo v bolj ali manj bežne oblike, ki se lahko kljub temu razgradijo in preoblikujejo brez razdora kontinuitete. Vsaka nit – vsaka vez – v tekočem svetu je pot toka [...]« (2011a: 86), ki je generativna moč (neomejenega sveta, Življenja (2007b: 116–119; 2011a: 29; 2013: 96–7). Na kratko, Ingold s pletežem slika svet »neprekinjenega rojevanja«, pojasnila, kako natanko potekajo gibanja, preletanja, zgoščanja itn., pa ne dobimo in ga v tem okviru tudi ne moremo dobiti. Krajina in pletež sta pojma, ki utelešata dve različni logiki. Prvi je povezan z »oživljenimi« entitetami, živimi telesi, katerih nevtralen učinek je postajanje, drugi z »odprtjem« »živih« entitet, postajanjem (upodobljenim kot pletež) kot vzrokom nenehnega generiranja nikoli dokončanih teles (upodobljenih kot črte).

S prijemom, kot je zgornji, se Ingold loteva tudi drugih področij in oblikuje zbir pojmov, ki se po svojem funkcioniranju umeščajo v, govorijo o oziroma neposredno so niti pleteža. Namesto materialnosti, inovacije, »mravlje« (teorija akterja-mreže; ANT), transporta, globusa, presečenca, klasifikacij, pogleda nazaj in etnografije dobimo tvarino, ustvarjanje, »pajka« (pletež) (2011a: 94), popotovanje, svet, osuplost, zgodbe, pogled naprej, antropologijo itn. Niz prvih je v razmerju do niza drugih navsezadnje naddoločen kot slab nasproti dobremu, kot niz sterilnih, izmišljenih »zahodnih« reprezentacij, odvisnih od neke (sekundarne) ločenosti/odtujenosti, medtem ko so elementi drugega postavljeni kot resnična, živ(et)a »nezahodna« postajanja, zakoreninjena v (prvotni) povezanosti/domač-

nosti.<sup>21</sup> Prve, »molarne« člene zaznamujejo zaprtost vase, izkustvena revščina, analiza, totalizacija, transcendentalno razmerje med elementi, razdeljenimi na dve osnovni ravni (narava in kultura). Druge, »molekularne« pa zaznamujejo, ravno nasprotno, odprte niti, izkustveno bogastvo, integracija in detotalizacija, imanenca niti, prepletenimi na isti ravni (pletež).<sup>22</sup>

V zvezi z Ingoldovimi dvojčki moram izpostaviti naslednji težavi. Prvič, ker se omejuje na zgoraj orisano alternativo, vsakršno abstrakcijo vnaprej dojema kot izmišljeno, kot utvaro »zahodne misli«, s tem pa onemogoča koncipiranje tistega, kar je Alfred Sohn-Rethel (1978) imenoval »realna abstrakcija« (Sohn-Rethel 1978). Realne abstrakcije niso »zunanje«, kapriciozne miselne konstrukcije, temveč se nujno pojavljajo kot del vsakdanjega praktičnega delovanja, ko na primer med menjavo brez zavestne namere abstrahiramo od čutno-zaznavnih lastnosti menjanih blag. Po Alfredu Sohn-Rethlu je menjalna abstrakcija osnova, iz katere sta se razvila konceptualno mišljenje in znanost oziroma tisto, kar Ingold imenuje »zahodna misel«, medtem ko je menjalna abstrakcija sama odvisna od zgodovinskega razvoja produktivnih sil. To pripelje do druge težave, povezane z zgoraj navedenimi pojmi. Po Ingoldu je inverzija (oziroma reifikacija in alienacija) pogoj in posledica »zahodne misli«, ne pa tudi siceršnjih »normalnih« družbenih odnosov z vsemi sestavinami okolja (oziroma pleteža) (1993a: 223; 2011a: 155). Opis nastanka »zahodne misli« na podlagi inverzije (oziroma nastanka inverzije v »zahodni misli«) predpostavlja določeno prevedljivost in temeljno neprekinjenost med njimi. Ingoldov opis je, skratka, tavitološki, ne pa zgodovinski in ne pojasni, kako in zakaj naj bi si neka misel mislila, da ni (več) ujeta v percepcijo in tokove materije (kakor naj bi po Ingoldu bila). Če bi Ingold »zahodno misel« (oziroma, bolje, re-

21 Naj opozorim na »epistemološki« značaj zadnjih nekaj pojmov, ki znova izpostavljajo zgoraj omenjeno dvomnost med antropomorfistično in močno ontološko tezo: je pletež učinek subjektivne instance (to bi pomenilo, da je »še vedno« minimalno subjektivno posredovan, da se konstituirata pletež in opazovalec-akter skozi to posredovanje) ali je Živ sam po sebi (to bi impliciralo večno (raz)gradnjo in plavanje v tokovih Živih tvarin)?

22 Navedeni pojmi pričajo o Ingoldovem namenu, da bi prevrnil logiko inverzije in ustoličil pletež v njegovi popolni odprtosti. Vendar pa se niti oziroma stvarine, ki se naključno prepletajo oziroma razlivajo, vseeno nekako uskladijo »v prevladujočo smer sveta v postajanju« (2011a: 211; 2013: 25). Na ravni pleteža ne pojasni, kako in zakaj je popolna odprtost pleteža navsezadnje vseeno usmerjena – ali to implicira nekakšno nevidno roko pleteža? Po pojasnilo se zateče k logiki krajine, po kateri popotniki oziroma stezosledci (tako Ingold imenuje telesa z intencionalnostjo, vključujoč »nečloveške živali«) ter druga telesa v nenehnem medsebojnem prilagajanju, improviziranju in ujemanju (glej Ingold 2013: 105–108) upoštevajo ustaljene smernice, kar pa pomeni, da se odreče logiki pleteža. Z nihanjem med obema logikama tako prihaja do določenega neskladja ali naspotovanja, ki ga avtor prikrije z mašilom o neskončnosti in odprtosti Življenja.

20 Ingold, kot pravi sam (2011a: 247), iz spoštovanja do snovalcev pojma Annemarie Mol in Johna Lawa (1994) uporablja izraz »tekoči prostor«. A ker tu obravnavani avtor nasprotuje konceptu prostora, češ da implicira sterilno praznino, v kateri Življenje ni mogoče (2011a: 145–155), in ker sam poudarja, da gre pri »tekočem prostoru« za polni svet, sem se odločil, da »tekoči prostor« prevajam kot »tekoči svet«.



alne abstrakcije) umestil v pletež, bi moral priznati, da je pletež ne-cel, poln prekinitiv, antagonizmov itn. Da ohrani Celost pleteža, »zahodno misel« postavi »ven«, v njo postavi izvor malodane vsega slabega, obenem pa jo zvede na iluzijo: »nezahodno misel«, ki je edina pletežu ustrezna misel (če je izraz »misel« sploh še primeren), izenači z materijo oziroma s tokom Življenja. Očrtano Ingoldovo pojmovanje ima praktične posledice, ki jih predstavljam v naslednjem razdelku.

## Nazaj k Materi Naravi

Z navijanjem za animistično ontologijo, sploh v »pletežni« različici, je Ingold politično zelo konservativen. To držo lahko vidimo v tezah o temeljih soočanja z ekološko krizo. Kot sem že poudaril, Ingold predlaga, naj se namesto na »zahodno misel« naslonimo na »nezahodno«, v kateri imamo opravka z enim, celovitim svetom, »zapolnjenim z osebnimi močmi in vključujočim tako ljudi, živali in rastline [...] kot tudi poteze pokrajine [...]« (2000: 47; prim. 2000: 113; 2007b; 2011a). Z njo nastopi proti odtujitvenim učinkom »zahodne misli«, izgubi avtentične, v pletež ukoreninjene, a »odprte« človečnosti. Sprejeti »zahodno misel«

[p]omeni dati prednost zahodni metafiziki odtujitve človeštva od narave in naš umik [*disengagement*] postaviti za merilo presoje njihovega udejstvovanja [*engagement*]. Soočeni smo z ekološko krizo, ki korenini v tem umiku, v ločitvi človeške tvornosti in družbene odgovornosti od sfere naše neposredne vpletenosti v nečloveško okolje, zaradi česar imamo dolžnost, da preobrnemo prioriteto. In menim, da [...] nam lahko lovci in pastirji ponudijo najboljše namige, kako nadaljevati. (Ingold 2000: 76; podčrtano v izvorniku)

Kako torej, po Ingoldu, o okolju razmišljajo ljudstva, po katerih naj se zgledujemo (navaja etnografije ljudstev Mbuti, Batek, Najaka, Očipve in drugih)? Na kratko, o okolju (ali vsaj o nekaterih sestavinah okolja), v katerem živijo, razmišljajo ne le kot o prepletu vitalnih niti, ampak tudi kot o staršu, navadno materi (glej 2000: 43–47, 82–85) – Veliki materi (2000: 43).<sup>23</sup> S tem postane očitn(ejš)a vrnitev (božanskega) velikega Drugega – v lakanovskem smislu (prim. Spletni vir 2) – kot zagotovila (ontološke) stabilnosti, ravnovesja, ki ga človeško delovanje ne more porušiti, na katerega se lahko vselej zanesemo in ki kot tak jamči za človeški svet. Natanko to je tudi »sporočilo« pleteža: karkoli že naredimo, niti se bodo zapletale, Življenje bo našlo pot ...

S tem povzema enega od prevladujočih načinov prikrievanja dejanskih razsežnosti ekološke krize. Kot pravi

23 Bolj »standardna« interpretacija bi takšno domačijsko razumevanje opisala kot metaforično, Ingold pa v njem vidi pripoznanje, da je »v korenu bistvena lastnost intimnih razmerij z nečloveškimi in človeškimi sestavinami okolja ena in ista« (2000: 47).

McKenzie Wark (2015), čigar teoretska osnova je, mimogrede, v zoperstavljanju molarne in molekularne sorodna Ingoldovi, lahko identificiramo štiri prevladujoče, a nazadnje nezadostne paradigme spoprijemanja z ekološko krizo: prva kot rešitev ponuja tržne mehanizme, druga tehnološke inovacije, po tretji je rešitev v individualizaciji odgovornosti. Četrta paradigma, med zagovornike katere lahko prištejemo tudi Ingolda, pa predvideva, da bo zavrnitev modernega skupaj z uveljavitvijo skrbnejšega tradicionalnega pojmovanja in ravnanja – podobno kot ostale navedene možnosti –, nekako povrnila (predpostavljeno) izvirno, a danes zamajano ekološko ravnovesje Celote (običajne predstave kroženja in ravnovesja so s pojmom pleteža povečane in posplošene). Na prvi pogled se našteje možnosti razlikujejo po družbenem okviru, v katerem je okolje mogoče postaviti nazaj v ravnovesje. Prve tri paradigme ustrezajo kapitalističnemu realizmu, po katerem kapitalizem pač nima alternative, medtem ko se četrta paradigma, nasprotno, predstavlja kot alternativa. Slika »nekakšno netehnično, celostno in duhovno alternativo, ki svoje podobe pogosto črpa iz predkapitalistične krajine. Toda to je, kot je vedel že Marx, *kapitalistična romanca*« (Wark 2015; podčrtano v izvorniku) in kapitalizma ne problematizira; tudi četrta paradigma ostaja znotraj »reformatorsko-afirmacionističnega« obzorja.

Znamenje tega je Ingoldov molk o kapitalizmu in osredinjanje na zahodno metafiziko odtujitve. Težava je tu dvojna: po eni strani zaradi podcenjevanja kapitalizma kot zgolj posledice odtujitve, po drugi strani pa zaradi vnaprejšnjega in kategoričnega zaupanja v vitalno in produktivno moč pleteža. Poglejmo prvo stran težave. Delo, kot poudarja Wark, »črpa molekularne tokove, iz katerih je narejeno [...] naše skupno življenje. Toda ti molekularni tokovi se ne vračajo tja, od koder so prišli« (Wark 2015). Skratka, tokovi tvarine so prekinjeni, v pletežu zeva »metabolični razkol«, povečevanje katerega je danes nedvomno povezano s kapitalizmom (Foster 2016: 15).

Brez predpostavljanja predkapitalistične (ali zunaj- oziroma postkapitalistične) neodtujene povezanosti z okoljem velja vztrajati, prvič, na tem, da sodobna ekološka kriza ni posledica (metafizičnega) umika, temveč (praktičnega) udejstvovanja v okolju, pri čemer so se kvantitativne spremembe na neki točki prelevile v kvalitativne; in, drugič, na tem, da je vsakršno »vračanje« k pojmom neskončnega kroženja, rasti, pleteža ipd. nezadostno, celo samouničujoče, saj prikriva omenjene zgodovinske transformacije in predpostavlja/implicira obstoj nespremenljivega »dinamičnega ravnovesja« Celote. S tem ozadjem gre »prevladujoče postajanje sveta« lahko namreč nemoteno naprej. Vendar: ali Ingold ne zahteva ravno neke najbolj temeljne spremembe? To nas pripelje do druge plati težave: zaradi (domnevno) metafizičnih oziroma ontoloških korenin ekološke krize in prav takega načina njenega reševanja lahko Ingold kapitalizem preprosto odmisli oziroma ga,

kolikor pač razpravlja o z njim povezanih zadevah (2000: 289–338; 2011a: 61–62), zvede na precej nepomembno ontično ureditev, na le še en način shajanja z odtujenostjo; z njegovega stališča gre predvsem za posledico ontološke krize, ki se je že zgodila s samim »sprejetjem zahodnih dualizmov«. <sup>24</sup>

V kontekstu razmisleka o ekološki krizi je sprejetje animistične ontologije posebej problematično ne le zaradi zacelitve (moderne) razkola med (nesmiselno/brezpomensko) naravo in (smiselno/pomensko) kulturo/družbo, temveč zaradi zacelitve razkola v naravi sami (ali, če želite, v pletežu): ta zacelitev pa je odvisna od vnaprejšnje odpovedi možnostim zajetja razkola, tj. teoretsko-znanstvenim, »molarnim« abstrakcijam, ki segajo daleč onkraj ravni vsakodnevne izkušnje in sploh omogočajo zajetje dogajanja na najnižji »molekularni« ravni (Spletni vir 2). Prevrta, ki ga Ingold predlaga, zato po eni strani zaradi epistemološke neutemeljenosti in »uglašnosti« z obstoječimi družbenimi razmerami (glej Spletni vir 1) ovira razumevanje globalnih ekoloških sprememb (Foster 2016; Wark 2015); sam pojem »globalnega« je, podobno kot pojem »prostora« (2011a: 145–155), za Ingolda »vrhunec procesa ločitve [od okolja]« (2000: 208, 209–218; 2011a: 99–125) in zato *a priori* diskreditiran. Po drugi strani pa Ingold s prevratom postavlja neustrezno izhodišče družbeno-politične spremembe, saj, prvič, vrača velikega Drugega (vselej vitalni pletež, celo lik Velike matere), ki zagotavlja, da – če ga »spoštujemo« – lahko počnemo, kar želimo, tudi nadaljujemo po starem; in, drugič, podcenjuje kapitalizem (»odgovornost« ni dovolj), od katerega pa – ker je glavni sodobni povzročitelj metaboličnega razkola – je odvisna ohranitev razmer za življenje: univerzalno ekološko krizo se lahko reši (ali ublaži) le, če se razreši partikularna kriza – sam kapitalistični produkcijski način (Žižek 2010: 332–334). Povedano s parafrazo znanega toposa, Ingold ponuja možnost: divjaštvo *in* barbarstvo?

... in v kvačko

Določenim nejasnostim navkljub (ali prav zaradi njih) verjetno ni težko videti, zakaj je model pleteža po ideološkem okusu našega časa (prim. Noys 2014: 197): nasprotuje modernistični zgodbi o utopičnem napredku in standardizaciji ter postmodernistični zgodbi o distopični fragmentaciji in dekonstrukciji. Ti zgodbi, ki sta po njegovem utelešeni v ravni oziroma točkasti črti (2007b: 167–170), Ingold nadomešča z vztrajanjem na topičnem, ireduktibilnem bogastvu niti pleteža, njihovi generativnosti oziroma ustvarjal-

nosti, avtentični povezanosti niti/tvarin, katerih dojemanje je »onkraj besed«, z vključevanjem najrazličnejših elementov na eni sami ravni pa daje videz spoštljive demokratičnosti – kako naj na tej ravni sploh obstaja hierarhija? Za (na videz) nedolžnimi litanijami o tem, da v pletežu »ni notranjosti ali zunanosti, ni ograjevan ali razkritij, [temveč so] zgolj odpiranja in poti skozenj« (2011a: 84), leži zavrnitev možnosti mišljenja, ki bi šlo »proti toku« (tudi mišljenja sploh?) – kritike in analize – in se ne bi podrejalo popačeni podobi znanstvenih postopkov (prim. Noys 2014: 197–199). Stezosledci lahko zgolj »vstopijo v usmeritev svetovnega postajanja, sledijo njeni smeri, medtem ko jo upogibajo skladno z razvijajočim se ciljem« (2011a: 211; 2013: 94).

Ob sklicevanju na Deleuza in Guattarija Ingold poudarja, da stezosledci »mislijo iz tokov tvarin, kar pomeni, da iščejo zavest ali misel tokov tvarine« (2013: 94). Na navedenih mestih Ingold sicer opisuje delo rokodelcev, toda ali naj – ob nedvoumni trditvi, da je stezosledstvo temeljni način prebivanja (2011a: 13) – sklepamo, da ljudje mislijo, kot jim (za)povedo sami tokovi tvarine? <sup>25</sup> Nič bolje je ne odnesejo raziskovalci, saj so tudi ti po Ingoldu v osnovi zgolj stezosledci. Vsakršna kritika, analiza in sistematično razumevanje so v najboljšem primeru v večnem zaostanku za svetom-v-postajanju in tako ne pripomorejo k njegovi krepitvi. Spomnimo se, da »samo gibanje ustvarjalnega postajanja [...] prehiteva naše sistematične in sistematizirajoče poskuse pojasnitve« (2011a: 142). Kritična, analitična ali sistemizirajoča gesta za Ingolda predpostavlja (namišljen) prelom z imanenco pleteža in prestop na neko privilegirano mesto, s katerega lahko »arogantno« izrekamo neko »višjo« resnico (glej 2000: 76), ki za Ingolda po svojem pojmu razkosa in invertira Življenje.

Tako kot Latourjeva mreža (Noys 2010: 80–102; 2014) je pletež skladen s prevladujočo »ideologijo demokracije«, saj vse, kar je – vključno s samim seboj – umešča na enotno raven docela enakopravnih niti. Med njimi je, kot smo videli, mogoče zgolj ustvarjalno prepletanje in brstenje variacij, ki dodajajo, »bogatiijo« resničnost, zaradi česar analiza in sistematiziranje (oziroma karikaturi teh postopkov) dobita prizvok nečesa razbijaškega in totalitarnega, četudi navsezadnje resničnosti oziroma Življenju ne moreta škoditi. A če niti postopka, ki ju Ingold ostro zavrača, »v resnici« ne moreta škoditi pletežu oziroma Življenju in če lahko stezosledci predvsem sledijo »usmerjenosti postajanja sveta«, jo le upognejo v svojo korist, kaj je tedaj ostalo

25 Že predhodno je med razpravo o presejanju kartezijanske tradicije v fenomenologiji zapisal, da se »sebstvo in svet spojita [...], da ne moremo reči, kje se prvi konča in drugi začne« (2000: 169). Tovrstna »enotnost sebstva in sveta« je zmotila tudi Willersleva (2013: 50), ki pravi, da takšno pojmovanje neustrezno opisuje dojemanja oziroma pojmovanja pripadnikov ljudstva Jukagir. Po Willerslevu naj bi ti tudi s praktičnimi, vsakdanjimi dejavnostmi, kot je lov, nenehno ustvarjali razlike med človeškim in nečloveškim.

24 S heideggerjanskega stališča jim zameri, da postavljajo temelj za razmah nihilizma, z globinsko-ekološkega, da z »nespoštljivim«, mehanicističnim dojemanjem narave in postavljanjem človeškega nad druga bitja osnujejo objektivacijo in izkoriščanje narave, krivec za vse slabo pa postane Descartes, »največji nepridiprav naokoli« (Viveiros de Castro 2012: 118).

od tako poudarjene nedoločenosti in odprtosti? Težava tiči prav tu: (brez)obličnost pleteža onemogoča razumevanje specifik konkretnih družbeno-historičnih oblik in razmerij. Povedano drugače, nadvse abstraktna sila »odpiranja« zakriva družbena razmerja, okoliščine in učinke njihovega oblikovanja, zaobide nujnost razčlenjevanja teh procesov, kot taka pa, v nasprotju z razglašeni »namenimi«, zmanjšuje možnosti dejanskega (družbenega) delovanja.

Poveden primer najdemo v Ingoldovi (2000: 289–338; 2011a: 61–62) razpravi o »koncu večšine« in časovnosti, ki naj bi ga prinesla mehanizacija v kapitalizmu. Vprašanje del(ovanj)a oziroma delovnega procesa zvede na večšino, za katero pravi, da se nenehno ohranja, saj noben stroj ne deluje popolno. Poleg tega pa je po Ingoldu bistvo večšine v zmožnosti improviziranja, po zaslugi katere »praktikanti« ustvarjalno premagujejo odtujenost, ki jo domnevno vsiljuje »zahodna misel«, in tehnologijo ustvarjalno vključujejo v tok svojih življenj: »Veščini je usojeno,« pravi Ingold (2011a: 62), »da se bo nadaljevala, kakor bo življenje, ob črti upiranja, vselej izničevalo zapiranja in končnosti, ki jih mehanizacija postavlja na pot.« Ob očitnem ozadju ugotavlja, da »[v] industrijski družbi delavec za strojem ostaja uveščinjen: njegova večšina je v tem, da shaja s stroji, ne v tem, da jih upravlja; kar proizvede, pa ni blago za lastnika kapitala, temveč njegova osebna in družbena identiteta« (2000: 290).

Spet velja izpostaviti epistemološke in politične težave takšne zastavitve. S pletežem Ingold postavlja okvir, ki onemogoča zaobjeti formo kapitalizma, zgodovinsko dejstvo (antagonistične) ločitve delovne sile od produkcijskih sredstev v (fordističnem) kapitalizmu;<sup>26</sup> to ločitev izniči in jo, ko jo označi za izmišljeno, pripiše »zahodni misli«. Zmožnost delovanja se posploši, je povsod in v vsem, a za »ceno nezmožnosti spreminjanja ali oporekanja pravilom igre« (Noys 2014: 203). Ostane le to, da ponovi opažanja o imanentni zvezi (nemehaničnega) telesnega gibanja in percepcije okolice (strojev) – kar je za Ingolda očitno tudi domet delovanja popotnikov. V tem kontekstu zmota izhaja iz nezmožnosti razumevanja kapitalizma kot družbeno-symbolne mreže (antagonističnih) posrednih odnosov, ki niso odvisni od volje ali zavedanja akterjev (Noys 2014: 204; Sohn-Rethel 1978). V političnem smislu tovrstno mišljenje legitimira oziroma celo slavi obstoječe stanje in mistificira njegovo delovanje – ob tem, ko se razglašajo kot vrnitev k domnevno avtentičnemu, neodtujenemu, če že ne večnemu (znanju o) svetu: pletež kot nevtralno »polje«,

26 Pletež postane še bolj nenatančen v postfordističnem kapitalizmu, ko postane ključna ločitev producentov od družbenih pogojev produkcije (Močnik 2010: 180–181) in ko se že v samem produkcijskem procesu povečuje vloga realne abstrakcije (Toscano 2008b). To pa so danes ne nazadnje tudi pogoji dela oziroma delovanja mnogih umetnikov, ustvarjalcev, rokodelcev, raziskovalcev itn. A to ne pomeni, da se pletež ne sklada s spontanimi predstavami akterjev na teh področjih, kjer vlada imperativ »mreženja« (glej Bajič 2015).

na katerem popotniki neovirano zasledujejo svoje interese – ki se nekako medsebojno ne izključujejo in prispevajo k postajanju sveta, samega »polja« pa ne morejo izpodbijati –, ima, podobno kot teorija akterja-mreže, »afiniteto z metafiziko kapitalizma« (Fuller 2000: 20) oziroma ideologijo trga (sklicevanje na različne »prijazne« lutke ne sme zakriti formalnih značilnosti).<sup>27</sup> Če je Ingoldov afirmacionizem intuitivno dojemljiv, je to verjetno zato, ker se opira na »hipstersko« strukturo občutja, ki ceni »drobne, vsakdanje lepote« (ker »delavec za strojem ne proizvaja blaga, ampak svojo identiteto,« ne more biti izkoriščen, ampak lahko le »raste«). Na tej podlagi sta vsakršna kritika obstoječega (celo sam pojem obstoječega) in ideja radikalno drugačne ureditve onemogočeni, vnaprej označeni kot ne-realni, a škodljivi.

Ob tem velja spomniti, da naj bi bil pletež izrazito topičen. Tudi v »geografskem« smislu pletež upodablja svet brez meja, brez struktur, brez hierarhij in antagonizmov, brez središč(a) in obrobij(a), brez protislovij neenakomernega razvoja. Glede na Ingoldovo odklanjanje globalnega je takšna podoba sveta neverjetno podobna tisti, ki jo slika »ideologija globalizacije« (Baskar 2013). Je brez meja (Ohmae), ploščat (Friedman), tekoč (Appadurai), a ni zgodovinski dosežek, temveč domnevna narava resničnosti, kjer namesto »globalizacije« vse skupaj poganja Življenje. Kar Ingold dodaja oziroma na čemer gradi, je heideggerjanski moment (Harvey 2011: 150–151, 229–240), esencialistična podmena o kraju (v nasprotju s prostorom) kot prebivališču in edinstvenem viru avtentičnih zgodb oziroma smisla, pri čemer kraj »razvleče« v poti in »razširi« na svet-v-postajanju. V luči zgoraj navedenega si ni težko predstavljati, denimo, »pletežne« urbanistične politike, ki v imenu ustvarjalnosti in avtentično lokalnega, družbene in ekološke odgovornosti diskreditira in izključuje, predvsem pa pleše na melodijo kapitala.

Je to torej svet, v katerega naj bi se vključevala antropologija, ga spodbujala in gojila? V sklepu knjige *Biti živ* (2011a: 242–243) se Ingold uzre v preteklost vede in ugotavlja, da so vse dosedanje programske usmeritve pripomogle k temu, da se je antropologija »kot mimobežnica oddaljevala od sveta, v katerem bivamo« (2011a: 243). Izrecno omenja iskanje človeških univerzalij, na izbrano temo osredinjenega raziskovanja in kritiko etnografskega

27 Steve Fuller (2000: 20–23) v svoji analizi Latourjeve mreže trdi tudi, da gre za totalitarno idejo, za »prožni fašizem«. Izpostavi po njegovem fašistični spoj animističnega dojetja narave, romantično-heroijske predstave proizvajalca ob zmanjšani zmožnosti delovanja ljudi, ki so umeščeni v neko vrhovno gibanje in postanejo sredstva njegovega napredovanja. Podobnosti z Ingoldom so očitne; zapisi, kot je sledeči, prav tako govorijo v prid fullerjevski tezi: »Prav res, nič ne more ubežati lovkam pleteža prebivanja, ko njegove vselej raztezajoče se niti sondirajo vsako razpoko in špranjo, ki omogočata rast in gibanje. Življenja ni mogoče omejiti, utira svojo pot skozi svet vzdolž nepregledne množice niti svojih vezi« (2007b: 103).

pisanja. Posledica teh programskih usmeritev in oddaljevanja od sveta naj bi bila, da se antropologi počutijo osamljene in marginalizirane ter so pogosto izvzeti iz javnih razprav o velikih vprašanih družbenega življenja. Ob boleče očitnem spregledu antropologije v njeni v svet najbolj(e) vključeni različici, ko je postala pripomoček (neo)kolonialnih prizadevanj (nekega dela tega sveta), in ob elitni držji, ki se izogiba političnim vprašanjem oziroma jih v želji po ugajanju novemu Gospodarju spreminja v upravljavska, etična in estetska, z (navidezno) nevtralnimi pletežem pristanemo na vključevanje v srečno ustvarjanje *statusa quo*.

## Literatura

- BADIOU, Alain: *Deleuze: The clamor of being*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2000.
- BAJIČ, Blaž: Running as nature intended: Barefoot running as enskillment and a way of becoming. *Anthropological Notebooks* 20 (2), 2014, 5–26.
- BAJIČ, Blaž: Ustvarjanje prostorov ustvarjalnosti: Sodobni rokodelski sejmi kot produkcija lokalnosti. *Traditiones* 44 (3), 2015, 149–170.
- BASKAR, Bojan: So many flows and scapes, but where is geography? Notes on the Appaduarian vision of the global world. Neobjavljen rokopis, 2013.
- BENNETT, Jane: *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- CARRITHERS, Michael: Anthropology as irony and philosophy, or the knots in simple ethnographic Projects. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014, 117–142.
- CARRITHERS, Michael idr.: Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30, 2010, 152–200.
- DELEUZE, Gilles in Felix Guattari: *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota, 1987.
- ENGELS, Friedrich: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti (Anti-Dühring)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- FOSTER, John Bellamy: Marxism in the anthropocene: Dialectical rifts on the left. *International Critical Thought*, 2016, 1–29.
- FOUCAULT, Michel: *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2010.
- FULLER, Steve: Why science studies has never been critical of science some recent lessons on how to be a helpful nuisance and a harmless radical. *Philosophy of the Social Sciences* 30, 2000, 5–32.
- GELL, Alfred: *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- HALLAM, Elisabeth in Tim Ingold (ur.): *Creativity and cultural improvisation*. Oxford in New York: Berg, 2007.
- HALLAM, Elisabeth in Tim Ingold (ur.): *Making and growing anthropological studies of organisms and artefacts*. Surrey: Ashgate, 2014.
- HARVEY, David: *Kozmopolitstvo in geografije svobode*. Ljubljana: Sophia, 2011.
- INGOLD, Tim: *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- INGOLD, Tim: The art of translation in a continuous world. V: Gisli Palsson (ur.), *Beyond boundaries: Understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford: Berg, 1993a, 210–230.
- INGOLD, Tim: The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25 (2), 1993b, 153–174.
- INGOLD, Tim (ur.): *What is an animal?* London: Routledge, 1994.
- INGOLD, Tim: *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim (ur.): *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life (Routledge World Reference)*. London in New York: Routledge, 2005.
- INGOLD, Tim: *Hunters pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.
- INGOLD, Tim: *Lines: A brief history*. Oxon in New York: Routledge, 2007b.
- INGOLD, Tim (ur.): *Key debates in anthropology*. London in New York: Routledge, 2007c.
- INGOLD, Tim: Writing texts, reading materials: A response to my critics. *Archaeological Dialogues*, 14 (1), 2007d, 31–38.
- INGOLD, Tim: Epilogue. V: Karl Benediktsson in Katrin Anna Lund (ur.), *Conversations with landscape*. Surrey: Ashgate, 2010, 241–251.
- INGOLD, Tim: *Being alive: Essays on movement, knowledge, and description*. London: Routledge, 2011a.
- INGOLD, Tim (ur.): *Redrawing anthropology: Materials, movements, lines*. Surrey: Ashgate, 2011b.
- INGOLD, Tim: *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge, 2013.
- INGOLD, Tim: That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014a, 383–395.
- INGOLD, Tim: Is there life amidst the ruins? *Journal of Contemporary Archaeology* 1 (2), 2014b, 231–235.
- INGOLD, Tim in Jo Lee Vergunst (ur.): *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. Surrey: Ashgate, 2008.
- INGOLD, Tim in Gisli Palsson (ur.): *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JAMESON, Fredric: *Postmodernizem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- JANOWSKI, Monica in Tim Ingold (ur.): *Imagining landscapes: Past, present and future*. Surrey: Ashgate, 2012.
- LASH, Scott: Life (Vitalism). *Theory, Culture & Society* 23 (2–3), 2006, 323–349.
- LATOUR, Bruno: *We have never been modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.

LATOUR, Bruno: *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge in London: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, Bruno: *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEFEBVRE, Henri: *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991a.

LEFEBVRE, Henri: *The critique of everyday life: Volume 1, Introduction*. London in New York: Verso, 1991b.

LEFEBVRE, Henri: *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2013.

MARX, Karl in Friedrich Engels: Nemška ideologija. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, II. zvezek. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976, 5–352.

MOČNIK, Rastko: Delovni razredi v sodobnem kapitalizmu. V: Gal Kirn (ur.), *Postfordizem: Razprave o sodobnem kapitalizmu*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2010, 149–202.

MOL, Annemarie in John Law: Regions, networks and fluids: Anaemia and social topology. *Social Studies of Science* 24, 1994, 641–671.

NOYS, Benjamin: *The persistence of the negative: A critique of contemporary continental theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

NOYS, Benjamin: The discreet charm of Bruno Latour. V: Jernej Habjan in Jessica Whyte (ur.), *(Mis)readings of Marx in continental philosophy*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan, 2014, 195–210.

REPIČ, Jaka: Gibanje kot prostorske prakse in ekonomske strategije na primeru družinskega sirarstva v Bohinju. *Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 38–57.

SOHN-RETHEL, Alfred: *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology*. London: Macmillan, 1978.

TOSCANO, Alberto: Ad hominem: Antinomies of radical philosophy. *Filozofski vestnik* 29 (2), 2008a, 137–153.

TOSCANO, Alberto: The open secret of real abstraction. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 20 (2), 2008b, 273–287.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *Masterclass Series 1, HAU Network of Ethnographic Theory*. Manchester: University of Manchester, 2012.

WARK, McKenzie: *Molecular red: Theory for the anthropocene*. London: Verso Books 2015. [epub dokument b. n. s.]

WILLERSLEV, Rane: Taking animism seriously, but perhaps not too seriously? *Religion and Society: Advances in Research* 4, 2013, 41–57.

ŽIŽEK, Slavoj: *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. New York in London: Routledge, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj: *Living in the end times*. London: Verso, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj: *Absolute recoil: Towards a new foundation of dialectical materialism*. London in New York: Verso, 2014.

## Spletni viri

Spletni vir 1: INGOLD Tim: Nenaslovljeno predavanje. Håa Kati Traditional Knowledge Festival and TEDx Conference, Thchø Research and Training Institute, Yellowknife, Northwest Territories, 19.–21. september 2014, 2015; <https://goo.gl/tE-tqY7>, 29. 9. 2016.

Spletni vir 2: ŽIŽEK, Slavoj: Ecology against Mother Nature, 26. 5. 2015; <https://goo.gl/zrRmh0>, 29. 9. 2016



## Herr Timothy Ingold's revolution in science

The paper focuses on the work of the influential British anthropologist Tim Ingold, whose work is chosen on the basis of a thesis that it embodies a more general approach and sensibility in contemporary anthropology. Following Noys (2010), this approach and sensibility are described as complying with the contemporary affirmationist doxa. The paper identifies and analyses two key interlinked methodological steps with which Ingold aspires to restore “anthropology to life”. In Ingold’s writing these two steps – the overcoming of Cartesian tradition and the reversion of the logic of inversion of “official science” – are repeated in countless variants. Examples are taken from various ethnographic contexts and include such everyday activities as walking, sawing a plank, building, flying a kite, knitting, several techniques of writing, drawing, painting etc. However, these examples are principally used to illustrate, in quite elated terms, their essential unity with life. Life is, for Ingold, immanent to reality but has been, in Ingold’s terms, “installed inside things”. With the two mentioned methodological steps Ingold uncovers, or rather returns to what he deems as the true structure of reality. In the first instance he posits such ontology by proxy, using the examples of several hunter-gatherer and/or animistic peoples, while in the second he largely abandons the use of such a mediator ultimately directly affirming an asubjective vital power. The inconsistency between the first and second stance is, however, never worked out.

Imagined as “meshwork” of entangled lines of life, movement and growth, the paper also addresses this allegedly alternative ontology, immanent to which is (the notion of) life. Furthermore, it is argued that by affirming the “meshwork” Ingold not only covers up the modern divide, but also moves towards re-enchantment of the world, erasing the arbitrary relation between the signifier and the signified, “drowning” the *cogito* in the vital flows of matter etc. By firstly outlining (the notion of) Life, the paper analyses the two methodological steps in relation to Ingold’s conception of the landscape and, especially, the “meshwork”. It is argued that Ingold, by positing the eternal, vital flows of the “meshwork”, with all the baggage that comes with it, posits the Big Other; such a starting point does not, it is argued, provide a viable basis for political action, such as, for example, tackling climate change. On the contrary, it provides a basis for continuing as before. In conclusion, the paper outlines some other political implications of Ingold’s writing concerning social space, arguing that the “meshwork” has strong affinities with the metaphysics of capitalism.

