

različne idejne klike in oblastniki, raziskovalci ("učenjaki") pa - hote ali nehote - igrajo le nekakšno vlogo čuvarjev svojih gospodarjev. Nič kaj spodbudna podoba "vednosti" se nam ne razkriva v straneh knjige, ki jo lahko beremo tudi kot zelo napet zgodovinski roman, v katerem je mogoče jasno ločiti med dobrim in zlom, med resnicami in prevarami. Le da ni nikjer junaka, ki bi premagal večglavega tiranskega zmaja evroameriške hegemonije. Videti je, kot da bi bilo to zahodno gospodarstvo večno, čeprav je še kako lačno legitimacije.

Res je sicer, da imajo preprosti ljudje v Evropi precej drugačno "izkušnjo" Orienta od elit, toda to dejstvo ne more ogroziti Saidove argumentacije legitimiranja hegemonске pozicije skozi kreiranje manjvrednega "drugega". Iz teh realnih iger moči kar nekako štrlijo ven "praspomini" preprostega kmečkеga prebivalstva, ki so ga ropali Turki, ko je njihova elita večinoma varno čemela za debelimi obzidji. Na ta vidik "orientalizma" nas je opozoril avstrijski (oz. ameriški) antropolog Andre Gingrich na lanski Poletni etnološki šoli v Piranu. Slovenska tradicija je še bolj od avstrijske zaznamovana s turškimi vpadi, pa vendar tako radi pozabljamo na neverjetno vzdržljivost in pogum naših prednikov, ki se niso uprli le "orientalskim" plenilcem, ampak tudi svoji lastni gospodi, ki je od njih zahtevala vedno večje žrtve. In prav zato se do sredine tega stoletja niso mogli zastopati sami, ampak so "bili zastopani" - tako kot večinski del prebivalcev tega planeta.

Orient je bil že od antike naprej "kraj romantike, eksotičnih bitij, nepozabnih spominov in pokrajinj, izjemnih doživetij" (11), zato je orientalizem "način mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med 'Orientom' in (največkrat) 'Okcidentom'" (13). Poleg jasnega opozorila, da je pri analizi takšnih konstruktov, kot je "Orient", treba začeti z razgaljanjem predstav, nas Edward Said podučí, da "idej, kultur in zgodovin ni mogoče resno preučevati oziroma razumeti, ne da bi preučevali tudi njihovo moč oziroma, natančneje, konfiguracijo njihove moči" (16). S tem pa trčimo na ključno vprašanje, ki muči vsakega etnografa, pa naj raziskuje na domačem ali na tujem terenu, vprašanje medigre potujitvenih učinkov in empatije. Brez konstrukcije "drugega" ni mogoče konstruirati "sebe", prav tako pa raziskovalec ne more biti le "pri sebi", če hoče dojeti kaj univerzalnega (za to pa v znanosti oz. "učenosti" pravzaprav gre, mar ne?).

To, kar smo, determinira način, kako lahko spoznamo "drugega", kajti "nobena produkcija vednosti o človeku ne more zanemarjati oziroma zanikati vpletenosti avtorja kot

človeka, ki ga določajo njegove lastne razmere" (23). Proizvod avtorjeve (zunanje!) intervencije pa je takšno in drugačno zastopanje. Najprej, kakopak, to, kar avtor sam "zastopi" (razume v smislu *verstehen*), potem to, kar raztolmači (v smislu *erklären*) ali interpretira (na kar je opozarjal Clifford Geertz), na koncu pa tisto, kar zapiše (da je ta del še kako pomemben, sta opozorila George E. Marcus in James Clifford). Ko "učenjaska" dela dobijo mlade, "v skupnem obtoku ni 'resnica', ampak reprezentacije", ponovna navzočnost (*re-presence*) (35). Tako je logično, da so zgodovinski zakoni - ne le v hegemonskem diskurzu - pravzaprav "zgodovinarjevi zakoni" (150).

Glavni boj za hegemonijo pač ne poteka okoli interpretacije, temveč okoli reprezentacije, tako v smislu zastopanja kot v smislu predstavljanja. Tu, kjer se konča zgodba o "orientalizmu" kot, psihološko gledano, obliki paranoje (97), se pravzaprav začne neusmiljena kritika in iskanje tistih postulatov "modrosti zahoda", ki jih je še mogoče obraniti pred lastno zahodnjaško hegemonijo. Če vas morda res zanima, kateri so to, vzemite v roko kakšno knjigo Ernesta Gellnerja (počakajte na prevod katerega od njegovih del), ali pa morda še eno od skorajda epohalnih izdaj *Studie humanitatis, Logiko znanstvenih odkritij* Karla Popperja. Potem pa še - v isti sapi, če je le mogoče - apologijo svobode Noama Chomskega, *Somrak demokracije*, da se ne bi prepustili lepljivim limanicam "neznanske strukture kulturnega gospodarstva" (39) - tudi naše domače (v svetovnih merilih sicer neznatne, a ne nenevarne) kulturne hegemonije, ki temelji na izkjučitvi "balkanizma", neposrednega sorodnika evropskega "orientalizma". Ali ste se že kdaj vprašali, zakaj še niste brali npr. Korana v slovenščini? Ali res le zato, ker se noben učenjak "ne more upirati pritiskom svoje nacije ali učene tradicije, v kateri dela" (335)? Zakaj je potem v Združenih državah Amerike na ducate organizacij za preučevanje islamskega in arabskega sveta, medtem ko na "Orientu" ni nobene, ki bi preučevala Združene države Amerike? Sklep je jasan: raziskovalec, znanstvenik oz. "učenjak" se nikakor ne sme pretesno vezati niti na kakšno državo niti na s centri moči povezane ideologije. Problem je le v tem, da je cena, ki jo plača za takšno svobodo, prepogosto previsoka: "Predvsem ni nikomur lahko potrpežljivo in neustrašno živeti s tezo, da človeško realnost nenehno ustvarjamo in uničujemo in da je kar koli, kar je podobno trajnemu bistvu, neprestano ogroženo. Patriotizem, skrajni ksenofobični nacionalizem in prav neprijetni šovinizem so navadni odzivi na ta strah." (409)

MARCEL MAUSS, ESEJ O DARU IN DRUGI SPISI. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, UVOD V DELO MARCELA MAUSSA.

Studia humanitatis. ŠKUC,
Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
Ljubljana 1996, 314 str.
ISBN 961-6085-14-X

Če ne bi bilo Derridaja in njegove filozofske tematizacije

daru kot nemogočega oz. v svojem bistvu nekonsistentnega koncepta (prim. Derrida, *Izbrani spisi*, Krt 1994), verjetno ne bi dobili slovenskega prevoda Maussovega *Eseja o daru* (s podnaslovom *Oblika menjave in razlogi zanjo v arabijskih družbah*), potem ko je bilo to delo dostopno v srbskem prevodu v osemdesetih letih (Marcel Mauss, *Sociologija i antropologija*, Prosveta - Biblioteka 20. vek, Beograd,

STUDIA HUMANITATIS

Marcel
MAUSS

*Esej o daru
in drugi spisi*

Claude LÉVI-STRAUSS
Uvod v delo
Marcela Maussa

ŠKUC
Filozofska fakulteta

1982). Kaj je tako vznemirljivega v tem na videz jasnem in enostavnem razmišljanju o menjavi? V ospredju je predvsem Maussovo opozorilo na "totalne družbene fenomene" oz. "dejstva", posamezne družbene institucije, ki v celoti vplivajo na družbeno resničnost in nekako postavljajo stvari na svoje mesto. Mauss je s tem konceptom stopil na tisto ključno izhodiščno točko, ki šele omogoča strukturalno analizo. Gre za nestrukturiran del strukture, ki daje strukturi njeno urejenost, za nesimbolizabilni del simbolnega (torej sistema pomenov in pomenjanja), ki urejuje simbolno strukturo glede na vzajemno sopostavitev posameznih simbolnih elementov. Ta vidik je šele nekaj desetletij po nastanku *Eseja* znal razviti in razložiti Claude Lévi-Strauss. Prav v spremnem besedilu k izbranim Maussovim spisom je Lévi-Strauss morda še najjasneje prikazal in razložil (svojo?) strukturalno metodo. Če hočemo razumeti strukturalizem, moramo brati *Uvod v delo Marcela Maussa*, če pa hočemo razumeti Lévi-Straussa, moramo brati Marcela Maussa. Tako preprosto!

Končno to lahko počnemo v slovenščini, zato lahko samo upam, da bo končno konec na eni strani nerazumevanja, na drugi strani pa mistificiranja strukturalne metode oz. teoretske podlage Lévi-Strausovega strukturalizma. Kajti šele dobro poznavanje vseh prednosti in slabosti neke metode nas lahko vodi k njeni rabi ali zavračanju - če seveda ugotovimo, da slabosti odtehtajo njene prednosti. Šele takrat lahko gremo naprej. Vse drugo je sprenevedanje, ki temelji na neznanju ali nerazumevanju.

Dar je preprosta reč: to je nekaj, kar damo. Toda zakaj damo, če ne zato, da bi nekaj dobili? O tem, kaj damo in kaj dobimo ter kako damo to, kar damo, in kako dobimo to, kar dobimo, je mogoče pisati debele špehe. "Totalna usluga" poleg obveze, da dobljena darila povrnemo, predpostavlja še obvezo, da darilo damo, na drugi strani pa, da darilo sprejmemo (27). Problem pa je v tem, da dar ne le, da ne obstaja, temveč ne more obstajati. Ni menjalni ekvivalent, ampak je asimetrično, enkratno in neponovljivo družbeno dejstvo. Pri izmenjavanju darov potekata skupaj materialno in moralno življenje: ".../Občestvo in povezava, ki ju vzpostavljajo /zamenjavane stvari/, sta relativno nerazdružljivi" (63). In na koncu se izkaže, da je preprosta reč, ki temelji na obvezah podariti, dar sprejeti in darilo povrniti, izjemno kompleksna, saj so se iz načela menjavdar, ki naj bi po Maussu veljalo v družbah med fazama "totalne usluge" in "čiste individualne pogodbe" (101), razvili "naši pravni sistemi in naše ekonomije" (102). Ko prikazuje posamezne pravne sisteme evropskih ljudstev, se žal Slovanov in njihovih zametkov pravnega reda ne spomni, kljub temu pa njegovi sklepi, ki zadevajo "ozračje daru, kjer se mešata obveznost in svoboda" (135), stojijo na čvrstih analitičnih temeljih. V sklepih Mauss navaja maorski rek: "Daj, kolikor vzameš, in vse bo dobro," (143) in nas opozori, da gre pri takšnih "totalnih" ali "občih družbenih dejstvih" tudi za moralo in čustva: "Šele ko smo si ogledali celoto skupaj, smo lahko opazili bistveno, gibanje celote, živi vidik, bežni trenutek, ko se družba ali ljudje čustveno ovedo sebe samih in svojega položaja v razmerju do drugega" (153). Kdo bi potem lahko trdil, da so Maussovi učenci zavrgli dinamične vidike pri obravnavanju družbenih pojavov? Saj vendar niso mogli mimo jasnega opozorila na izjemno kompleksnost preučevanja družbenih pojavov: "Mi namreč opazujemo kompletne in kompleksne reakcije številčno določenih množic ljudi, kompletnih in kompleksnih bitij" (154).

Enako poučni so tudi drugi prevedeni Maussovi spisi (*Zafrkantski sorodstveni odnosi, Družbena kohezija v polisegmentnih družbah, Telesne tehnike*). Le veliki duhovi so si pripravljene zastaviti naslednje vprašanje: "Kako naj opišemo to dejstvo /družbeni sistem/, ki veže vsako družbo in vanjo vpenja posameznika, ne da bi segali po preveč literarnih, preveč nenatančnih in premalo določenih izrazih?" (184) Maussova poanta je namreč prav v tem, da sorodstveni sistemi ne morejo do konca odgovoriti na vprašanja družbene kohezije niti pri "preprostih" ljudstvih.

Čeprav znanost napreduje v smeri konkretnega in neznanega (203), ni mogoče trditi, da se je v šestih desetletjih od izida Maussovih spisov kaj bistveno oddaljila od njegovih nastavkov. Pravzaprav so Maussovi spisi danes bistveno bolj aktualni, kot so bili ob svojem nastanku. Če k navedenemu dodamo še Lévi-Strausovo piko na i ("Prvič v zgodovini etnološke misli je bil namreč storjen napor, da bi presegli empirično opazovanje in segli h globljim realnostim" /249/), nekakšno zasnovo *mathesis universalis humanitatis*, če se smem poigrati s temi termini, potem si lahko samo še zaželim, da bi prevajalci čimprej vzeli v roke še temeljno delo enega od njenih učencev, Pierra Bourdieuja, *Oris teorije prakse* - potem bi naš zaostanek v prevodnem spremljanju humanistike in družboslovja skrajšali na dobri dve desetletji.