

ANTROPOLOGIJA PRED ANTROPOLOGIJO "RAZSVETLJENSKA ANTROPOLOGIJA" 18. STOLETJA¹

Začetke zgodovine antropoloških teorij v ožjem smislu navadno - z izjemo teorij druge polovice 19. stoletja, torej evolucionizma, socialnega darvinizma, marksizma in zgodnjega funkcionalizma - postavljajo v obdobje, ki sovpada s t. i. "profesionalizacijo vede", torej v zgodnje začetke 20. stoletja. Vendar pa je takšna "lokacija" - ne glede na nesporno prelomno vlogo, ki jo je v razvoju antropološke discipline odigrala tako profesionalizacija vede kot tudi teoretski zastavek zgodovinskega partikularizma, ki ga ni zgolj spremljal, temveč mu je bil v marsičem osnova in izhodišče - vsaj pomanjkljiva. In to v več smislih.

Morda najprej zato, ker se celo v ameriški antropologiji za prvo in začetno antropološko šolo ne šteje tista Boasova, temveč Mortonova² (prim. Harris 1972: 90). Nato pa seveda tudi zato, ker je vrsta teoretskih zastavkov, ki so bistveno (so)oblikovali teoretske razvoje v antropologiji ob njeni profesionalizaciji in po njej bistveno starejših. Seveda je mogoče razpravljati o antropoloških dimenzijah filozofskih in drugih teorij že na primer od starih Grkov dalje (prim. Voget 1975: 5 in dalje). Vendar pa se zdi, da je bistveno bolj smotno omenjene vplive precizneje določiti. Več kot znano je namreč dejstvo, da so imele pomemben vpliv na razvoj teoretskih modelov v "profesionalni" antropologiji predvsem teoretske smeri 19. stoletja - torej evolucionizem, socialni darvinizem, zgodnji funkcionalizem, na nekatere antropološke smeri pa tudi marksizem. O teh vplivih so mnenja bolj ali manj obče sprejeta in soglasna. Kako pa je z zgodnejšimi teoretskimi vplivi - o tem je soglasja že bistveno manj (prim. Harris 1972; Voget 1975; Hodgen 1964; Naroll, Naroll 1973; Manners, Kaplan 1968; idr.).

Danes je še zmeraj sporno, ali lahko teoretske zastavke in modele razsvetljenstva že štejemo med tiste vplive, ki so bistveno sooblikovali razvoj teoretskih pozicij in modelov antropologije 20. stoletja, ali ne. Harris tako na primer trdi, da

so pristopi in izpeljave razsvetljenstva bistveni za razumevanje tudi naj sodobnejših teoretskih zastavkov v antropologiji (prim. Harris 1972: 8 idr.),³ medtem ko na primer M. Hodgen trdi, da ni tako. Celo več, meni, da so ti zastavki docela preživeti. Ali kot v zvezi z razsvetljenstvom dobesedno pravi sama: "Obstaja le malokaj, kar bi zaslužio titulo teoretske inovacije" (Hodgen 1964: 484).

In čeprav se bomo v podrobnejše razpravljanje o navedenem problemu spuščali kasneje, naj na tem mestu omenimo le, da je pozicija, ki jo avtorji glede navedenega vprašanja zavzemajo, pač odvisna - kot zmeraj - od njihove lastne teoretske pozicije. Tako je na primer za Harrisa kot danes že klasičnega predstavnika kulturnega materializma pač bistvenega pomena environmentalistična teoretska kontinuiteta. In ta gre - brez dvoma - utemeljeno nazaj v filozofske zastavke in razdelave razsvetljenstva.

Vendar pa je podobno res tudi za drugo prevladujočo teoretsko pozicijo antropologije 20. stoletja, namreč za biologizem. Tudi njegove temelje in razdelave lahko iščemo v obdobju pred profesionalizacijo vede. Morda sicer ne prav v razsvetljenstvu, vendar pa vsaj v rasizmu 19. stoletja, ki ga lahko razumemo kot eno izmed neposrednih reakcij na razsvetljenske teoretske zastavke in izpeljave.⁴ In ne glede na to, da v antropologiji 20. stoletja večina avtorjev ne prevzema niti skrajno environmentalistične, niti skrajno biologistične pozicije (izjeme seveda so), pa vendarle večina pristaja na "mehkejšo" različico te ali one pozicije. Relativizacija obeh skrajnih pozicij in njuna kombinacija v danes že klasičnih antropoloških diadnih "nature-nurture" modelih različnih tipov in različic - korak torej, ki ga Lewontin, Rose in Kamin označujejo kot "pričetek modrosti" (1984: 268) - je namreč kljub vsemu vedno zavezana vsaj določeni kontinuiteti tako environmentalizma kot biologizma, če ne drugače (kot bomo podrobneje še videli), pa vsaj skozi njihovo kritiko in poskuse transgresij.

Tako se torej zdi nujno, da se v razpravljanju o zgodovini razvoja antropoloških teoretskih modelov vendarle vključi tudi razpravljanje in vsaj delna analiza tistega, kar s strogo formalnega (ne pa tudi vsebinskega) nivoja sodi v "predzgodovino" razvoja antropoloških teorij. Le tako je namreč mogoče dovolj ustrezno razumeti tako kontinuitete kot tudi presejanja, ki jih v razmerju do "čiste" environmentalistične in "čiste" biologistične pozicije predstavljajo posamezne antropološke teorije v ožjem smislu.

¹ Besedilo je nastalo kot del raziskovalnega dela na projektu "Teorija v antropologiji: ponovna preiskava klasične antropološke misli", ki jo financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS.

² Samuel George Morton je bil profesor anatomije v Filadelfiji in utemeljitelj "prve razločljive šole antropologije, ki je cvetela v Združenih državah" (Harris 1972: 90). Podrobneje primerjaj še Harris (1972: 90), Voget (1975: 126); Naroll, Naroll (1973: 52, 93, 142).

³ Harris dobesedno pravi, da se razvoj antropoloških teorij v resnici začne prav z razsvetljenstvom (prim. Harris 1972: 8).

⁴ Ker se v nadaljevanju z rasističnimi teorijami 19. stol. (oziroma s t. i. "znanstvenim rasizmom") ne bomo mogli ukvarjati podrobneje, naj zgolj omenimo, da je prav rasizem 19. stoletja pomenil najpomembnejšo "protiteorijo" razsvetljenstvu 18. stoletja. Pomembneje kot druge teorije 19. stoletja pa je tudi opredelil splošno klimo 19. stol., z njo pa seveda celotno "spontano antropologijo" v tedanjem času. Podrobneje o tem glej predvsem Harris (1972: 80-108).

1. Faktografija

a) Etnografi

18. stoletje je poleg bistvenega prispevka v podobi variant "razsvetljenske antropologije"⁵ pomembno tudi zaradi dokaj razvejane etnografije. Avtorji, kot so na primer Marin Dobrizhoffer, Joseph Lafitau, J. N. Demeunier in C. Meiners, predstavljajo še danes upoštevane etnografske reference.

Za nadaljnji razvoj antropoloških teorij je v zvezi z etnografijo 18. stoletja pomembno predvsem troje. Najprej dejstvo, da je ta etnografija že izpostavljala pomen sinhronije (torej tudi opozicijo historični perspektivi v etnografski analizi). Drugič to, da je v več verzijah razdelala kategorije, celo njihove standardizacije, povezane z delom na terenu. In tretje: etnografija 18. stoletja že uporablja t. i. komparativno metodo, ki postane, kot je znano, temeljna metoda analize pri kulturnih evolucionistih.

Posebej druga ugotovitev je morda še najpomembnejša zaradi precej prevladujočega prepričanja, da gre tovrstne standardizacije locirati šele v 20. stoletje. Vendar pa je na primer **Demeunier** v delu *The Customs and Manners of Different Peoples* (1776) razdelal *obsežno listo kategorij, ki naj bi bile namenjene analizi posameznih neevropskih kultur* in njihovi komparaciji. Ta lista vsebuje kategorije, kot so: hrana in kuhanje; ženske, poroka, rojstvo in izobraževanje otrok; poglavarji; rituali; razmejevanje po položajih, plemstvo; vojna, suženjstvo; služabniki; kriteriji lepote; astrologija; magija; družba; udomačevalne tehnike; kaznovanje, samomor, umor; človeško žrtvovanje; bolezen; medicina; smrt; itd.

Podobno je listo kategorij za etnografsko delo razdelal tudi **Joseph Lafitau** v svojem delu *Customs of American Savages Compared with Those of Earliest Times* (1724), kjer priporoča preučevanje: religije; političnega vladanja; poroke in izobraževanja; zaposlitve moških; zaposlitve žensk; vojne; trgovine; iger; smrti in pogrebnih obredov; boleznih in medicine; ter jezika. Harris to listo primerja s kasnejšo, Wisslerjevo⁶ (Harris 1972: 17); iz te primerjave je razvidno, da Wisslerjeva ne vsebuje nikakršnih bistvenih inovacij, temveč zgolj modifikacije te zgodnejše, Lafitaujeve.

Drugič: Demeunier svojo listo kulturnih kategorij že uporablja za *komparativno analizo* vrste neevropskih ljudstev. Njegova lista obsega na desetine neevropskih kultur, med njimi Mehičane, Etiopce, Tatare, Hotentote, Maore, Kitajce, Moldavijce in Tibetance, pri čemer pri njihovi analizi prihaja v ospredje medkulturni (cross-cultural) zorni kot, ne

pa toliko zgodovina. Tako torej uporaba liste kulturnih kategorij na velikem številu neevropskih kultur pomeni dejansko rabo komparativne metode na način, ki je postal v kulturnem evolucionizmu 19. stoletja tako rekoč splošni standard.

Tak način etnografske analize pri Demeunierju za sabo pogetne še *preorientacijo v sinhronijo*. Prav ta značilnost pa Demeunierjevo etnografsko rabo komparativne metode⁷ ločuje od tiste v kulturnem evolucionizmu. Raba liste kulturnih kategorij torej ni predvsem sredstvo za določanje stopnje razvitosti kultur oziroma za lociranje zgodovinske faze v procesu razvoja kulture. Način rabe komparativne analize torej, ki postane okostje metodologije medkulturnih primerjav v antropologiji 20. stoletja.

Takšna etnografska metoda pa je etnografe 18. stoletja pripeljala še tudi do nekaterih drugih nedvomnih dosežkov in rezultatov: tako je na primer Lafitau že v 18. stoletju opisal klasifikatorično sorodstveno terminologijo, ko je opisoval sorodstveni sistem pri Irokezih: "Pri Irokezih in Huronih vsi otroci obravnavajo sestre svojih mater kot svoje matere in brate svojih mater kot svoje strice; na isti način poimenujejo z očetom vse očetove brate in s tetami vse očetove sestre. Vse otroke matere in njenih sestra ter očeta in njegovih bratov obravnavajo enako kot brate in sestre, toda kar zadeva otroke njihovih stricov in tet - torej materinih bratov in očetovih sester - jih obravnavajo zgolj kot bratrance in sestrične, čeprav so z njimi lahko povezani tako tesno kot s tistimi, ki jih obravnavajo kot brate in sestre. V tretji generaciji postanejo stari strici in stare tete stari očetje in stare mame otrok tistih, ki jih kličejo nečaki in nečakinje." (Lafitau 1724/1: 552-553; po Tax 1955: 445-446)⁸.

Etnografija 18. stoletja tako dolgo pred nastopom "profesionalizacije" discipline uvede v antropološko tradicijo elemente, ki bodo v 20. stoletju postali osrednjega pomena: sinhronijo; komparativno-etnografski pristop; metodo komparativne analize. Tradicija teh elementov, ki jih kaj radi postavljajo šele v obdobje 20. stoletja,⁹ je torej nekaj manj kot dvestoletna.

b) Filozofi

Ključnost razsvetljenske filozofije za razumevanje environmentalistične pozicije v antropologiji ni vezana toliko ali predvsem (kot bi se na prvi pogled lahko zdelo) na Jeana Jacquesa Rousseauja. Mnogo bolj kot Rousseau, ki je v resnici za razvoj antropoloških teorij docela marginalnega pomena,¹⁰ so pomembni tisti predstavniki razsvetljenstva, ki jih imajo navadno za manj pomembne: Jacques Turgot, Giam-

5 "Razsvetljenska antropologija" ni termin, ki bi se standardno uporabljal kot oznaka za posebno antropološko pozicijo ali celo antropološko šolo. Zdi pa se njegova raba v vsaj označevalnem smislu smiselna: čeprav antropologije v 18. stoletju kot discipline seveda še ni, je v obdobju razsvetljenstva najti razdelane teoretske modele o človeškem fenomenu na eni ter posebno različico t. i. spontane antropologije na drugi strani. Oboje skupaj predstavlja, če smemo tako reči, jasno antropološko pozicijo, ki jo označujemo s terminom razsvetljenska antropologija.

6 Wissler je svojo listo, kot je znano, razdelal v svojem delu *The Relation of Nature to Man in Aborigin America* (orig. 1926).

7 Harris Demeunierjevo etnografijo označi kot "v bistvu sinhrono... komparativno etnografijo" (1972: 18).

8 Ob temi Tax dobesedno pripomni še tole: "Skoraj stoletje je minilo, preden je bilo Lafitaujevo zapažanje ponovljeno v tisku" (Tax 1955: 446).

9 Podrobneje o etnografiji 18. stoletja glej še Harris (1972: 16-19, 40, 383); Voget (1975: 29, 69); Naroll, Naroll (1973: 40-41).

10 Tako Harris pravi povsem dobesedno, da je Rousseau "prispeval malo, če sploh kaj, k rasti tega vidika kulturne teorije" (Harris 1972: 21). Voget pa na primer kot Rousseaujev prispevek k razvoju antropoloških teorij omenja (povsem na kratko) njegovo opozicijo v razumevanju odnosa med naravo in kulturo (Voget 1975: 51) ter nato še njegov *Essay on the Origin of Languages* (ibid.: 66). Vendar so tudi te omembe v resnici marginalne.

Podobna omejitev kot za Rousseauja velja tudi za drugega velikega predstavnika razsvetljenstva, Voltaira. Harris kljub temu, da omenja njegovo razumevanje evolucije, ras in znanosti o kulturi (1972: 27, 87, 21), vendarle sklone, da je imel bistveni vpliv na razvoj historiografije, ne pa antropologije (ibid.: 21); Voget pa Voltairovega rplira na razvoj antropološke teorije sploh ne omenja (1975).

battista Vico, Montesquieu, Masquis de Condorcet, A. Ferguson, J. Millar, W. Robertson.

Vendar pa na primer Harris kot osrednje osebe ne omenja nobenega izmed zgoraj navedenih avtorjev; zanj je za razumevanje razsvetljske pozicije izhodiščnega in središčnega pomena John Locke (prim. Harris 1972: 10 in dalje).

Izid **Lockovega** dela *An Essay Concerning Human Understanding* Harris (1972: 8) označuje za tisti mejnik, od katerega dalje je (v vsebinskem smislu) mogoče preučevati vplive razsvetljske filozofije na sodobno antropologijo. Leto izida je bilo, kot je znano, 1690. Lockovo stališče v Eseju je bila, kot je prav tako znano, stališče o tabuli rasi, ali natančneje, stališče o "praznem kabinetu". Prav to stališče je prineslo Locku laskave ocene, kot so: "V resnici je bil Lockov *An Essay Concerning Human Understanding* porodna babica vseh tistih modernih disciplin o vedenju, vključujoč psihologijo, sociologijo in kulturno antropologijo, ki poudarjajo odnos med pogojevanjem s strani okolja ter človekovim mišljenjem in akcijami." (Harris 1972: 11). "Njegovo razmerje do osemnajstega stoletja je bilo takšno, kot je razmerje Freuda in Marxa do nas. Celo njegovi sovražniki so morali uporabljati njegove termine." (Hart 1964: 6).

Jedro Lockove pozicije je v marsikaterem vidiku docela sodobno. Izhodiščno je njegovo že omenjeno prepričanje o "praznem kabinetu"; posameznik se ne rodi z danimi miselnimi programi, vedenjskimi obrazci ipd. Nasprotno, rodi se brez takšne in tovrstne "opreme"; le-to pridobi skozi življenje v družbi, skozi svojo interakcijo z okoljem, v katerem živi. Ta interakcija šele napolni "prazni kabinet".

Dominantno vlogo pri oblikovanju posameznika igra torej izkušnja. "Tip izkušnje" skozi "tip okolja" določa "tip posameznika".¹¹ Zato tudi spremembe okolja nujno vodijo v spremembe vedenja. Ta vez je tako rekoč vsemogočna; vse, kar je mogoče najti pri posamezniku, je rezultat okolja. Isti pristop velja tudi za pojasnjevanje razlik med posamezniki. Le-te v Lockovi perspektivi niso v bistvu nič drugega kot rezultat različnih izkušenj, torej različnega okolja.

Takšno Lockovo razumevanje razlik med posamezniki ima več bistvenih posledic. Omenimo naj vsaj dve. Najprej gre za to, da njegova pozicija implicira toleranco do razlik. Ker so razlike rezultat različnih izkušenj, torej različnega okolja, in nimajo nobene zveze z različnimi vrojnimi konstitucijami, je mogoče predpostaviti, da sleherni človek lahko doseže sleherni tip vedenja, če je le okolje ustrezno.¹² Druga bistvena skupina posledic pa zadeva razumevanje rasnih razlik. Lockova pozicija namreč implicira toleranco, znotraj katere za rasistične pozicije ni prostora.¹³

Vendar pa za to toleranco obstaja neka bistvena omejitev. Omejitev, ki izhaja iz ene izmed temeljnih predpostavk razsvetljske filozofije 18. stoletja, da je razvoj človeškega uma zavezan enotnemu in univerzalnemu modelu, skupnemu za vse ljudi. V tej luči pa spet nastopita vsaj dve bistveni omejitvi Lockove tolerance kulturnih razlik. Prva je preprosto ta, da se um - ne glede na empirično prisotne razlike - v vseh kulturah oziroma človeških skupnostih razvija enako, po istem modelu. Gre torej za predpostavko o univerzalnem modelu razvoja človeškega uma; razlike med posamezniki oziroma kulturami pa so zgolj različne stopnje navedenega procesa razvoja. In drugič, predpostavlja se, da obstaja en univerzalen, za vse posameznike in kulture isti cilj; razvoj človeških kultur tako ne poteka k različicam in ciljem, temveč k realizaciji za vse enotnega, skupnega cilja: "...kljub razlikam v izkušnjah bo na koncu pravilno uporabljen razum pripeljal človeka - kjerkoli - do enakih socialnih institucij, moralnih verovanj in znanstveno-tehničnih resnic" (Harris 1972: 13).

In še: mogoče je sklepati, da je usmerjanje v ta univerzalni razvoj, torej nivelizacija razlik med kulturami, ne le zaželena, temveč docela (vsaj dolgoročno) nujna.

Takšna Lockova pozicija pa seveda njegov očitni environmentalizem veže s prav posebnim odnosom do kulturnih razlik: toleranca da, vendar kulturni relativizem ne. Ali povedano še drugače: Locka njegov način razumevanja zavezuje prej kulturnemu evolucionizmu (enoten model razvoja, razlike so razlike v razvitosti, cilj je en in enak za vse kulture in posameznika) kot pa kulturnemu relativizmu. V tem smislu lahko docela soglašamo s Harrisom, da tolerance do razlik ne gre mešati ali celo enačiti s kulturnim relativizmom (prim. Harris 1972: 13).

Morda naj na koncu omenimo še eno Harrisovo konstatacijo (ibid.: 18): da je namreč treba prav Locka imeti za utemeljitelja znanstvenega preučevanja kulture - in to navkljub dejstvu, da pri Locku sama definicija kulture, kot je znano, umanjka.¹⁴

Vicojev "antropološko razsvetljski" zastavek pa bi bilo mogoče prej kot s Lockovim primerjati z na primer Condorcetovim. Tudi Vico namreč, podobno kot Condorcet, pa tudi D'Holbach, poleg svoje različice razsvetljskega evolucionizma razdela za razsvetljenstvo značilne filozofsko-antropološke postavke, ki pa jim dodaja še nekaj metodoloških precizacij.

Za kaj, natančneje, gre?

Vico se v svojem delu *The New Science* (1725) ukvarja med drugim tudi v vprašanju zakonov, ki vladajo tako v naravi kot tudi v človeških družbah. Pri tej obravnavi je za socialnokulturni razvoj ključno njegovo izhodišče, da so zakoni, ki obvladujejo socialnokulturno sfero, posledica naravnih za-

11 Gre za logiko, ki je kasneje, posebej v zgodnjem psihologizmu, postala dominantna logika v razumevanju odnosa med posameznikom ter kulturo in ki je bistveno opredelila med drugim tudi linearne modele kulturnega prenosa pri R. Benedicti, M. Mead, Lintonu in A. Kardinerju (prim. Benedict 1959; Mead 1968, 1978; Kardiner, 1939; Linton 1949).

12 Ali povedano drugače: ne obstajajo nikakršne biološke fiksacije in omejitve, ki bi to preprečevale. Po svoji biološki konstituciji je torej človek povsem odprt in plastičen. Pomen bioloških determinant ali predispozicij je docela izničen. Gre torej za pozicijo skrajnega environmentalizma, ki jo v kasnejšem razvoju antropoloških teorij v tako čisti obliki zasledimo pravzaprav precej redko. To je tudi razlog, zakaj se zdi Harrisu Locke tako ključen avtor.

13 Razlog je seveda več kot očitno: kljub možnim različnim biološkim konstitucijam odloča dejstvo, da lahko predstavnik katerekoli rase doseže katerokoli vedenje, če je le okolje primerno strukturirano. Tudi različne biološke konstitucije ras so torej dovolj fleksibilne, da omogočajo doseganje katerekoli tipa konkretnega vedenja. In prav to dejstvo je v vrednotenju razlik med rasami seveda odločilno.

14 Podrobneje o Lockovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 10-13, 55-56, 80); Voget (1975: 48, 174); Naroll, Naroll (1973: 50, 197).

konov. Ali, kot pravi dobesedno: "zakoni obstajajo v naravi" (Vico 1948: 1). Hkrati pa predpostavlja kvalitativno razliko med zakoni, ki obvladujejo socialnokulturni razvoj. Tako na primer eksplicitno zahteva razločevanje metod, ki se uporabljajo v zvezi s preučevanjem socialnokulturnega razvoja na eni in, na primer, v geometriji na drugi strani (prim. Gardiner 1959: 10). Metodološke zahteve v zvezi s preučevanjem socialnokulturnega razvoja so dvojne. Najprej gre za zahtevo po sinhronem preučevanju empiričnih zakonitosti; hkrati pa, drugič, za zahtevo po ukvarjanju z zgodovinskimi zakonitostmi. Ta kombinacija sinhronega in diahronega preučevanja naj bi omogočila izoblikovati znanost najvišjega kvalitativnega ranga - "kraljico znanosti" (Vico 1948: 92). Ta znanost bi se, v bistvu, ukvarjala z delovanjem objektivnih, naravnih zakonitosti v sferi socialnokulturnega razvoja. Tako gre pri Vicoju v resnici za obravnavanje sfere socialnokulturnega razvoja kot sfere narave.

Je pa Vicojev naturalistični determinizem omejen in ni izpeljan do tiste skrajnosti in konsekvenc, ki jih srečamo na primer pri D'Holbachu. Vico namreč, kljub predpostavki o naravnih zakonih, ki usmerjajo socialnokulturni razvoj, ohranja predpostavko o prvem gibalcu, "divine providence" (ibid.: 92). Šele potem, ko je bilo stanje stvari enkrat vzpostavljeno skozi "divine providence", nastopi obdobje naravnih zakonitosti, zakonitosti, ki so predmet "kraljice znanosti": "...potem, ko je bil red vzpostavljen s pomočjo božje previdnosti, je potek zadev narodov moral biti, je in bo moral biti takšen, kot ga demonstrira naša znanost..." (ibid.: 93).

Ta nujnost "poteka stvari", ki zadeva narode in zgodovino, se na poseben način izraža tudi v Vicojevi različici evolucionizma. Razvoj, ki seveda poteka v smeri večanja racionalnosti, je zavezan univerzalnemu sosledju treh faz. Te faze pa niso, kot pri večini drugih predstavnikov razsvetljenstva, obarvane ekonomsko (divjaštvo, barbarstvo, civilizacija, ipd.), temveč gre za faze bogov, herojev in človeka (prim. ibid.: 27; in drugje).¹⁵

Montesquieu je avtor v razsvetljenstvu najpomembnejšega modela geografskega determinizma, po katerem tip geografskega okolja, še posebej pa podnebja, vpliva ne le na tipe ekonomske in socialne organizacije, temveč tudi na individualne lastnosti posameznikov. Prav Montesquieuju gre zasluga, da v razsvetlenski varianti izoblikuje stereotip o enotnem, inteligentnem, nestrastnem, k alkoholu nagnjenem severnjaku; ter bojazljivem, neinteligentnem, strastnem južnjaku. Ta stereotip je skupaj s svojo verzijo geografskega determinizma Montesquieu izoblikoval v svojem delu *The Spirit of Laws* (1748).

Montesquieujev model geografskega determinizma je bil deležen vrste ostrih kritik že s strani njegovih sodobnikov. Tako ga je na primer odkrito kritiziral Helvetius (kar bomo še omenili). Enako in iz istih razlogov je Montesquieuja kritiziral tudi D'Holbach z besedami: "Ali je mogoče trditi, da sonce, ki

je nekoč sijalo na svobodoljubne Grke in Rimljane, danes pošilja drugačne žarke na njihove degenerirane potomce?" (D'Holbach 1774/3: 6; po Harris 1972: 42).

Bolj kot zaradi očitno pretiranega in zgrešenega modela geografskega determinizma je Montesquieu za "razsvetlensko antropologijo" pomemben zaradi svojega evolucionizma in prepričanja o zakonitosti človeške zgodovine. "Postavil sem začetne principe in ugotovil, da jim partikularni primeri povsem naravno sledijo; ter da je sleherni partikularni zakon povezan z drugim zakonom, ali je odvisen od drugega, splošnejšega..." (Montesquieu 1949/1: XVII). Eden izmed teh principov oziroma zakonov očitno zadeva tudi diahrono os razvoja kultur. Montesquieu namreč zgodovino deli na tri faze, na divjaštvo, barbarstvo in civilizacijo. Sam dobesedno pravi: "Obstaja razlika med divjimi in barbarskimi narodi: prvi so disperzni klani, ki zaradi določenih posebnih razlogov ne morejo biti priključeni telesu; in drugi so navadno majhni narodi, zmožni, da se zedinijo. Divjaki so ponavadi lovci; barbari so pastirji in živinorejci." (ibid.: 276).¹⁶ Navedene tri faze predstavljajo univerzalno matrico razvoja vseh družb in sovpadajo z večanjem razumnosti družbenokulturne ureditve na eni ter posameznikov na drugi strani. Takšno razumevanje socialnokulturnega razvoja je seveda povezano z evolucionistično diahrono perspektivo.¹⁷

Turgotovo leta 1750 izdano delo *Plan for Two Discourses on Universal History* podaja kar nekaj elementov, ki so bistveni za razumevanje "razsvetlenske antropologije" na eni ter za razvoj antropoloških teorij na drugi strani. Gre za vsaj naslednje elemente: Turgotov evolucionizem, njegovo razumevanje faz socialnokulturnega razvoja; za njegov, če ga smemo tako imenovati, kulturni relativizem; ter za njegovo razumevanje kulture.

Turgota je, kot večino razsvetlenskih sodobnikov, zaposloval problem socialnokulturnega razvoja v smeri od manj racionalnih k bolj racionalnim ureditvam. V tem razumevanju je bil Turgot zavezan evolucionistični perspektivi. Turgot predpostavlja univerzalnost obrazca socialnokulturnega razvoja. Po njegovem mnenju se družbe univerzalno razvijajo skozi tri osnovne faze - lovstvo, živinorejo in poljedelstvo. Ta razvoj sovпада z večanjem racionalnosti; poljedelska ureditev je tako bistveno bolj racionalna od lovstva.

Vsako od navedenih treh faz - lovstvo, živinoreja in poljedelstvo - Turgot razume kompleksno. Pri vsaki izmed njih ne gre le za ekonomsko fazo razvoja, temveč tudi za socialnokulturne značilnosti, tipične za vsako od faz.¹⁸ Hkrati pa je ekonomski razvoj družbe odvisen tudi od geografskih dejavnikov. "Življenje živinorejcev je bilo pred davnimi časi uvedeno povsod, kjer so živele te živali; življenje lovcev pa se je ohranilo v tistih delih Amerike, kjer teh vrst ni. Zgolj v Peruju, kjer je naravno dana vrsta ovac, imenovana lame, je najti živinorejo. To je morda tudi razlog, zakaj je bil ta del Amerike bistveno hitreje civiliziran." (1844: 629; po Harris 1972: 28-29).

15 *Ta Vicojeva tročlena klasifikacija ni originalna in je starejšega izvora; naslanja se na Herodota. Podobneje o Vicojevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 19-20, 27-28, 65, 269); Voget (1975: 46); Naroll, Naroll (1973: 44-49); Gardiner (1959: 12-21).*

16 *In nadaljuje s posebnimi konkretnimi etnografskimi primeri iz Azije (Sibirci, Tatari) - prim. ibid.*

17 *Podrobneje o Montesquieujevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 20-21, 23, 29, 40, 42, 44, 45, 47) in Naroll, Naroll (1973: 105, 138).*

18 *Gre torej za zvezo, ki jo zelo radi pripisujejo šele Morganu (prim. Morgan 1981).*

Vendar pa navedeno razumevanje socialnokulturnega razvoja nikakor ne vključuje tudi hierarhičnega vrednotenja razlik med različnimi družbami in kulturami ter posamezniki, ki tem kulturam pripadajo. Pri Turgotu je situacija prav nasprotna; njegova pozicija je pozicija, ki jo npr. Harris oznanja za boasovsko (Harris 1972: 15). Vsi ljudje so primarno enotni; biološka konstitucija ni vir bazičnih razlik med posamezniki. Razlike izvirajo iz izobraževanja, edukacije. Turgot pravi dobesedno: "Primitivne dispozicije so enako aktivne med barbari in civiliziranimi ljudmi. Najverjetneje so iste povsod in v vseh časih. Geniji so razpršeni v človeštvu nekako tako, kot je zlato v rudniku. Več kot imaš rude, več kovine pridobiš. Več kot imaš ljudi, več je velikih ali takšnih, ki so sposobni postati veliki. Spremembe v izobraževanju in okoliščinah jih razvijejo ali pa jim dovolijo, da potonejo v povprečju" (1844: 645; po Harris 1972: 15). Gre torej za stališče, ki ga Harris označuje kot "doktrino o 'psihični enotnosti'..." (1972: 15).

Tako evolucionistično razumevanje socialnokulturnega razvoja kot tudi Turgotova doktrina o 'psihični enotnosti' se iztekata v njegovo pojmovanje kulture, ki sicer ni zaobseženo v eksplicitni definiciji kulture, temveč v njegovi konstataciji o človeku kot o posestniku znakov: "Lastnik zaklada znakov, v zvezi s katerimi ima zmožnost multiplikacije do neskončnosti, je zmožen zagotoviti ohranjanje njegovih priučenih idej, z njimi komunicirati in jih v podobi stalno naraščajoče dediščine prenašati na svoje potomce" (1844: 627; po Harris 1972: 14).¹⁹

To Turgotovo razumevanje pa že vključuje vrsto opredelitev, značilnih tudi za razumevanje kulture v 20. stoletju: priučenost, sredstvo za komuniciranje, kumulativnost, transmisivnost (prim. Harris 1989: 20; Barnouw 1985: 4-6; Barnouw 1982: 3-4; Lewis 1990: 53; idr.).²⁰

Fergusonovo razumevanje socialnokulturne evolucije je tisto, za katerega najpogosteje menijo, da je imelo neposredni vpliv na razvoj kasnejših antropoloških teorij, še posebej na Morgana. Ta odločilni vpliv na razvoj antropoloških teorij je imelo predvsem Fergusonovo delo *An Essay on the History of Civil Society* (1767).

Najbolj znan in najpomembnejši Fergusonov dosežek je njegovo evolucionistično razumevanje socialnokulturnega razvoja. Ne samo da Ferguson pozna delitev na faze razvoja, pozna tudi zvezo med stopnjami socialnokulturnega razvoja, ekonomijo in socialno organizacijo. Določen tip ekonomije

je po Fergusonovem mnenju - podobno kot pri Turgotu - povezan z določenim tipom socialne organizacije, vse skupaj pa opredeljuje določeno stopnjo socialnokulturnega razvoja.²¹ V zvezi z ekonomijo uporablja termin "sredstva za obstanek" - termin, ki ga lahko v jedru razumemo kot sredstva za produkcijo.²² Prehod iz ene v drugo fazo socialnokulturnega razvoja potegne za sabo spremembe tako v ekonomiji kot tudi v socialni organizaciji. Tako na primer prehod iz primitivnih družb v države potegne za sabo velike spremembe v družini in sorodstvu; tisto, kar je bila prej zasebna zadeva, ki je zadevala sorodstvo in družino, postane zdaj javna zadeva. Za njegovo razumevanje najzgodnejših faz socialnokulturnega razvoja je značilno tudi, da predpostavlja, da kolektivna lastnina še ne predstavlja popolne odsotnosti zasebne lastnine; tudi v razmerah kolektivne lastnine torej, po njegovem mnenju, obstajajo predmeti, ki so v zasebni lasti (npr. oblačila, orožje, ipd.). Te stopnje socialnokulturnega razvoja so po njegovem mnenju matrilinarni in matrilokalni. Patriarhat je torej vezan na kasnejše faze socialnokulturnega razvoja.

Njegovo evolucionistično razumevanje zgodovine, ki je seveda vpeto v tipično razsvetljsko naziranje o večanju razvitosti in racionalnosti, pa je povezano z eksplicitno reafirmacijo primitivcev. Ferguson namreč učinka nižje vrednosti primitivcev ne pripiše objektivnim značilnostim t. i. primitivnih družb, temveč prej "pogledu Evropejcev", ki imajo sleherni kulturni element, ki ni po njihovi "meri", pač za manjvrednega. Ali kot pravi sam dobesedno: "Mi sami smo zase predpostavili standarde uglajenosti in civilizacije; in tam, kjer se naše lastne značilnosti ne pojavijo, sklenemo, da tu pač ni ničesar, kar bi zaslužilo, da bi bilo znano..." (Ferguson 1819: 138; po Harris 1972: 29).

Takšno razumevanje se, po drugi strani, pri Fergusonu povezuje tudi z reafirmacijo primitivcev kot celovitih človeških bitij. Stopnje socialnokulturnega razvoja se v tem smislu torej ne ujemajo z izpopolnjevanjem človeške narave kot take. Med primitivci in civiliziranci ne obstaja kvalitativna razlika v naravi; primitivci kažejo prav vse človeške značilnosti civilizirancev.

Ferguson tako poleg svoje sheme socialnokulturne evolucije razdela tudi vrsto elementov, ki so blizu tisti teoretski poziciji, ki se je kasneje uveljavila kot kulturni relativizem. Vendar pa so imeli ti elementi tako na Fergusonove sodobnike kot tudi na avtorje v 19. stoletju majhen vpliv. Osrednjega pomena za Fergusonove sodobnike je bila, in je v 19. stoletju tudi ostala, njegova evolucionistična shema socialnokulturnega razvoja.²³

¹⁹ Podrobneje o Turgotovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 13-16, 18, 28-29, 32, 43, 82, 98, 666) in Naroll, Naroll (1973: 73, 98, 121).

²⁰ Zadeva torej tiste točke razumevanja kulture v antropologiji, ki ostajajo - kljub siceršnjim razlikam in nesoglasjem - večini avtorjev vendarle skupne. Izjemo predstavljajo smeri biološkega determinizma, v okviru katerih praviloma kulturo razumejo kot nepriučeno oziroma dedno. Vendar pa je tudi tu - na primer pri sociobiologijah - mogoče najti rahljanja stališč o popolni vrojenosti kulture; tako na primer sociobiologi razlike med kulturami posebej pripisujejo priučenosti (prim. Wilson 1977: 133). Wilsonov splošni komentar o fenomenu kulture pa vendarle izpostavi predvsem biološko dimenzijo: "Rudimente kulture posedujejo tudi drugi višji primati razen človeka, vendar pa je samo pri človeku kultura popolnoma prežela tako rekoč vse aspekte življenja. Etnografski podatki niso genetsko predpisani, kar se kaže v veliki količini razlik med družbami. Nepredpisaniost pa ne pomeni, da je bila kultura osvobojena od genov. Tisto, kar je evoluiralo, je sposobnost za kulturo, zares močna tendenca, da se razvija ena ali druga kultura... Plodno je predpostaviti, da so kulturni detajli v največjem delu adaptivni v Darwinovem smislu... Drugi predlog, ki je vreden premisleka zato, da bi bila biološka analogija popolna, je, da stopnja sprememb v določenem svetu kulturnih vedenj odseva stopnjo sprememb značilnosti okolja..." (ibid.: 559, 560).

²¹ Fergusonovo različico razumevanja te zveze na primer Harris (1972: 30) označuje celo za superiorno tisti pri Morganu.

²² In ki je (v različnih različicah) v razvoju antropoloških teorij odigral dokaj pomembno vlogo - tako v 19. stoletju (posebej v okviru marksizma) kot tudi v nekaterih smereh in šolah antropologije 20. stoletja.

²³ Podobneje o Fergusonovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 10, 29-31, 32-33, 35, 47, 51, 70, 73,

Delo, ki ga v zgodovinah antropoloških teorij v zvezi z **Millarjevimi** imenom navadno navajajo, je *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, ki je izšlo leta 1771. To delo je za "predzgodovino" antropoloških teorij pomembno iz več razlogov: ker podobno kot Helvetius v splošno razsvetljensko logiko o odločilnem pomenu "izobraževanja" uvaja razpravo o vplivih nekulturnih in nesocialnih dejavnikov (torej t. i. geografskih dejavnikov) na značilnosti kulture; drugič zato, ker je v njem mogoče najti nekaj značilnih razsvetljenskih analiz konkretnih družbenih in kulturnih fenomenov (npr. suženjstva in družine); in tretjič zato, ker je, podobno kot druga velika večina predstavnikov razsvetljenstva, zavezan posebnemu, že omenjenemu tipu "razsvetljenskega evolucionizma".

Millar je, bolj ali manj konsistentno, izvajal značilnosti kultur iz tipov okolja. Vendar ta "naveza" nikakor ni neposredna, temveč posredna. Teče namreč prek tipov produkcije oziroma ekonomije. Okolje tako s svojimi temeljnimi značilnostmi (temperatura, naravna prisotnost določenih dobrin, itd.) določa tip produkcije oziroma ekonomijo. Le-ta pa nato določa značilnosti kulture kot celote ter posameznikov kot njenih pripadnikov. Iz različnih tipov produkcije po Millarju ne izhajajo zgolj temeljne in splošne značilnosti kulturnega obrazca, temveč tudi, na primer, tipi politične oblasti, družine in porok, seksualnosti itd. Harris za ta Millarjev pristop pravi, da je "konsistentno uporabljal principe tehnno-ekonomskega determinizma" (Harris 1972: 48). Po Millarjevem mnenju torej - in to je za razsvetljenstvo precejšnja izjema - poteka zgodovine ne določa mišljenje ljudi, niti ne dela izjemnih posameznikov, temveč materialni pogoji, v katerih ljudje živijo.

V tem smislu je Millar zastavil in izpeljal tudi svojo kritiko suženjstva. Suženjstvo ima ekonomske in geografske temelje; to velja tako za njegovo uvedbo kot tudi za njegovo ukinitve. Interes gospodarjev, potegniti iz podrejenih kar največje možne profite, je tisti, ki ga je treba vključiti v razumevanje razlogov za oba zgoraj omenjena procesa.²⁴ Enako tudi na problem odsotnosti suženjstva v večini t. i. primitivnih družb vplivajo isti dejavniki. Ali kot pravi Millar, dobesedno: "...kajti zaradi situacije ti ljudje nimajo nikakršne možnosti za akumulacijo dobrin, ki bi omogočila vzdrževanje kakršnegakoli števila služabnikov" (Millar 1771: 198; po Harris 1972: 33). Nakazani pristop je Millarja privedel tudi do razumevanja soodvisnosti - npr. tistega, kar danes imenujemo zveza med socialno stratifikacijo in redistribucijo, sorodstvom in državo ipd.

Millarjeva analiza se je torej ukvarjala bolj ali manj s problemom socialnih institucij. Klasično se kot ilustrativni primer navaja njegova analiza družine in njenega razvoja (prim. Harris 1972: 31).

Zanimivo je, da je Millar že leta 1771 jasno izpostavil tako ekonomsko kot tudi izobraževalno funkcijo družine. Ne le da je skušal razdelati problem razvoja družine skozi zgodovino, v tem svojem poizkusu je prišel tudi do nekaterih rezultatov, ki so bili bistveni za evolucionistično perspektivo

razumevanja razvoja družine. Tako, na primer, ugotavlja ujemanje stopnje razvitosti družine s stopnjo degradiranosti žene v njej - manj razviti tip družine je povezan z večjo degradacijo, bolj razviti pa z manjšo degradacijo (ibid.: 30 in dalje). Gledanje torej, ki se je kot stereotip vleklo vse v dvajseto stoletje in je del zdravorazumske družboslovne opreme marsikje tudi še danes.

Sicer pa je treba omeniti, da se Millar tudi v veliki večini drugih interpretacij moti enako kot v pravkar omenjeni. To dejstvo seveda njegovo mesto v "predzgodovini" antropoloških teorij bistveno relativizira. Vendar pa še enkrat poudarimo, da Millarjev prispevek k tej "predzgodovini" ni povezan toliko s pravilnostjo njegovih rezultatov in sklepov, temveč mnogo bolj z dejstvom, da je zasnoval posebno podvrsto geografskega determinizma, ki se nadaljuje (seveda z določenimi bistvenimi predelavami) v kar nekaj kasnejših antropoloških teorijah - ne nazadnje tudi v sodobnem kulturnem materializmu.²⁵

Sam **Helvetius** svoje razumevanje človeškega fenomena v svojem osrednjem delu *On Man* (1772) označi kot lockovsko, saj pravi dobesedno: "Locke in jaz praviva: neenakost v mišljenju je rezultat znanega vzroka in ta vzrok je razlika v izobraževanju... Naše razumevanje, naše sposobnosti, naše pomanjkljivosti in vrline, naši predsodki in značilnosti... zatorej niso rezultat posebnih (dednih) temperamentov" (Helvetius 1946: 1019).

Vendar pa naj pripomnimo, da je Helvetiusova lockovska pozicija vendarle nekoliko zapletenejša kot bi se iz navedenega odlomka lahko zdelo. "Zaplet" izvira iz dejstva, da Helvetius v svojo različico environmentalizma vključi natančnejšo razdelavo t. i. "biološkega pola". In to na vsaj dveh ravneh: najprej na ravni posameznika in nato še na ravni okolja.

Na ravni posameznika gre za to, da Helvetius za razliko od Locka predpostavlja določeno, za človeka vrojeno "biološko opremo". Le-ta je sestavljena iz temeljnih telesnih potreb, kot so npr. lakota in žeja. Vse šege in navade so v nekem smislu vezane na te potrebe oziroma njihovo zadovoljevanje. Pozicija torej, ki Helvetiusa povezuje prej z Malinowskim kot z Lockom.

Drugič, na ravni okolja, pa gre za predpostavko, ki je v kasnejši antropologiji blizu kulturnemu materializmu - namreč za predpostavko, da je tip šeg in navad posredno, prek tipa ekonomije, povezan s tipom okolja. Ali povedano drugače: različni tipi okolja so povezani z različnim tipom ekonomije; le-te pa nadalje z različnimi tipi šeg in navad. Za ilustracijo navedimo zgolj naslednji Helvetiusov komentar: "Zato so nomadska ljudstva, ki se morajo zaradi lova in pomanjkanja živeža šest mesecev na leto zadrževati v neprehodnih gozdovih, tako rekoč prisiljena k temu barbarstvu in tako se v tej deželah vrši ubijanje roditeljev na podlagi istega načela humanosti, zaradi katerega se nam ta navada gnusi." (Helvetius; po Plehanov 1950: 110).²⁶

Pozicija torej, ki v primerjavi z izhodiščno, Lockovo, očitno

152, 201, 225, 226, 230); Voget (1975: 51-53, 55, 180, 291); Naroll, Naroll (1973: 73, 109, 116, 249, 253, 276).

24 Spet je torej na delu logika, ki je kasneje v nekaterih antropoloških šolah (na primer tisti, ki se ponavadi označuje za dialektični materializem oziroma marksistični evolucionizem) odigrala precej pomembno vlogo.

25 Podobneje o Millarjevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 31-33, 35, 48-52, 70); Voget (1975: 72-74).

26 Na to Helvetiusovo stališče se veže tudi njegov poseben tip "kulturnega relativizma" - vse navade, naj bodo še tako nenavadne, so

uvaja nekaj razdelav in fines; le-te jo v resnici mnogo bolj približujejo Millarovi in Turgotovi kot pa Lockovi.

Glede na dejstvo, da Helvetius predpostavlja vplive tudi nekulturnih, torej "bioloških" dejavnikov in dejavnikov okolja, se seveda več kot utemeljeno zastavlja vprašanje izvora samih razlik med posamezniki in kulturami. Ali je potrebno prirojene razlike med posamezniki ter različne tipe okolja razumeti kot prvi in odločilni izvor razlik in neenakosti?

Na to vprašanje je odgovor, kot je razvidno že iz prvega začetnega navedka, odločno negativen. Torej, kljub prirojenim razlikam in kljub različnim tipom okolja so za razumevanje razlik med posamezniki in kulturami bistveni in odločilni učinki t. i. izobraževanja oziroma interakcije z okoljem. Bistvene razlike so privzgojene razlike. To velja tako za razlike med posamezniki kot tudi za razlike med socialnimi skupinami in rasami.

V tej luči je treba tudi prej omenjeno izpostavljanje učinkov okolja na šege in navade vsaj delno relativizirati. Kljub temu, da tipi šeg in navad očitno ustrezajo tipom okolja, vendarle tega odnosa ne smemo razumeti v smeri geografskega determinizma. Helvetius meni celo obratno - sam namreč geografski determinizem kot možni obrazec za pojasnitev razlik med šegami in navadami ter kulturami **zavrača**. Zavrača s stavkom, da so se npr. v Grčiji in Rimu zgodile ogromne spremembe, pri čemer pa se "temperatura teh podnebij sploh ni spremenila" (Helvetius 1810: 341; po Harris 1972: 45). Da je - kljub upoštevanju geografskih dejavnikov - odločilno vlogo za tip šege/navade nujno treba pripisati socialnokulturnim dejavnikom, je Helvetius med drugim pokazal tudi v svoji znani analizi azijskega despotizma. Ali, kot je sam izpostavil: "Vidne neenakosti med ljudmi so zatorej odvisne od oblasti, pod katero ljudje živijo; od večje ali manjše sreče v obdobjih, v katerih so rojeni; od izobrazbe; od njihove želje po izpopolnjevanju in od pomena idej, ki so predmet njihove kontemplacije" (ibid.: 361; po Harris 1972: 46).

Ali gre pri Helvetiusovi poziciji za vrsto evolucionizma, ki ga Harris označuje kot "ciklični evolucionizem" (Harris 1972: 46), oziroma za posebno vrsto "kulturnega idealizma" (ibid.: 47) za našo tukajšnjo razpravo pravzaprav niti ni toliko pomembno. Kajti mnogo bolj bistveno je dejstvo, da je Helvetius kljub eksplicitni inkorporaciji nesocialnih oziroma nekulturnih dejavnikov v svojo teorijo konec koncev vendarle pristal v sklepu o odločilnem pomenu nebioloških dejavnikov pri oblikovanju človeških značilnosti - pa naj gre za značilnosti posameznika(kov) ali skupine (skupin). In če je pomen t. i. "izobraževanja" relativiziran z velikim pomenom političnih dejavnikov (oziroma oblasti, vlade), je vendar tudi ta vpliv le različica konkretne strukturiranosti inkulturacijskega procesa.²⁷

D'Holbachova razsvetljska antropologija je za razliko od npr. Turgota, Montesquieuja in nekaterih drugih po sodobnih kriterijih in merilih filozofska. D'Holbacha namreč ne zanima toliko kultura kot taka, tudi ne problem socialnokulturnega razvoja. Tisto, kar je resnični predmet njegovega zanimanja,

je odnos človeka do naravnega reda. Skoraj isti problem je v tem stoletju zanimal na primer H. Plessnerja (prim. Plessner 1981/1928/).

Svojo analizo odnosa človeka do naravnega reda je podal v svojem delu *The System of Nature, or The Laws of the Physical and Moral World* (1770). Njegova temeljna postavka je tudi še danes docela moderna: "človek je delo narave; živi znotraj narave in je predmet naravnih zakonov..." (D'Holbach 1770/1: 1; po Harris 1972: 22). Ta umestitev človeka v red narave ima posledice tudi za človekovo podrejenost naravnim zakonom. Enako namreč kot je človek del narave, je tudi podrejen naravnim zakonom, ki so vseobsežni in stalni: "V naravi ni nobenega rezultata brez zadostnega razloga, in vsi vzroki se ujemajo s fiksnimi zakoni..." (ibid.: 75; po Harris 1972: 23). Ti fiksni naravni zakoni so tako obči, da vključujejo celotno vesolje: "Univerzum se ne sestoji iz ničesar drugega razen iz materije in gibanja" (ibid.: 10; po Harris 1972: 23). Torej: nikakršnega prvotnega gibalca, Boga ipd. več.

Opisana D'Holbachova pozicija je seveda povsem materialistična, celo skrajno materialistična. V "razsvetljski antropologiji" verjetno najbolj eksplicitno materialistična od vseh. Združena pa je, kot jasno sledi, na eni strani z eksplicitnim ateizmom in s pesimizmom glede človekove (individualne) svobode na drugi strani. V svetu naravnih zakonov, kjer - kot smo že omenili - ni ne izbire ne naključja, lahko posameznik goji zgolj iluzijo o svobodni volji. Posameznik sicer na primer res lahko izbira, vendar samo v skladu z naravnimi zakoni; "svobodno" lahko izbira zgolj znotraj njihovega polja. V tem leži vsa vsebina posameznikove svobode; svoboda zatorej ni nič drugega kot možnost izbire znotraj delovanja naravnih zakonov (prim. ibid.: 202 in dalje). To svobodo izbiranja pa vodi razum. In prav na to vrsto človekovega delovanja se vežejo tudi nekateri bistveni socialni fenomeni, na primer institucije; "človeška bitja, individualno in kolektivno, sprejemajo odločitve, in njihove odločitve kreirajo institucije, ki konstituirajo kulturno okolje", komentira Harris D'Holbachovo stališče glede tega vprašanja (1972: 43).

Lahko bi se zdelo, da znotraj svoje materialistične pozicije D'Holbach tako negira za antropologijo temeljno racionalistično postavko o pomenu socialnega okolja in izobraževanja. Vendar to postavko D'Holbach, nasprotno, ohranja. Tako na primer pravi dobesedno: "Rojeni smo brez naše privolitve, naše ideje prihajajo v nas neprostovoljno, naše navade nadzorujejo tisti, ki jih za nas uredijo." (D'Holbach 1770/1: 202; po Harris 1972: 43). Na drugem mestu, v *Système Social*, pa eksplicitno izpostavi tudi vlogo izobraževanja: "Izobraževanje je tisto, v katerem moramo iskati ključni razlog za strasti in vrline človeka, za zmote in resnice, ki mu polnijo glavo..." (D'Holbach 1774/1: 15; po Harris 1972: 43).

Razpetost med nujnostjo naravnih zakonov in nujnostjo socialnega okolja torej. Razpetost, ki je bistvena značilnost antropološke "nature-nurture" diade. Razpetost, ki jo na zelo podoben način pozna in razrešuje tudi še današnja antropologija.²⁸

opravičljive, ker so funkcionalne za skupino, ki jih prakticira. "Ne glede na to, za kako neumna imamo ljudstva, so jih vendar posvetili njihovi interesi, in tako čudnih navad, ki jih pri nekaterih najdemo, niso sprejela brez določenih nagibov; nenavadnost teh navad je odvisna od različnosti interesov ljudstev." (Helvetius; po Plehanov 1950: 110).

²⁷ Podrobneje o Helvetiusovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 12, 14, 42, 44-47, 456).

²⁸ Podrobneje o D'Holbachovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 22, 110); Voget (1975: 47).

V **Condorcetovi** varianti razsvetljenske teorije je - z vidika antropologije - najti posebno vrsto sinteze razsvetljenskega evolucionizma (ki ga, kot smo že omenjali, predstavljajo npr. Montesquieu, Turgot in drugi) ter razsvetljenske filozofske antropologije. Njegovo delo *Esquisse d'un Tableau Historique des Progres de l'Esprit Humain* (1795) je Shapiro na primer označil s sledečimi superlativi: "Nobeno delo, nastalo v Franciji 18. stoletja, ne predstavlja tako verno pogledov na človeka in na svet, ki so bili značilni za filozofe. Njegovo držo do človeške družbe je inspirirala Newtonova fizika, v kateri je bila izoblikovana koncepcija uniformnih, univerzalnih, naravnih zakonov, ki vladajo univerzumu in naj se aplicirajo na socialno organizacijo." (Shapiro 1934: 259).

S filozofsko-antropološkega zornega kota je Condorcet zastopal stališče, ki je bilo blizu D'Holbachovemu. Skupno z D'Holbachom mu je namreč izhodiščno prepričanje o človeku kot delu naravnega reda. Enako kot D'Holbach je tudi on prepričan v obstoj splošnih, univerzalnih, nujnih in konstantnih naravnih zakonov. Ali kot pravi sam: "univerzalni zakoni..., ki regulirajo fenomene univerzuma, so nujni in konstantni" (Condorcet 1822: 262; po Harris 1972: 25). Ta nujnost in konstantnost naravnih zakonov po Condorcetovem mnenju omogoča med drugim tudi **predikabilnost**; v kolikor namreč poznamo nujne in konstantne naravne zakone, ki oblikujejo sedanost, s tem poznamo tudi že zakone, ki oblikujejo prihodnost. Sam pravi: "...če je človek zmožen napovedati s skoraj popolno gotovostjo fenomene, katerih zakoni so znani..., čemu potem gledati na napovedovanje bodoče usode človeške vrste kot na fantastično zamisel" (ibid.: 262; po Harris 1972: 25)?

To Condorcetovo razumevanje človekovega odnosa do naravnega reda pa ima bistvene posledice tudi za njegov evolucionizem. Po Condorcetovem mnenju namreč obstaja tudi jasna zakonitost (in predvidljivost) v območju socialnokulturnega razvoja. Ta razvoj poteka seveda evolucijsko, skozi univerzalno sosledje določenih socialnokulturnih faz. Pri analizi teh faz pa se Condorcet ni zadovoljil z običajnim razsvetlenskimi trostopenjskim modelom. Sam je za evropsko zgodovino izdelal bistveno bolj zapleteno shemo socialnokulturnega razvoja, ki vsebuje 10 soslednih stopenj. Te so: 1. plemenske družbe; 2. živinorejske družbe; 3. poljedelske družbe; 4. stara Grčija (do časa Aleksandra Velikega); 5. napredovanje znanosti od njene delitve do njenega poenmanja; 6. dekadenca znanja do restavracije (čas križarjev); 7. zgodnje napredovanje znanosti na Zahodu do izuma tiska; 8. od izuma tiska do časa, ko sta se filozofija in znanost otreli jama oblasti; 9. od Descartesa do Francoske revolucije.

Skozi navedene faze se premo sorazmerno povečujeta stopnja razvitosti in stopnja racionalnosti tako socialnega življenja na eni kot posameznikov na drugi strani. Torej: bolj oddaljeno je obdobje, manj racionalna je socialna organizacija in manj racionalni so posamezniki. Povezanost torej, ki smo jo lahko

zasledili že pri nekaterih drugih avtorjih razsvetljenstva: faza razvoja je povezana z značilnostmi socialne organizacije, institucij ipd., pa tudi s "kvalitetami" posameznikov, ki živijo na določeni stopnji socialnokulturnega razvoja. S tem pa je razsvetlenski krog gibanja k višji stopnji razuma in razsvetljenosti pri Condorcetu tudi končan.²⁹

2. Splošne značilnosti

Z antropološkega zornega kota je v filozofiji razsvetljenstva bistvenih nekaj tem in problemov, ki zadevajo najprej problem človekove pozicije v svetu (predvsem v odnosu do t. i. naravnega reda) in potem še problem socialnokulturnega razvoja. Oba problema pa sta povezana z občo razsvetlensko predpostavko o tem, da človeška zgodovina teče v smeri vedno večje racionalnosti.

Prvi problem - **problem človekovega odnosa do naravnega reda** - bi po sodobnem razumevanju uvrstili med tematike filozofske antropologije. Z antropološkega zornega kota je predvsem bistvena razsvetlenska desakralizacija človeškega fenomena. Vrsta razsvetlenskih avtorjev (npr. Vico, D'Holbach, Condorcet, idr.) namreč sistematično skuša postaviti človeka v sfero narave. S tem po eni strani nadaljuje razumevanje, ki ga je podal že Spinoza,³⁰ po drugi strani pa pripravlja tla za biološki evolucionizem 19. stoletja. Človek, ki je del naravnega reda, je seveda hkrati s to svojo pozicijo postavljen tudi v sfero delovanja naravnih zakonov. Naravni zakoni, ki imajo po mnenju večine razsvetlenskih avtorjev status trajnih, objektivnih, nespremenljivih in univerzalnih zakonov, so tisti, ki v celoti obvladujejo človekovo socialnokulturno eksistenco.

To predpostavko o objektivnih naravnih zakonih, ki obvladujejo ne le človekovo biološkost, temveč tudi njegovo socialno in kulturno ter zgodovinsko dimenzijo, je mogoče razumeti na več načinov. Najprej tako, da izpostavimo nedvomno "naturalizacijo", "biologizacijo" človekove socialnokulturne sfere; nato pa seveda tudi tako, da jo razumemo kot korak k desakralizaciji in ateizaciji v razumevanjih človeškega fenomena. Tam, kjer je nekoč vladal Bog, vlada zdaj Narava. Ta korak je pri različnih predstavnikih razsvetljenstva izpeljan različno radikalno; od "mehkejših" variant, kjer se Bogu sicer še zmeraj priznava mesto stvarnika, se ga pa izrine iz sodobnega obvladovanja socialnokulturne sfere pa do "radikalno ateističnih" variant, ki Bogu že odrekajo tudi mesto stvarnika in funkcijo stvarstva. Prvo pozicijo ilustrira na primer Vico, drugo pa D'Holbach.

Prepričanje, da **proces v socialnokulturni sferi urejajo naravni zakoni**, so avtorji razsvetljenstva konkretizirali predvsem v diahroni perspektivi. Ali povedano drugače: skupaj z njihovim značilnim interesom za zgodovino in zgodovinski razvoj je sprejetje postavke o obstoju naravnih

29 Podrobneje o Condorcetovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj npr. Harris (1972: 24-25, 35, 40, 63, 98, 115, 116); Voget (1975: 51, 291); Naroll, Naroll (1973: 98, 116, 249, 276).

30 Dovolj znano je, da je prav Spinoza že jasno izpostavil dejstvo, da je človek del naravnega reda na eni ter da zato človeku vladajo univerzalni naravni zakoni na drugi strani: "Ne more se zgoditi, da bi človek ne bil del narave... Iz tega sledi, da je človek nujno zmeraj podložen trpljenju, da sledi občemu redu narave, da se mu podreja in da se mu, kolikor zahteva narava stvari, prilagaja... Ne more se zgoditi, da bi človek ne bil del narave in da se ne bi ravnal po nje občem redu..." (Spinoza 1963: 266, 267, 318). Pri čemer pa je - posebej v primerjavi z razsvetljenci - treba zmeraj upoštevati, da Spinoza uporablja sintagmo "Bog ali narava" oziroma natančneje: "moč Boga ali narava sama", "bistra Boga ali narave", itd. (ibid.: 266; idr.). O vplivu Spinoze na razvoj antropoloških teorij primerjaj podrobneje npr. Harris (1972: 19).

zakonov v socialnokulturni sferi seveda pomenilo predvsem postavko o tem, da zgodovinske procese urejujejo prav ti naravni zakoni. Prav iz tega izhodišča vodi povsem logičen lok v tisto, kar poimenujemo razsvetlenski evolucionizem.

Razsvetlenski evolucionizem³¹ namreč tematizira prav problematiko zgodovine socialnokulturnega razvoja. Kot tak za analizo zgodovine antropoloških teorij načena vrsto problemov in vprašanj, od katerih naj na tem mestu omenimo zgolj najbistvenejše.

Najprej morda dejstvo, da ima pri avtorjih razsvetljenstva **evolucija eksplicitni status naravnega zakona**.³² Je torej objektivna, univerzalna, nespremenljiva zakonitost, katere poznavanje ne omogoča samo razumevanja preteklosti in sedanjosti, temveč tudi predikabilnost, napovedovanje prihodnosti.

Drugič, evolucija zadeva zgodovino oziroma natančneje, socialnokulturno zgodovino. Ni - in to je bistveni poudarek - vezana na sfero biologije. Ni biološka evolucija, temveč **socialnokulturna evolucija**. Ta poudarek je bistven zaradi še vedno večinskega (zdravorazumskega) prepričanja, da je bil koncept evolucije kot naravnega zakona najprej razvit v biologiji in se je nanašal na naravo ter da je bil šele kasneje "prenesen" v sfero razlage zgodovine. Dejstva, povezana s pristopi avtorjev razsvetljenstva, pa kažejo ravno nasprotno. Nikjer ni razdelana zveza med evolucijo in biologijo; evolucija se (ekskluzivno) nanaša na zgodovino. Ali kot stanje dobesedno oriše Harris (1972: 36-37): "S prvo Lamarckovo publikacijo iz leta 1801 so se posledice splošnega evolucionističnega naziranja neustavljivo razširile na biološko misel v smeri njene veličastne sinteze v 19. stoletju... Kot je priznal sam Darwin, se je osemnajsto stoletje končalo s pravcatim razcvetom evolucionističnih predlogov..."³³

V smislu vsega povedanega je torej mogoče jasno povzeti sklep ne le o primarnosti socialnokulturne evolucije, temveč - posledično - tudi o tem, da avtorji razsvetljenstva v resnici razvijajo prav poseben tip zgodovine, ki bi jo lahko (vsaj pogojno) poimenovali evolucionistično zgodovino oziroma **zgodovino v evolucionistični perspektivi**. Ta ugotovitev ne velja zgolj za razumevanje splošnega socialnokulturnega razvoja, temveč prav tako tudi za razumevanje zgodovine posameznih institucij (npr. družine, sorodstva) ali pa posameznih zgodovinskih fenomenov (npr. krščanstva). Tako je treba prav v razsvetljenstvu iskati temelj za (ponekod tudi še danes) razširjena naziranja o tem, da se je na primer družina od promiskuitete razvijala prek skupinskega v parni zakon; ali sorodstvo od matrilinearnosti prek patrilinearnosti v bilateralnost; ali religija od magije in animizma v politeizem ter monoteizem ipd.

Nadaljnja bistvena značilnost razsvetlenskega evolucionizma je **predpostavka o univerzalnosti**. Evolucija kot zakonitost socialnokulturnega razvoja namreč predpostavlja

med drugim tudi le eno evolucijo, ali bolj natančno, le en obrazec evolucije. Povedano drugače: univerzalnost socialnokulturne evolucije predpostavlja, da so ji podrejene prav vse družbe in kulture. Še več: podrejene so ji na isti način in z istimi vzroki, rezultati ter posledicami. Socialnokulturni razvoj v sleherni človeški skupnosti poteka po istem modelu. In odstopanj ni. Vse družbe in kulture bodo zato posledično "prehodile" isto pot evolucionistične zgodovine, evolucionističnega razvoja. Socialnokulturni razvoj torej nima več možnih variant ali obrazcev. Nasprotno - zgolj enega, za vse kulture in družbe istega. Torej univerzalnega. Prav na to dejstvo se veže tudi razsvetlenska vizija o univerzalni zgodovini človeštva (prim. Harris 1972: 1).

In še četrtič: razsvetlenski socialnokulturni evolucionizem je razvil tudi postavko o tem, da **univerzalna človeška zgodovina poteka fazno**. Popolnega soglasja o tem, koliko in kakšne so faze socialnokulturnega razvoja, med avtorji razsvetljenstva, kot homo še videli, ni. Variante so različne: od tistih, ki prevzemajo zgodnje, npr. klasične grške modele (npr. Vico), do prevladujočih o lovstvu, živinoreji ter poljedelstvu oziroma o divjaštvu, barbarstvu ter civilizaciji (npr. Robertson,³⁴ Montesquieu, Turgot idr.); do variant, ki uvajajo bistveno več kot zgolj tri faze zgodovinskega razvoja (npr. Condorcet). Vendar pa faze - v takšni ali drugačni obliki - so. Zgodovina ni kontinuum; je zbir sosednih faz, ki se med seboj ločijo tako po ekonomskih kot tudi po socialnih in kulturnih značilnostih.

Predpostavko o faznem evolucionističnem razvoju pa je, za njeno celovito razumevanje, treba povezati še z dvema že omenjenima značilnostima razsvetlenskega razumevanja socialnokulturnega razvoja: s postavko o univerzalnosti ter s postavko o vedno večji racionalnosti. Povezana s postavko o univerzalnosti pomeni hipotezo o univerzalnih fazah socialnokulturnega razvoja. Vsaka družba in vsaka kultura se razvija po modelu istih faz. Nobena kultura ali družba v bistvu ne more kršiti modela, izbrati drugačnega sosledja ali drugačne smeri socialnokulturnega razvoja. Temu ustrezno razlike med kulturami in družbami vedno ustrezajo razlikam v stopnji oziroma fazah razvitosti.

Povezana s tezo o smeri razvoja k vedno večji racionalnosti pa hipoteza o faznem razvoju pomeni, da je sosledje faz socialnokulturnega razvoja treba razumeti kot gibanje od nižje k višjim stopnjam racionalnosti. Vsaka naslednja faza je, gledano s tega zornega kota, "izboljšanje" prejšnje faze.

Prav to slednje stališče pa, vsaj implicitno, predpostavlja tudi hierarhično razvrščanje in vrednotenje posameznih faz socialnokulturnega razvoja. In čeprav je za večino avtorjev razsvetljenstva značilna toleranca do kulturnih razlik (na katero bistveno vpliva prav evolucija kot univerzalni in naravni zakon socialnokulturnega razvoja), pa ta toleranca ne pomeni tudi že njihovega nehierarhičnega razvrščanja.

³¹ Z nazivom razsvetlenski evolucionizem tako na tem mestu označujemo posebno različico evolucionizma, ki se po vrsti postavk razlikuje tako od zgodnejših kot tudi od kasnejših variant evolucionizma.

³² In to ne glede na to, da se termin evolucije praviloma ne pojavlja v dobesedni rabi.

³³ Podrobneje o Lamarckovem prispevku primerjaj še Harris (1972: 37, 57, 83-84, 109-114, 237-238); Voget (1975: 95-96); Naroll, Naroll (1973: 58, 94, 112, 118, 145, 154); Kuper (1994: 8 in dalje).

³⁴ Ker se z Robertsonovo varianto razumevanja zgodovinskega razvoja ne bomo podrobneje ukvarjali, naj zgolj omenimo, da je za antropologijo ključno njegovo delo *History of America* (1777). Za to delo npr. E. A. Hoebel (1960: 648) pravi, da predstavlja "pomemben mejnik v razvoju kulturne antropologije". Tisto, zaradi česar je to delo tako pomembno, je njegov prispevek k metodologiji razsvetlenskega evolucionizma; po eni strani razdela klasično tročleno klasifikacijo divjaštvo-barbarstvo-civilizacija; po drugi strani pa izpostavi tudi zvezo med podobnostmi in evolucijo - podobnostmi med družbami in kulturami so lahko posledica neodvisne evolucije v posameznih družbah oziroma kulturah (in ne nujno kulturnega stika oziroma prenosa). Podrobneje primerjaj npr. E. A. Hoebel (op. cit); H. Harris (1972: 34, 35, 384); F. Voget (1975: 54, 70, 72, 82, 83, 180, 288).

Na koncu velja morda omeniti še neko temo razsvetljske filozofije, ki je za antropologijo in njen razvoj zelo pomembna. To je tema **izobraževanja, edukacije**. Veliki večini razsvetljskih avtorjev je namreč skupno tudi stališče, da na dejanske, empirične razlike med ljudmi ne vplivajo biološki dejavniki, temveč učinki socialnokulturnega okolja, t. i. edukacija.³⁵ Brez teh razlik so si ljudje v bistvu enaki; gre torej za postavko o t. i. "psihični enotnosti" ljudi (prim. Harris 1972: 15). povezano z radikalno vero v moč edukacije.

3. Dosežki in omejitve

Voget je dosežke razsvetljenstva ocenil takole: "Entuziastični optimizem glede človeka in njegove usode, ki je očaral socialne filozofe v razsvetljenstvu, se je, kot se zdi, napajal z dvema temeljnima idejama. Prvič, narava je bila zelo podobna stroju, ki so ga vodili principi organizacije in smiselni procesi; in drugič, v znanosti je človek odkril ključ za neodklenjene skrivnosti narave. Človek je bil del narave in v knjigi narave mora človek brati svojo lastno zgodovino, preteklost, sedanost in prihodnost." (Voget 1975: 50-51).³⁶

V navedeni oceni je v veliki meri strnjeno tisto, kar ponavadi označujejo za ključne dosežke razsvetljenstva: naturalizacija človeškega fenomena in objektivnost naravnih zakonov; vera v znanost in razum, ki omogočata odkrivanje zakonitosti - tudi (ali pa predvsem) zgodovinskih; vera v napredek in optimizem, povezan z njo; predikabilnost, ki izhaja iz znanosti, razuma in naravnih zakonov.

Seveda pa bi bilo mogoče poleg navedenih omeniti še vrsto drugih dosežkov in rezultatov. Vendar pa je morda pomembnejše od naštevanja, da opozorimo na neko drugo dimenzijo rezultatov "razsvetljske antropologije" - namreč na njihovo notranjo dvoznačnost in ponekod celo protislovnost. Kot da bi vsak izmed dosežkov "razsvetljske antropologije" nosil v sebi elemente, ki ta dosežek postavljajo "na laž".

Pa poglejmo primere.

Kot enega najpomembnejših dosežkov "razsvetljske" antropologije lahko gotovo štejemo **naturalizacijo človeškega fenomena**. Človeški fenomen v razsvetljenstvu stopi iz polja božjih v polje naravnih zakonitosti. Ta korak, združen z že omenjeno bolj ali manj radikalno ateizacijo, pomeni - v to nikakor ne gre dvomiti - ključni korak v formiranju znanosti o človeku. Ključnost tega koraka je v analizah zgodovine antropoloških teorij splošno sprejeta (prim. npr. Harris 1972; Voget 1975; idr.).

Vendar pa gre temu "epistemološkemu prelomu" na rob vendarle zapisati nekaj opomb. Kot prvo, vsekakor ni bil docela na novo izumljen; morda prej ponovljen in nadgrajen. S tem v zvezi je treba upoštevati izjemno močan vpliv grške

filozofije na razsvetljsko filozofsko pozicijo.³⁷ Pa tudi v razsvetljenstvu tako oddaljeni preteklosti je bila pozicija o človeku kot delu naravnega reda že docela jasno eksplicirana, npr. - kot smo tudi že omenili - pri Spinozi. V tem smislu je treba "razsvetljski antropologiji" priznati morda večjo razširjenost pozicije o naravnosti človeškega fenomena, nikakor pa ne izuma oziroma iznajdbe te pozicije.

Nadalje: razsvetljska naturalizacija človeškega fenomena vleče za sabo pomembne posledice za nadaljnji razvoj antropološke teorije. Prva je **idealizacija naravnega reda**. Druga je **objektivizacija naravnega reda**. Idealizacija naravnega reda je namreč skupaj z njegovo objektivizacijo vodila v eno izmed trajnih postavk antropologije: postavko o naravnem redu kot konsistentnem, jasno in strogo strukturiranem, nevariabilnem redu, na katerega s strani nenaravnih dejavnikov (predvsem seveda družbenih in kulturnih) ni mogoče vplivati. Veliki antropološki kanon o človekovi biološki naravi, torej. Če povedano povežemo še z drugo bistveno značilnostjo naturalizacije človeškega fenomena, namreč z aksiomom o človekovi podrejenosti naravnim zakonom, se tudi na tem mestu prej omenjena dvojnost še enkrat ponovi. Najprej je seveda, v odnosu do predpostavke o podrejenosti človeškega fenomena božjim zakonom, omenjena postavka docela radikalna. Po drugi strani pa je vera v obvladanost človeškega fenomena s strani naravnih zakonov v optiki antropoloških teorij seveda ponovno vsaj dvoznačna. Poleg omenjenega namreč postavka o naravnih zakonih, ki obvladujejo človeški fenomen, pomeni *naturalizacijo človekove družbene in kulturne sfere*. Ali povedano drugače: specifični družbeni in kulturni zakoni, ki so drugačni od naravnih zakonov, so v bistvu ukinjeni. Če obstaja specifična sfera, ki je nebiološka - in ta v edukaciji in zgodovini brez dvoma obstaja - potem tudi za to sfero veljajo naravni zakoni. Tudi sfere edukacije in sfere zgodovine torej ne obvladujejo "neki drugi", specifični zakoni. Ta korak torej pomeni ukinitve specifičnosti družbenih in zgodovinskih zakonitosti a priori. Zato nas ne sme čuditi na videz paradoksalno dejstvo, ki smo ga že omenjali, da so namreč razsvetljski filozofi temeljno zakonitost biologije 19. stoletja - evolucijo - najprej odkrili v polju, ki ni biološko, namreč v polju zgodovine.³⁸ Zgodovine, ki je bila seveda radikalno ateizirana in naturalizirana. Zgodovine kot "naravne zgodovine" - zgodovine, v kateri delujejo zakoni narave. Zgodovine, v kateri delujejo isti zakoni narave kot v biološkem svetu.³⁹

V tej optiki seveda postane docela jasno, zakaj se ni zdelo niti za hip problematično odkritje evolucije iz zgodovine prenesti na biologijo vrst. Navedena zastavitev namreč takšno prenosljivost implicira in utemeljuje; ako so zakoni, ki vladajo človeku, naravni in samo naravni, so seveda enotni in isti tako za zgodovino kot na primer za telesni ustroj. Zakon, ki je odkrit za zgodovino, je moč brez pomislekov prenesti na

35 *Edukacija oziroma izobraževanje vsebinsko pri razsvetljencih praviloma ne zaobsega samo in izključno vzgoje, temveč v bistvu celotno interakcijo posameznika s socialnokulturnim okoljem. Vsebinsko torej tisto, kot na primer izpostavlja tudi Harris, kar danes označujemo s pojmom socializacija oziroma inkulturacija (prim. Harris 1972: 15, 11).*

36 *Čeprav je treba resnici na ljubo pristaviti, da metafora stroja ni bila ravno pogosta med razsvetljenci. Eksplicitno jo je izpostavljal na primer Mettrie (prim. Harris 1972: 22).*

37 *Podrobneje o teh vplivih primerjaj Harris (1972: 26, 27); Voget (1975: 5-7); Naroll, Naroll (1973: 29-33, 39, 43, 124, 126-129, 131, 135, 312).*

38 *Ob tem je seveda treba vsaj pripomniti, da odkritje zakona oziroma načela evolucije spet ni bilo originalno razsvetljsko. Harris (1972) tako opozarja na dolgo tradicijo prisotnosti tega načela v filozofski misli. Lucretius s svojim razumevanjem evolucije kot kozmičnega procesa in zakona, ki mu je podrejen tudi človek, ilustrira zgodnje, grško razumevanje tega zakona (prim. Harris, 1972: 26, 27); kasneje pa je idejo evolucije srečati tam, kjer bi jo na prvi pogled najmanj pričakovali - namreč v Bibliji (prim. Harris 1972: 25, 26).*

39 *Ali, kot smo videli, pravilneje: isti zakoni narave, ki delujejo v zgodovini, delujejo tudi v biologiji.*

telesni ustroj. In seveda tudi obratno.⁴⁰ Specifike zakonov ene oziroma druge sfere, ki bi takšno prenosljivost onemogočila, seveda ni.

Ta korak pa se zdi v optiki dela antropoloških teorij s konca 20. stoletja nadvse sodoben.⁴¹ In to ne toliko iz zornega kota kulturnega materializma, ki ga izpostavlja Harris (prim. 1972: 11, 15 idr.) in v katerega vodi neki "drugi pol", namreč pol geografskega determinizma; temveč iz zornega kota sodobnih antropoloških teorij, ki so navedeno naturalizacijo izpeljale do skrajnih meja. Mislimo seveda na sociobiologijo, kjer je človeški fenomen v celoti stvar naravnih zakonov.⁴² Enako, kot je tudi družbena in kulturna sfera kot posebna sfera zakonitosti pač ukinjena; zakoni, ki jih srečamo v tej sferi, so zgolj posebne različice oziroma posebni nivoji delovanja naravnih zakonov.⁴³ Enako kot razsvetljenci torej tudi sociobiologi stojijo na poziciji univerzalnosti in objektivnosti naravnih zakonov. Enako kot za razsvetljence tudi za sociobiologe velja, da zgodovina, družba in kultura eksistirajo kot posebne entitete. Enako kot razsvetljenci tudi sociobiologi v polje naravnih zakonov vključijo tudi zgodovino, družbo in kulturo. Enako kot pri razsvetljencih isti naravni zakoni tudi pri sociobiologih prehajajo iz sfere biologije v sfero zgodovine, kulture in družbe - in obratno. Seveda z neko pomembno razliko: da je namreč za sociobiologe pač "vse v genih",⁴⁴ medtem ko je za razsvetljence pač "vse v edukaciji". Zaradi česar pa so navedene korelacije še bistveno bolj zanimive. Saj jih omogoča tam, kjer bi - po sodobni optiki - pričakovali njihovo izključevanje.

Na tem mestu pa je treba v razpravo pritegniti še en bistveni dosežek "razsvetljenske antropologije" - namreč njeno izpostavitve **ključnosti vplivov okolja**. Le-ta se, kot smo natančneje že videli, uteleša v razsvetlenskem kanonu o ključnosti, celo *odločitnosti edukacije, vzgoje*. Če parafraziramo: človek ni produkt svoje biološke narave, temveč okolja, izobraževanja.⁴⁵ S tem naj bi razsvetljenci, kot pripominja Harris, v bistvu izpostavili osrednjost inkulturacije: "Vso znanje ali vse ideje, s katerimi se kasneje napolni um, si pri-

dobimo skozi proces, ki bi ga danes imenovali inkulturacija" (Harris 1972: 11).

Toda - ali bi ta proces danes res poimenovali inkulturacija? Problematičnost razsvetljenske pozicije seveda ni vsebovana v prepričanju, da človek "svojo vsebino" pač dobiva iz interakcije z okoljem. To bi sodobna stališča o inkulturaciji brez dvoma potrdila. Mnogo bolj je problematična neka druga stran: namreč sam status procesa interakcije z okoljem. Iz zornega kota razsvetljenske pozicije namreč človekova interakcija z okoljem spada v polje naravnih zakonov ter zato, povsem logično konsistentno, utрпи vse posledice takšne umestitve. Te posledice smo omenili, ko smo razpravljali o koraku naturalizacije v zvezi z razumevanjem človeškega fenomena v celoti. Rezultat tega dejstva pa je, da razsvetljencem proces interakcije posameznika z okoljem v bistvu, kljub drugačnemu videzu, ne more predstavljati sfere, ki bi bila alternativna naravni. Že res, da človekova usoda ni determinirana z vrojeno biologijo. Že res tudi, da je človekova usoda odvisna od interakcije z okoljem, posebej še od edukacije. Vendar pa je tudi interakcija z okoljem, tudi edukacija podrejena delovanju naravnih zakonov. Torej: človekova usoda sicer res ni odvisna predvsem od biologije, je pa v celoti odvisna od naravnih zakonov. Nobenih posebnih "nenaravnih" zakonov ni, ki bi urejali to sfero edukacije. Kar pa je seveda pozicija, ki je s sodobnim razumevanjem inkulturacije (docela) nezdržljiva.⁴⁶ Neobstoj interakcije z okoljem kot sfere alternativnih zakonitosti naravnim pa seveda posledično opredeljuje tudi razsvetlensko razumevanje **diade "natura-kultura"**.

Po eni strani se namreč zdi, da so prav razsvetljenci s svojo ateizacijo in naturalizacijo na eni ter s svojim izpostavljanjem osrednjosti edukacije na drugi strani postavili sodobno različico diade "natura-kultura"; diade, kjer je vrojeno zoperstavljeno tistemu, kar človek pridobi v interakciji z okoljem. Razsvetlenski poudarek je, spet docela sodobno, drugje - nainterakciji človeka z okoljem. Vendar pa je ta diada, zaradi vsega doslej povedanega, pri razsvetljencih docela

40 Čprav je treba pripomniti, da te "obratne smeri" razsvetljenska antropologija v bistvu ni izrabljala; postane pa ta smer soodvisnosti temeljna stoletje kasneje.

41 Pri čemer velja pripomniti, da je ta korak v jedru primerljiv s koraki naturalizacije človeškega fenomena, ki so bili analizirani tudi v drugih vedah. Tisto, kar na primer žižek ugotavlja v zvezi s t. i. Kulturismus-Debatte (prim. žižek 1984: 11 in dalje), ali kar Jacoby (1981: 45 in dalje) ugotavlja za revizije Freuda, posebej pa še za biologizem, ima posem primerljive rezultate tudi v okviru naturalizacije človeškega fenomena v razsvetlenski antropologiji.

42 Pri čemer gre pri tej naturalizaciji seveda za ujemanje s skrajno biologizacijo, kar pa za razsvetljenstvo, kot smo že videli, ne velja.

43 Tako družbo Wilson (1975: 595) opredeli takole: "Skupina individui, ki pripadajo isti vrsti in so organizirani na kooperativen način. Diagnostični kriterij je recipročna komunikacija kooperativne narave, ki se razteza preko gole seksualne aktivnosti." Družba torej ni izključno človeški fenomen (prim. ibid.: 16 in dalje), je pa za človeško družbo značilna posebna varianta naravnih zakonov, ki usmerjajo socialni razvoj - t. i. socialna evolucija kot podtip evolucije (prim. ibid.: 565-577). Takšno razumevanje zastopa na primer tudi Leroy-Gourhan, ki v zvezi z zakonitostmi socialnega razvoja v poglavju "Družbeni organizem. Biologija družb" pravi naslednje: "...saj so oblike grupiranja v skupni prid pri sesalcih, širše pri vretenčarjih in še širše v vsem živem svetu dovolj številne, da kažejo, da gre v družbenem življenju za temeljno biološko odločitev... Potemtakem bi morali napisati pravo biologijo tehnike, družbeno telo imeti za bitje, ki je neodvisno od zoološkega telesa..." (1988: 163, 164); o procesih družbenega razvoja eksplicitno govori kot o "družbeni evoluciji" (ibid.: 188 idr.); s teh pozicij pa tudi kritizira Durkheimov in Mausssov ter pristop socialnih antropologov, ki da vsi zanemarjajo prav biološko dimenzijo družbenega (prim. ibid.: 167). To naziranje se docela sklada z Wilsonovim, ki na primer sociobiologijo opredeli prav kot "sistematično raziskovanje bioloških temeljev vseh oblik socialnega obnašanja" (Wilson 1975: 4).

44 Primerjaj podrobneje Wilson (1975), Dawkins (1978) ali tudi Badcock (1991).

45 Izobraževanje in edukacija so razumeli kot tako središnji, da so nekateri avtorji celo menili, da opicam "do človeka" manjka zgolj edukacija. Podrobneje primerjaj npr. Harris (1972: 16).

46 Sodobno razumevanje inkulturacije namreč v bistvu predpostavlja dejstvo, da je človek v tej sferi podvržen specifičnim - družbenim, kulturnim in zgodovinskim zakonitostim, ki so drugačne od naravnih. Ta postatka je siahica v antropološkem razumevanju inkulturacije; najdemo jo že pri Benedictovi in Meadovi, ki termina inkulturacija sicer še ne uporabljata (praviloma ga zamenjujeta s terminom "vzgoja" - prim. Benedict 1959; Mead 1968, 1978), pa kasneje ilustrativno v celotni tradiciji "culture-personality" študij (prim. Whiting, Whiting 1979; Whiting, Child 1966), enako kot tudi v sodobnih pristopih (prim. Handel 1988; Tillmann 1989; idr.). Inkulturacija v tem smislu ni polje naravnih zakonov, temveč prav nasprotno, polje njim alternativnih zakonov. Polje, kjer se ti zakoni "nehajo".

navidezna. Tisto, kar jo namreč bistveno vsebinsko loči od njenih sodobnih variant, je seveda že omenjena naturalizacija polja edukacije oziroma interakcije posameznika z okoljem. Tako tudi tu srečamo protislovje "razsvetljske antropologije", protislovje med navidezno in vsebinsko ravnijo. Na navidezni ravni imamo namreč opraviti s povsem sodobno varianto diade "natura-kultura", na vsebinski ravni pa ta diada preprosto izgine. Tako v polju biološke narave kot tudi v polju edukacije oziroma interakcije človeka z okoljem imamo namreč, kot smo že omenili, opraviti z naravnimi zakonitostmi. To, kar oba pola med seboj ločuje, torej ni (kot v sodobnih diadah "natura-kultura") tip zakonitosti, temveč morda prej raven delovanja naravnih zakonov. Skozi obe sferi je človek naturaliziran, podrejen isti vrsti zakonov. To pa je pozicija, ki bi jo bilo bolje kot biološki determinizem poimenoovati naturalistični determinizem.⁴⁷

Razsvetljska različica diade "natura-kultura" bi se torej glasila: človeški fenomen (tako natura kot kultura) v celoti (100 %) pade v polje delovanja naravnih zakonov; ti zakoni pa se udeležujejo na dveh nivojih: nivoju biološkega ter nivoju socialnokulturnega in zgodovinskega, pri čemer je pomen drugega nivoja bistveno večji od pomena prvega.⁴⁸

Navedeno dejstvo pa je več kot ključno tudi za razumevanje zgodovine v razsvetljski antropologiji. Zgodovina je namreč polje, v katerem vladajo naravni zakoni. Prav zaradi tega je potek zgodovine seveda zakonit; zgodovino in njen potek obvladuje serija zakonov, za katere veljajo objektivnost, univerzalnost, predvidljivost itd.

Naj se najprej povsem na kratko ustavimo ob problemu **univerzalnosti poteka zgodovine**. Razsvetljska pozicija je prav zaradi dejstva, da je zgodovina polje naravnih zakonov, morala sprejeti tudi dejstvo, da je to polje naravnosti seveda tudi univerzalno.⁴⁹ Ali povedano drugače: če zgodovino obvladujejo naravni zakoni, ti seveda ne varirajo od človeka do človeka, od ene do druge človeške skupine. Prav nasprotno, so enotni in enaki za vse človeške skupine, za vse ljudi. Stališče, ki je med drugim vodilo tudi v neekskluzivistično razvrščanje kulturnih različic in variant, je izjemno pomembno. Vendar ne toliko zato, ker je bilo povezano s posebnim tipom tolerance do razlik, o katerem bomo še govorili, temveč mnogo bolj zato, ker je uvedlo tisto logiko univerzalnega razumevanja poteka zgodovine, ki je postala kasneje tako značilna za kulturni evolucionizem.

Za kaj natančneje gre? Predvsem za to, da so razsvetlenci predpostavljali, da obstaja en, univerzalni model poteka človeške zgodovine, ki velja enako za vse človeške skupine, za vse ljudi. Pri tem je bistveni poudarek na *neobstoju variant*.

Zgodovina ne poteka v več različicah ali morda celo v več smerih, pri čemer bi se človeške skupine razlikovale med seboj glede na različico ali pa smer razvoja. Nasprotno, vse človeške skupine in vsi ljudje se, ne glede na obstoječe medsebojne razlike, razvijajo po istih zakonitostih, torej po enem in istem modelu, ki ne variira. Za vse torej, ne glede na medsebojne razlike, obstaja zgolj ena skupna zgodovina, ki vključuje tako Evropejce kot tudi na videz povsem drugačne primitivce".

Represivna dimenzija te na videz egalitarne in razsvetljene pozicije pa postane opazna takoj, ko se poveže z drugo bistveno značilnostjo razsvetljskega razumevanja zakonov zgodovine - namreč s postavko o **faznosti razvoja**. Pokazali smo že, da je večina avtorjev razsvetljenstva menila, da zgodovina poteka skozi več faz. In ne glede na prav tako že omenjeno dejstvo, da je sicer prevladovalo stališče o obstoju treh temeljnih faz zgodovinskega razvoja, o čemer pa ni bilo popolnega soglasja, je bilo doseženo soglasje o nečem morda še pomembnejšem: namreč o univerzalnosti faz zgodovinskega razvoja. Torej: ne samo - ali celo ne predvsem - da je zgodovina univerzalna za vse ljudi in človeške skupine, univerzalne so predvsem faze tega zgodovinskega razvoja. Kar povedano drugače pomeni: *sosledje* teh faz. Konkretno: vsaka človeška skupnost mora v svojem zgodovinskem razvoju skozi natančno določeno zaporedje faz zgodovinskega razvoja, ki si zakonito sledijo. Nobena človeška skupnost tega dejstva ne more variirati (ne more se torej razvijati mimo teh faz; ne more se razvijati skozi drugačne faze; ne more preskočiti katere izmed njih ali pa na primer vzpostaviti lastnega, posebnega sosledja; ipd.). Pri tem je sam prehod med fazami razumljen seveda evolucionistično. Med fazami zgodovinskega razvoja torej ni diskontinuitet, skokovitih prehodov. Nasprotno, razvoj in spremembe so evolutivne⁵⁰ in med posameznimi fazami zgodovinskega razvoja kljub temeljnim razlikam obstaja kontinuiteta. Izrazito identične postavke tistim, ki so jih kasneje zagovarjali kulturni evolucionisti torej.⁵¹

Z nekaj posledicami, ki so prav tako enake kot tiste, ki se pojavljajo kasneje v kulturnem evolucionizmu. Prvič gre za to, da znotraj tega modela najvišjo točko v zgodovinskem razvoju pač zasedajo evropske, še posebej pa zahodnoevropske družbe. Drugič gre zato, da morajo druge družbe pač ponoviti zgodovinski razvoj, ki so ga zahodnoevropske družbe že prešle. To pa seveda pomeni, da prav slednje predstavljajo model zgodovinskega razvoja. In tretjič gre za to, da so znotraj tako postavljenega modela razlike med posameznimi človeškimi skupinami pač razlike v stopnji zgodovinskega razvoja. Te razlike pa bo sam ta razvoj seveda izničil.

47 Pozicija klasičnega biološkega determinizma v antropologiji je namreč združena s postavko, ki je razsvetljski antropologiji docela tuja: namreč s pozicijo o tem, da je človek docela odvisen od lastne biologije in s tem praktično povsem neodvisen od interakcije z okoljem. To pozicijo izredno jasno ilustrirajo na primer že omenjeni sociobiologi (prim. Wilson 1975; Dawkins 1978; Badcock 1991).

48 V jedru takšnega razumevanja modela "natura-kultura" leži bistvena konceptualna značilnost - namreč dejstvo, da koncepta narava in biologija nista sinonima (kot je to v sodobni antropologiji več ali manj praksa - prim. npr. Harris 1989; Barnouw 1982; Barnouw 1985 idr.). Biološko sicer je naravno, vendar pa je, po drugi strani, naravno bistveno več, bistveno širše od biološkega; saj vključuje tudi tisto, kar ni biološko; namreč zgodovinsko, družbeno in kulturno.

49 Ali morda natančneje: namen razsvetljske antropologije je bil dokazati, da zgodovina poteka univerzalno.

50 Prav to, da spremembe razumejo evolucijsko, npr. Harris ocenjuje za ključni dosežek filozofije 18. stoletja (prim. Harris 1972: 26 idr.).

51 Vendar pa kljub tej identičnosti obstaja tudi neka pomembna razlika: unilinearni model evolucijskega razvoja je bil pri kulturnih evolucionistih vsaj deloma relativiziran. Kulturni evolucionizem namreč meni, da razvoj kultur poteka po v bistvu identičnem modelu, da pa konkretne kulture vendarle ta model lahko tudi varirajo. Ta predpostavka o v bistvu istem razvoju, ki pa na vidni ravni praviloma varira, vsebuje v sebi zatorej prej strukturalistično kot pa razsvetljsko logiko. Tako na primer celo Morgan, katerega fazni model kulturnega razvoja ponavadi razumemo kot najboljšo ilustracijo unilinearnosti kulturnega evolucionizma, dodaja opombo o v bistvu istem stanju družbe na isti stopnji zgodovinskega razvoja (prim. Morgan 1981: 44).

V tej luči je treba razumeti tudi **razsvetljenško toleranco do razlik** v tipih kulture, družbene organizacije ipd. Te razlike so torej posledica tega, da različne človeške skupnosti pač dosegajo različne stopnje zgodovinskega razvoja. Te razlike je treba prav zaradi dejstva, ker je zgodovina vseh ljudi enotna in univerzalna, seveda tolerirati. Vendar pa ta toleranca do zgodovinskih kulturnih in družbenih razlik pri razsvetljencih ni združena s kulturnim relativizmom, temveč prav nasprotno, z evropocentrizmom, hierarhičnim razvrščanjem kulturnih razlik in s prepričanjem o njihovem nujnem ukinjanju.

Če se na kratko najprej ustavimo pri *evropocentrizmu*, gre seveda za obče prepričanje razsvetljencev o tem, da je prav tista stopnja zgodovinskega razvoja, ki so jo dosegle zahodnoevropske družbe, najvišja in superiorna. Najvišja in superiorna seveda po kriteriju razuma, razvoja racionalnega mišljenja. Kriterij zgodovinskega razvoja je namreč, kot smo že omenjali, kriterij racionalnosti - zgodovina poteka od manj k bolj racionalnim fazam in oblikam družbenega in kulturnega življenja. V skladu s takšnim izhodiščem je bilo seveda tudi "splošno prepričanje" (Harris 1972: 38) o tem, da so primitivna ljudstva pač manj racionalna.⁵² Iz tega je seveda sledilo vsaj dvoje: njihove različice kulturnega življenja, njihove šege in navade ipd. so bile v primerjavi z evropskimi bistveno manj racionalne oziroma celo iracionalne. Ta iracionalnost pa je bila pogosto, kot na primer pri Rousseauju, združena s predpostavko o tem, da primitivci živijo v stanju narave (medtem ko Evropejci seveda živijo v stanju civilizacije). In ne glede na to da je bilo mogoče - spet na primer tako kot pri Rousseauju - imeti za zaželeno in boljše prav stanje narave, pa je bilo vendarle v skladu z navedenim modelom jasno, da je temeljni razlog drugačnosti primitivcev njihovo zaostajanje pri napredovanju racionalnega mišljenja. Same teze torej, ki so bile ključne za kasnejši kulturni evolucionizem.

Kar zadeva *hierarhično razvrščanje kulturnih razlik*, je iz že povedanega docela jasno, da različne stopnje zgodovinskega razvoja pač ne morejo biti enakovredne. Seveda zato, ker utelešajo različne stopnje razvitosti razuma, racionalnosti: nižje nižje stopnje racionalnosti, višje pa višje stopnje racionalnosti. Več vredne so seveda tiste bolj racionalne. V primerjavi med evropskimi in neevropskimi družbami je to brez dvoma pomenilo: tiste evropske.

In ker so nižje, bolj primitivne različice človeške zgodovine seveda tudi tiste manj racionalne, je nujno, da jih bodo skozi razvoj zamenjale tiste bolj racionalne. To pa seveda pomeni ne le stališče, da bodo primitivne družbe pač **ponovile razvoj tistih bolj racionalnih**, torej evropskih. Pomeni tudi stališče o tem, da je ta ponovitev ne le nujna, temveč tudi želená. Te družbe namreč približuje idealu večje racionalnosti. Toleranca do razlik, združena s popolno odsotnostjo

kulturnega relativizma torej.

Vse navedene značilnosti razsvetljenškega razumevanja zgodovinskega razvoja pa se vežejo na še eno bistveno značilnost razsvetljenškega razumevanja zgodovine: namreč na **predikabilnost**. Če zgodovinski razvoj poteka po naravnih zakonitostih, ki so objektivne, nevariabilne in nespremenljive, če je smer tega razvoja znana - gre za smer večanja racionalnosti - potem seveda poznavanje zakonov, ki vodijo zgodovino, omogoča tudi napovedljivost prihodnosti, prihodnjega zgodovinskega razvoja. Pri tem pa seveda razsvetljenško razumevanje zgodovine prav tega izpita v dejanski zgodovini ni opravilo.⁵³

Prav tako protislovna kot doslej omenjene značilnosti razsvetljenške antropologije je bila tudi njena teza o tem, da **zgodovina vodi v stalni napredek**. Teza, ki je bila seveda povezana tako s tisto o faznem zgodovinskem razvoju kot tudi s tisto o večanju racionalnosti skozi zgodovinski razvoj je bila, vsaj tako izpostavlja Harris, ena izmed temeljnih tez v razsvetljenstvu (Harris 1972: 37 idr.). Napredek v zgodovini so razumeli kot neprekinjen porast racionalnosti, oziroma natančneje, kot uvajanje vedno bolj racionalnih elementov v človekovo skupinsko in individualno bivanje. To seveda pomeni tudi, da ni vsaka sprememba že tudi napredek; *napredek predstavlja le tista sprememba, ki uvaja bolj racionalne elemente, različice*. Ker pa je, kot smo že omenjali, razsvetljenško razumevanje tega, katere variante in elementi so bolj racionalni, prežeto z odsotnostjo kulturnega relativizma, bi bilo povsem mogoče pritrditi Harrisovemu mnenju, da gre pri razsvetljenstvu mnogo bolj za vero oziroma upanje v napredek kot pa za razdelano teorijo razvoja (prim. Harris 1972: 40-41); za upanje, ki je "pomešalo evolucijo z napredkom" (ibid.: 36).⁵⁴

Kot zadnja protislovna dosežka razsvetljenške antropologije naj omenimo še vlogo posameznika in njegove aktivne vloge pri poteku zgodovine ter razsvetljenško izpostavljanje psihološke enotnosti vseh posameznikov.

Ne glede na to da je zgodovina polje naravnih, univerzalnih in objektivnih zakonitosti, je po mnenju razsvetljenške antropologije **vloga posameznika** v njej vendarle mnogo več kot zgolj pasivna. Gibanje k vedno večji racionalnosti se namreč ne udejanja samo po sebi, temveč nasprotno, skozi konkretno dejavnost konkretnih posameznikov. Posameznik s svojo aktivnostjo je torej tisti, ki uresničuje objektivne zakonitosti zgodovinskega razvoja. To počne s svojo razumsko dejavnostjo, posebej še s svojo racionalno izbiro. Seveda pri tem različni posamezniki različno prispevajo k temu razvoju; bolj razumni in bolj nadarjeni več, manj razumni in manj nadarjeni manj. Potek in napredovanje človeške zgodovine tako najpomembneje določijo tisti najbolj nadarjeni; brez njih bi zgodovina potekala povsem drugače, kot teče. Ali, kot pravi dobredno Turgot (1844: 45-46; po Harris 1972: 43): "Vsakdo

52 To splošno stališče se je konkretiziralo v eksplicitnih ocenah neevropskih običajev: kot neracionalnih ali celo povsem nesmiselnih. Tako je na primer Demeunier v svoji analizi totemizma le-tega označil za popolni nesmisel, ki v resnici onemogoča znanstveno preučevanje tega pojavnega: "Sploh ni nujno raziskovati, kako lahko kak človek ali pa celo celi narodi verjamejo, da izvirajo iz določene živali... Povsem jasno je, da je to nesmisel, in nesmisla ni mogoče utemeljiti v razlogu." (Demeunier 1776/2: 105; po Harris 1972: 40). Tisto, kar torej razsvetljencem ni bilo blizu, je bilo pač proglašeno za neracionalno (prim. Harris 1972: 40).

53 S tem v zvezi Harris navaja npr. Condorceta (prim. Harris 1972: 24, 25).

54 To mešanje evolucije z napredkom je nadalje vodilo v neko, za razvoj antropoloških teorij bistveno predstavo - namreč v predstavo, da je evolucija proces linearnega razvoja, da vodi v vedno razvitejše stadije in forme bivanja. Vendar pa je takšna slika o evoluciji, kot na primer opozarja tudi Kuper, docela neustrezna. Evolucija namreč lahko vodi tudi v regresijo, nazadovanje in ne samo v napredek. V tem smislu je treba ločevati logiko evolucije od logike progresivizma, Darwina od Lamarcka: "Naj me obrvaruje Bog..." je nekoč pikro zapisal (Darwin - op. V. G. V.) od Lamarckove neumnosti o tendenci k razvoju "...Zavrnil je (Darwin - op. V. G. V.) Lamarckovo vero v progresivno izboljšanje in vztrajal, da zgodovina ne pozna nobenega tako ugodnega oblikovanja..." (Kuper 1994: 8).

mora nujno priznati, da bi, če bi bil Corneille vzgajan na vasi in če bi prebil svoje življenje za plugom, in če bi bil Racine rojen v Kanadi med Haroni ali pa v Evropi v enajstem stoletju, nobeden izmed njiju ne razvil svoje genialnosti.⁵⁵ Pri tem pa seveda ni treba posebej izpostavljati dejstva o navidezni protislovnosti takšne zastavitve. Kajti: če je zgodovina polje naravnih zakonov, ki so objektivni, univerzalni itd., potem je to seveda skorajda nezdržljivo s tem, da njen potek bistveno opredeljujejo parcialne in subjektivne aktivnosti velikih posameznikov. Ali povedano drugače: tu gre za (očitno) protislovje med svobodno voljo posameznika na eni ter poljem objektivnih naravnih zakonitosti na drugi strani. Prav to protislovje npr. Harris označuje za eno izmed ključnih protislovij razsvetljenstva, za "veliki paradoks tega obdobja" (Harris 1972: 41).⁵⁶

Kje je zdaj tu objektivna zakonitost zgodovinskega polja? Kaj storiti z omenjenim protislovjem? Kako ga preseči?

Tista točka, ki funkcionalno presega omenjeno protislovje, je v razsvetljenski antropologiji točka *edukacije*. Točka torej, za katero smo že omenili, da naj bi ustrezala sodobnemu razumevanju inkulturacije. Edukacija je namreč ne le proces, ki dejansko odloča o tem, kaj bo sleherni posameznik. Je mnogo in bistveno več. Funkcionalno je namreč dokončen vstop posameznika v polje delovanja naravnih zakonitosti. Ker edukacija seveda poteka po objektivnih, univerzalnih in naravnih zakonih, in ker je prav ona osrednjega pomena za posameznika, je seveda tudi prav ona tista, skozi katero se posameznik najbolj bistveno vpiše v polje naravnih zakonov. In čeprav razsvetljenci predvsem izpostavljajo to, kako edukacija napolni človekov um in kako ga usposobi za individualno dejavnost (torej tudi za kreiranje objektivnega poteka zgodovine), pa se zdi, da je morda ta drugi, zamolčani del "edukacijske teze" celo še mnogo bolj bistven od prvega. Kajti: če je napredek zgodovine odvisen od racionalne aktivnosti posameznikov, je racionalna aktivnost posameznikov odvisna od njihove edukacije; edukacija pa je spet odvisna od objektivnih zakonitosti zgodovinskega razvoja. Tisto, kar je v tej zaprti verigi bistveno, je dejstvo posameznikove kreacije napredka zgodovine. Ki pa seveda ne sme biti kakršnakoli - temveč zgolj takšna, da povečuje racionalnost. Ali povedano sodobneje: potek zgodovine je seveda res odvisen od posameznikove aktivnosti, vendar pa je ta posameznikova racionalna aktivnost zgolj na videz svobodna. V bistvu pa je naddoločena; naddoločena z objektivnimi zakoni zgodovinskega razvoja. In posameznik je v tej optiki le podaljšek delovanja naravnih zakonov, ki določajo potek zgodovine. Je torej objekt in ne subjekt. Samo pod tem pogojem seveda posameznik s svojo aktivnostjo lahko bistveno prispeva k uresničevanju objektivnih in univerzalnih zakonov zgodovinskega razvoja. Vsaj v razsvetljenski optiki

je tako.

Za to objektivno funkcijo pa posameznika seveda usposobi edukacija. In tudi (ali pa morda predvsem) zato ji gre seveda razumljivo osrednje mesto v razsvetljenski antropologiji.

Ne zmore pa teorija edukacije razrešiti protislovja med objektivnim potekom zgodovine, odvisnosti tega poteka od posameznikove aktivnosti ter odprtostjo svobodne izbire za posameznika. Ali morda pač: če je svobodna izbira izbira med variacijami znotraj polja objektivnih zakonitosti zgodovinskega razvoja, ki si - z vidika cilja tega razvoja - niso funkcionalno zoperstavljeni, edukacija lahko premošča tudi to navidezno protislovje.⁵⁷

Doktrina o psihični enotnosti vseh posameznikov je bila v razsvetljenski antropologiji, kot smo omenili, korelat univerzalnega poteka zgodovine oziroma socialnokulturnega razvoja. Njena bistvena postavka je bila, kot smo prav tako že omenili, postavka o tem, da razlike med posamezniki niso utemeljene biološko oziroma da gre razlog(e) za razlike med posamezniki (tudi različnih ras) iskati v edukaciji oziroma v okolju. Tako biološka konstitucija torej ne producira razlik; če pa jih, gre za razlike, ki so povsem sekundarnega pomena. Stališče torej, ki ga je 19. stoletje z različnimi variantami rasizma docela zanikalo in ki ga je na novo odkril spet šele Boas kot eno od središčnih točk zgodovinskega relativizma.

Vendar pa je bil tudi ta dosežek razsvetljenske antropologije spet relativiziran. Ne samo s tem, da vendarle ni bilo povsem jasno in enotno sprejeto, če kljub vsemu le ne obstajajo tudi določene konstitucijske razlike med posamezniki, še posebej seveda med posamezniki različnih ras,⁵⁸ temveč morda mnogo bolj s splošnim prepričanjem razsvetljencev, da si rase "kljub vsemu" vendarle niso povsem enake (in enakovredne). Kot namreč varirajo stopnje razvitosti kultur, ki jih seveda ni mogoče docela enakovredno vrednotiti, tako tudi različni tipi človeštva izkazujejo različne kvalitete, ki jih je vendarle, kljub toleranci do medkulturnih razlik, le težko vrednotiti kot enakovredne. Tako je na primer Voltaire eksplicitno zastopal stališče o nižji vrednosti tako Židov kot tudi črncev. V zvezi s črnci pravi naslednje: "Če njihovo razumevanje ni drugačne narave kot naše, pa je vsaj bistveno inferiorno." (Voltaire; po Harris 1972: 87).⁵⁹ Seveda je povsem razumljivo, da imajo navedene razlike v luči razsvetljenske logike gibanja k vedno večji racionalnosti tudi širše kulturne posledice; populacije, ki so na nižji stopnji razumevanja in razsodnosti, imajo seveda tudi kulture ustreznega, nižjega tipa. In obratno.

Tako razsvetljenska antropologija torej v resnici priznava tako kvalitativne razlike med kulturami kot tudi kvalitativne razlike med posamezniki. V tej luči seveda načelo o psihični enotnosti vseh ljudi dobi predvsem programsko dimenzijo. Ali podrobneje: gre predvsem za to, da so si vsi ljudje (enako

55 Turgot enako predpostavlja tudi na primer za Newtona in Columba ter za druge velike posameznike; če bi le-ti ne živeli in delovali na način, na katerega so, bi bila danes naša zgodovina bistveno drugačna (prim. Turgot 1844: 45, 46; po Harris 1972: 43).

56 Ali kot pravi podrobneje: "...če je zgodovina sploh kaj dokazovala o izvajanju moči svobodne racionalne izbire, je bilo to dejstvo, da je človek težil k temu, da je delal iz sebe bedaka (vsaj z zornega kota razsvetljenstva) enako pogosto kot ne. To je bil veliki paradoks tega obdobja; zakon je vodil univerzum tako, da je determiniral najmanjši gib zadnjega zrnca peska, toda človeku ni bilo treba nujno verjeti, da je to res, in četudi je to verjel, je lahko svobodno ignoriral njegove konsekvence." (Harris 1972: 41). To protislovje v razsvetljenski antropologiji dobro ilustrira na primer Vico.

57 D'Holbachova varianta razrešitve tega protislovja je bila naslednja: človek ima možnost svobodne izbire, vendar pa je ta svobodna izbira "naddeterminirana" s človekovimi biološkimi potrebami (ki pa so - seveda - v polju naravnih zakonitosti).

58 Tako na primer Helvetius priznava obstoj prirojenih razlik, vendar meni, da le-te pri konkretnem posamezniku nadvladajo privzgojene. Nivo bioloških razlik so torej posamezniki, ne pa skupine; v tem smislu kljub obstoju bioloških neenakosti le-te ne smemo razumeti kot temelj za razlike med skupinami, npr. rasami.

59 Morda omenimo, da je bil Voltaire sicer zagovornik poligeneze (podrobneje primerjaj Harris 1972: 87).

kot vse kulture) vsaj potencialno, če že ne aktualno enaki. Tako kot so si vse kulture potencialno enake v možnosti doseganja vedno bolj racionalne ureditve, so si tudi predstavniki vseh ras glede svoje možnosti gibanja k vedno večji racionalnosti enaki. Dejansko pa svet obvladujejo razlike. Enako kot je evropska civilizacija (pač po kriteriju racionalnosti) superiorna drugim, tako je tudi bela rasa (po prav tem istem kriteriju) superiorna drugim rasam. Harris to logiko razsvetljenstva ocenjuje takole: "...razsvetljenstvo je svoj razizem utemeljilo z doktrino o 'perfektnosti'..." (1972: 98). "Perfektnosti", ki pa je "mobilna"; ki torej ni dedna lastnost zgolj ene ekskluzivne populacije oziroma rase - namreč belcev.

4. Sklep

Prikazani oris dosežkov in omejitev razsvetljenske antropologije tako več kot očitno kaže vsaj dvoje: najprej to, da je razsvetljenska antropologija z vrsto teoretskih predpostavk in empiričnih etnografskih rezultatov v marsikateri točki v jasni kontinuiteti z environmentalističnimi teorijami antropologije 20. stoletja.⁶⁰ Po drugi strani pa je prav tako tudi res, da so njeni protislovni dosežki v marsikateri izpeljavi prisotni tudi v skrajno biologističnih teoretskih izpeljavah, na primer rasizma 19. stoletja.⁶¹

Tako bi bilo morda bolj kot nedodelanost environmentalistične teze, ki jo kot glavno pomanjkljivost razsvetljenske antropologije izpostavlja Harris,⁶² treba izpostaviti omenjeno notranjo protislovnost same razsvetljenske antropologije. Antropologija, ki se je gibala med univerzalnostjo enega modela človeške zgodovine in empiričnim etnografskim gradivom, med toleranco kulturnih razlik in jasnim evropocentrizmom, med objektivnostjo, nujnostjo in stalnostjo naravnih zakonov ter posameznikovo svobodo, med tezo o psihološki enotnosti in prikritim rasizmom, je pač morala postati predmet številnih in nasprotujočih si izrab. In zlorab. In to je tudi postala.

Literatura:

- BARNOUW, V. 1982 (1971): *An Introduction to Anthropology*. Dorsey Press. Homewood, Ill.
- BARNOUW, V. 1985 (1963): *Culture and Personality*. Dorsey Press. Homewood, Ill.

- BADCOCK, C. R. 1991: *Evolution and Individual Behavior. An Introduction to Human Sociobiology*. B. Blackwell. Oxford.
- BENEDICT, R. 1959 (1934): *Patterns of Culture*. Fawcett. New York.
- DAWKINS, R. 1978 (1976): *Sebični gen*. Kultura. Beograd.
- EGGAN, F. 1955 (ed.): *Social Anthropology of North American Tribes*. University of Chicago Press. Chicago.
- GARDINER, P. 1959 (ed.): *Theories of History*. Free Press. New York.
- HANDEL, G. 1988 (ed.): *Childhood Socialization*. A. de Gruyter. New York.
- HARRIS, M. 1972: *The Rise of Anthropological Theory*. Crowell. New York.
- HART, J. 1964: *Political Writers of Eighteenth Century England*. Knopf. New York.
- HELVETIUS, C. A. 1946: *A Treatise on Man*. Columbia University Press. New York.
- HODGEN, M. 1964: *Early Anthropology in Sixteenth and Seventeenth Century*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- HOEBEL, E. A., 1960: "William Robertson: An 18th Century Anthropologist-Historian". V: *American Anthropologist* 62, str. 648-655.
- JACOBY, R. 1981 (1975): *Društveni zaborav*. Nolit. Beograd.
- KARDINER, A., 1939: *The Individual and His Society*. Columbia University Press. New York.
- KEESING, R. M. 1981: *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. Holt, Rinehart and Winston. New York, Chicago, San Francisco etc.
- KUPER, A. 1994: *The Chosen Primate*. Harvard University Press. Cambridge, London.
- LEROI-GOURHAN, A. 1988 (1964): *Gib in beseda 1*. ŠKUC, FF. Ljubljana.
- LEWIS, I. M. 1990 (1985): *Social Anthropology in Perspective*. New York. Cambridge.
- LEWONTIN, R., S. ROSE, L. KAMIN 1984: *Not in Our Genes. Biology, Ideology and Human Nature*. Pantheon Books. New York.
- LINTON, R. 1949: *The Cultural Background of Personality*. Routledge and Kegan Paul. London.
- MANNERS, R. A. 1964 (ed.): *Process and Pattern in Culture*.

⁶⁰ Ta kontinuiteta se poleg omenjenih točk kaže morda predvsem v razviti logiki geografskega determinizma. Prav to kontinuiteto eksplicitno velikokrat izpostavlja Harris (1972: 41, 42 idr.). Tako meni, da je razsvetljenstvo prav skozi te pristope razvilo najboljše primere materialističnih razlag socialnokulturnega razvoja (prim. ibid.: 41); najboljši model je v tej luči razvil, kot smo že omenili, Montesquieu (prim. ibid.: 42); ekonomsko environmentalistični determinizem pa je bil več ali manj splošno prisoten element v večini teorij razsvetljenstva (prim. ibid.: 48). Seveda pa Harris pripominja tudi, da modeli geografskega determinizma nikakor niso odkritje razsvetljenstva, saj so obstajali že dolgo pred njim (prim. ibid.: 41, 42).

⁶¹ In to ne glede na dejstvo, da se rasizem 19. stoletja - kot smo že omenili - praviloma razume kot reakcija zoper teorije razsvetljenstva (prim. Harris 1972; Voget 1975 idr.).

⁶² Harris pravi tako (1972: 51): "Kolikor so razsvetljenski teoretiki poudarjali dejavnik zavestne racionalne izbire kot ključ za razlago socialnokulturnih razlik, toliko so ostajali odrezani od pravega razumevanja systemske in adaptivne naravne socialne organizacije. Videli so lahko zgolj zbir individuov, ki so bolj ali manj uspešno kontrolirali svoje strasti pod budnim nadzorom razuma. Niso pa mogli videti superorganskega sistema v interakciji z naravnim okoljem, ki odgovarja z adaptivnimi evolucionističnimi transformacijami, ki jih individualni člani družbe niso niti razumeli niti niti zavestno selekcionirali." (Podčrtala V. G. V.) Torej spet posebna oblika napetosti med objektivnostjo naravnih zakonov in svobodo posameznika.

Aldine. Chicago.

- MANNERS, R. A., D. KAPLAN 1968 (eds.): Theory in Anthropology. Routledge. London.
- MEAD, M. 1968 (1935): Spol i temperament u tri primitivna društva. Naprijed. Zagreb.
- MEAD, M. 1978 (1928): Sazrevanje na Samoi. Prosveta. Beograd.
- MONTESQUIEU, C. L. 1949 (1748): The Spirit of Laws. Hafner. New York.
- MORGAN, L. H. 1981 (1877): Drevno društvo. Prosveta. Beograd.
- NAROLL, R., F. NAROLL 1973: Main Currents in Cultural Anthropology. Appleton-Century-Crofts. New York.
- PLEHANOV, G. V. 1950 (1896): Prispjevki k zgodovini materializma. CZ. Ljubljana.
- PLESSNER, H. 1981 (1928): Stupnjevi organskog i čovjek. V. Masleša. Sarajevo.
- SHAPIRO, H. L. 1964: Anthropology and the Age of Discovery. V: Manners, R. A. 1964: str. 337-348.
- TAX, S. 1955: From Lafitau to Radcliffe-Brown. A Short History of the Study of Social Organization. V: Eggan, F. (ed.) 1955: str. 445-481.
- TILLMANN, K. J. 1989: Sozialisationstheorie. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg.
- VICO, G. 1948 (1725): The New Science. Cornell University Press. Ithaca.
- VOGET, F. 1975: A History of Ethnology. Holt, Rinehart and Winston. New York.
- ŽIŽEK, S. 1984: Birokratija i uživanje. SIC. Beograd.
- WHITING, B., J. W. M. WHITING 1979 (1975): Children of Six Cultures. Harvard University Press. Cambridge, Mass., London.
- WHITING, J. W. M., L. I. CHILD 1966 (1953): Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study. Yale University Press. New Haven. London.
- WILSON, E. O. 1975: Sociobiology: The New Synthesis. Harvard University Press. Cambridge.

Summary

ANTHROPOLOGY BEFORE ANTHROPOLOGY

(The enlightened anthropology of the 18th century)

Vesna V. Godina

The beginnings of the history of the anthropological theories could usually, if regarded in their narrow sense, be traced back to the so called "foundation of the anthropology as a science", that means to the early beginnings of evolutionism in the 20th century. Social darwinism, marxism and the early functionalism were the exception, they marked the other half of the 19th century. Nevertheless, it is very difficult to prove the exactness of this datings, in spite of the important role of the professionalization of the anthropology as a science and beside it also the theoretical base of historical particularism. This lack of exact dating shows itself in different levels. One reason might be that the first school of anthropology is in American anthropology considered to be Mortons' and not that established by Boas. Another reason might also be found in the fact that some theoretical bases helped to construct the theoretical developments in the early beginnings of the anthropology as a science and could be traced much earlier. Of course, it is possible to discuss the anthropological dimensions of philosophical and some other theories since the Old Greek period. Nevertheless, it is important to date the above mentioned influences more precisely. Beside these theories marxism was influential, too. The importance of these influences is usually not questioned but the impact of early theoretical influences remains to be questioned.

It therefore seems urgent that at least partial analysis of a formal level (not that of the content) is included in the discussion of the history of anthropological theoretical models, which belongs to its "prehistorical" period. Only in this way we can understand the development of specific anthropological theories regarding them in their narrow sense and view them as the continuation and surpassing of "pure" environmentalist and "pure" biological position.