

Nekateri (meta)antropološki labirinti znanosti o človeku II. del

RAJKO MURŠIČ

II. FILOZOFSKI VIDIKI

1. NEKAJ MARGINALIJ O FILOZOFSKI ANTROPOLOGIJI

Če "spregledam" zgodnjegrške "homo mensura" začetke filozofije, se mi pogled najdlje ustavi pri Kantu. Antropologijo je postavil v poseben položaj med filozofskimi naporu pri razkrinkavanju resničnega videza sveta, torej v filozofiji kot znanosti o najvišji maksimi uporabe našega uma.

Vprašanja, s katerimi se ukvarjajo metafizika, etika in religija, so po njegovem pisanju po vrsti:

Kaj lahko vem?

Kaj lahko storim?

Kaj lahko upam?

To, da je v vseh treh vprašanjih skrit subjekt izjave, je očitno, zato Kant izvede še četrto vprašanje, ki zaobsega vsa tri prej naštetá:

Kaj je človek?¹

Antropologija je torej že v izhodišču modroslovnih naporov na nekakšnem pedestalu radovednosti: postala naj bi nekakšna vseprežemajoča tvarina modrosti. Pri tem pa je treba jasno vedeti, da je vprašanje: "Kaj je človek?" drugačno od vprašanja: "Kaj je bistvo človeka?", s čimer filozofi preradi povzročajo težave znanstveno mislečim naivcem.

Velika vrednost iskanja (filozofskega) bistva človeka je v postavljanju vprašanj, ki so zakrita pod plaščem vsakdanjih trivialnosti. Pomembno je predvsem dejstvo, da so filozofski pogledi nujno holistični, prav tako kot antropološki. Holistični pogledi predstavljajo nekakšne temeljne okvirje, nekakšen univerzalen razred človeškega miselnega sveta, zato so si misticizem, filozofija in antropologija zmeraj nevarno blizu. Korak k misticizmu se lahko pri filozofiji zgodi takrat, ko se filozofija odpove linearni logiki (Heglov misticizem "svetovnega duha", Marxov misticizem "novega sveta", ...).

Po drobitvi poheglovske filozofije in pod vplivi raznih vitalističnih smeri mišljenja se v našem stoletju začne prva prava šola filozofske antropologije, katere najpomembnejši predstavnik je Max Scheler.

Scheler vidi osnovni pomen filozofske antropologije v nekakšni povezavi aspektov znanstvenega raziskovanja človeka, v prikazih izhajanja specifičnih mono-

¹ Immanuel Kant, *Logika*, Grafos, Beograd, 1985, s. 35.

polov iz osnovne strukture človeške biti (jezik, zavest, orodja, orožja, ideje o pravici in krivici, država, upravljanje, prikazovalne funkcije umetnosti, mit, vero, znanost, zgodovino, družbenost).² Schelerjeva opredelitev filozofske antropologije je vredna citiranja:

"Pod tem smatram osnovno znanost o bistvu in bistvenem oblikovanju (izgradnji) človeka; o njegovem odnosu do kraljestva narave (anorgansko, rastline in živali), kot tudi do temeljev vseh stvari, o njegovem metafizičnem bistvenem poreklu, kakor tudi o njegovem fizičnem, psihičnem in duhovnem izvoru v svetu; o silah in močeh, ki ga vzpodbujajo in ki jih sproščajo; o osnovnih smereh in zakonih njegovega biološkega, psihičnega, duhovno-zgodovinskega in družbenega razvoja, tako o njegovih bistvenih sposobnostih, kot o njihovi dejanskosti. Tu je vključen tudi problem duše in telesa ter noetično vitalni problem. Takšna antropologija bi lahko dala vsem znanostim, ki se bavijo s predmetom 'človek', naravoslovnim in medicinskim, prazgodovinskim, etnološkim, zgodovinskim in družboslovnim znanostim, normalni in razvojni psihologiji, kakor tudi karakterologiji, glavni temelj filozofske narave in hkrati zanesljive cilje njihovega raziskovanja."³

Ena od doslej najbolj celovitih realizacij tega projekta je bil (znanstven) zbornik *Antropologija danes*, ki je leta 1952 izšel pod uredniškim vodstvom A. L. Kroeberja.

Osnovna zagata filozofske antropologije je preprosto v tem, da v svoji težnji po razkritju človekovega bistva ne more biti holistična prav na empirični ravni. Narava je za naše pojmovanje večna in neuničljiva (ne glede na entropično zamrznitev), vendar ostaja takšna prav zaradi večnega spreminjanja. Človek je neznamen del narave, njegovo duhovno kraljestvo, ki ga gradi v obupanih poskusih, da bi se rešil kletke sprememb (torej smrti), je zgolj odsev neke povratne zveze, ki jo lahko spremljamo v naravi: na podlagi minljivosti posameznikov ostaja princip, ki je (vsaj za en velikostni red "višja") podlaga spreminjanju družbe/kulture, nedotaknjen. Zvijajčnost "narave in družbe" je očitno iste baže kot Heglova zvijajčnost uma.

Vrnimo se k Schelerju:

"Nov princip stoji izven vsega tega, kar lahko v najširšem smislu imenujemo življenje. To, kar človeka napravi za človeka, /.../ je princip, ki je nasproten vsemu in vsakemu življenju nasploh, tudi življenju v človeku; novo bistveno dejstvo /.../ se lahko zvede le na .../ višjo osnovo stvari samih: na isto osnovo, katere velika manifestacija je 'življenje'.⁴

Od izjave: "Jaz sem." ("Spoznaj samega sebe!" - slavni delfski izrek je moto filozofiranja), sledi izjava: "(Nekaj) je." To "nekaj" je bit in človek je del te biti. V vsaki refleksiji je človek izhodiščna in zaključna točka obenem in zategadelj nedoločljiv. Radovednost vodi človeka po vseh možnih poteh izven samega sebe, potem pa se slej ko prej vrne na izhodišče, toda takrat "ve, da nič ne ve".

Rešilna biljka filozofije še zmeraj ostane poimenovanje, ki naj zabriše težave definicije, projekcija imena pa hkrati zaobsega neko celoto ter o tej celoti sami ne pove ničesar.

² Max Scheler, *Položaj človeka u kozmosu*, Veselin Masleša/Svjetlost, Sarajevo, 1987, s. 102.

³ Prav tam, s. 113.

⁴ Prav tam, s. 44-45.

2. MOŽNA REŠITEV PARADOKSA SAMOZAVEDANJA JE PLETENJE SIMBOLNE MREŽE

S katerekoli strani se poskušamo prebiti h kateremukoli znanju, je vseeno, vedno potrebujemo čvrsto vzpostavljen pojmovni aparat, ki ga nivoju znanstvenega raziskovanja ponavadi (vnaprej) prispeva filozofsko konsistenten sistem. Vedeti pa moramo, da so "čisti pojmi" vendarle samo orodje ali modeli, ki nam pomagajo pri prekopavanju in "osmišljanju" "arheološkega najdišča".

Med bistvi in pojmi ni mogoče vzpostaviti ekvivalenčne relacije. Pojemovno opredeljevanje je v bistvu povsem arbitrarno početje, ki mora za silo ustrezati ponavljajoči se dejanskosti človekovih izkušenj. Bistvo se včasih res razkrije v besedah, še pogosteje pa je treba besede odtrgati od reči, da se bistva razkrijejo (o bistvu ljubezni ne moremo vedeti ničesar, če ne ljubimo - pojem ljubezni nam pri tem ne pomaga prav nič).

Človeški duh se mora v iskanju opore zateči k pletenju pajkove simbolne mreže, polne inovativnih prijemov. Metafore, v katere poskušamo ujeti življenje (torej procese), zmeraj povzročajo nastanek novih metafor, ki tvorijo simbolno mrežo, pri tem pa igrata pomemben del partiture procesa povratne zveze in entropije. Pri vsaki spremembi v kulturah/družbah je potrebno splesti novo simbolno strukturo, ki pojasnjuje in opravičuje novonastalo stanje, vedno pa proces novih simbolizacij temelji na enem (ali več) ireduktibilnem označevalcu, ki (za nazaj) usmerja (in osmišlja) "lebedeče" označevalne misli v usmerjene in urejene pojme. Govorim seveda o znamenitem "označevalcu brez označenca".⁵

Vsaka simbolizacija pomeni ustvarjanje meja, ki jih v naravi ni - cilj je v pojmovnem ustvarjanju razredov stvari, ki so temelj vsakega (urejenega) razmišljanja. Življenje samo je temelj možnega izomorfizma med dejanskim in ideelnim svetom: znanstvenik, ki raziskuje kulturo, na nek način s simbolnimi dejanji razlage metaforizira življenje v kulturo.⁶

Ker bo verjetno res držalo, da "... naravo in besede spoznavamo istočasno ...",⁷ in narobe, lahko iz simbolnega sveta precej zanesljivo sklepamo na svet okoli nas, čeprav je ravno problem verifikacije izkušenj oz. ustrežanja naših predstav o dejanskosti z dejanskostjo samo večer filozofski problem (ki je morebiti celo nerešljiv). Princip verifikacije je precej soroden procesu naravne selekcije. Max Planck je bojda nekoč izjavil, da nova znanstvena resnica zares zaživi šele takrat, ko nosilci stare umro.⁸

Filozofija se od znanosti na tej točki razlikuje v tem, da, če tematizira nek problem na filozofski ravni, te tematizacije nikoli več ne opusti.

Za filozofe in za znanstvenike (še bolj pa za "navadne" ljudi) velja, da ne bi mogli živeti, če ne bi bili prepričani v skladnost (ali celo istovetnost) "notranjega" in "zunanjega" sveta. Edward Sapir piše o znanstvenikih:

"Znanstveniki se za svoje teorije ne borijo zato, ker verujejo, da so resnične, temveč zato, ker si želijo, da bi bile takšne."⁹

V vsakem primeru smo v bistvu trčili na ideologijo.

⁵ Castanedov "nagual" je gotovo tak izpostavljen koncept, ki napravi metaforo, a vendarle venomer uhaja skozi in v njen izraz.

⁶ Edmund Leach, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983, s. 52.

⁷ Thomas S. Kuhn, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974, s. 258.

⁸ Prav tam, s. 211.

⁹ Edward Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, Prosveta, Beograd, 1984, s. 278.

2.1. Ideologija

Emocionalna komponenta ideologije je brez dvoma pri vsej stvari najmočnejša in najpomembnejša, navidezna iracionalnost pa pri bolj podrobnem in poglobljenem pogledu na stvari (pogosto) razkrije nezavedno (čisto) logično strukturo. O ustreznosti govora o "iracionalni logiki" ne mislim razpravljati, rad pa bi posebej opozoril na to, da je tudi logika sama del kohezivnih sil, ki držijo skupaj naš (notranji) svet.

Roy Wagner pravi o tem takole:

"Ker je misel neločljiva od delovanja in motivacije, nimamo toliko opraviti z različnimi 'logikami' ali racionalnostmi, kot s celovitimi načini bivanja, ustvarjanja sebe in družbe."¹⁰

Z določenega zornega kota bi bilo mogoče vse kulturne sisteme strpati v ideologijo, a se s tega zornega kota antropologi s kulturo niso posebej pogosto ukvarjali. Ideologija s pomočjo (skupinskih) obrazcev, formul ali formalnih predstav kanalizira moč (kolektivnih) čustev. Ideološki pritisk daje pojavne oblike kulturnega življenja v najširšem pomenu besede.¹¹

Ideologija uredi povsem arbitrarna stališča in reducira inkonsistenco množice različnih individualnih stališč z razlago, da so dejanja, ki jih forsira neka skupina ljudi, v obče dobro vseh ljudi (celotne skupnosti).¹²

Jasno je, da resnice po sebi ni: zmeraj ima družbene/kulturne razsežnosti.¹³

Ker je družbena ureditev zmeraj tudi moralni red¹⁴ (v jedru ideologije je vrednostni sistem), se celo izkaže, da je resnica pravzaprav zmeraj ideološki produkt. (Racionalna resnica je le posebni primer ideološke resnice in v tem je njena nemoč).

Ideologije so zmeraj vezane na zamejene skupnosti, vendar pa se moč ideologije ne konča na plotovih skupnosti, ampak se ideologija pravzaprav (kot sila) zares manifestira šele takrat, ko se poskuša širiti onkraj meja, v katerih je bila konstituirana. Podlaga (zvižaja) ideologije je identifikacijska: ideologija, ki identifikacijo omogoča, ima za "interpelirane" člane skupnosti absolutno vrednost, zato tisti (Drugi), ki ne sodijo v meje njihove identifikacije, preprosto ne sodijo v "razred ljudi". S tega (antropološkega) zornega kota je Marxova opredelitev ideologije kot napačne, sprevrnjene zavesti, ki ne reflektira lastne biti, enostavno nezadostna.

Jasno moram izpostaviti še nekaj: ideologija potrebuje za lastno delovanje dvom v obstoječi red, ta začetni dvom pa prispeva proces samozavedanja. Na vprašanje o sebi je namreč treba odgovoriti takoj, ko se pojavi, s primernim odgovorom pa, jasno, priskoči na pomoč ideologija. Razlog za dvom se skriva v načinu delovanja procesa samozavedanja: vsakdo se mora zavedati "letečega" označevanja od vrste na lastno osebo in nazaj, če že ne na samega sebe kot na nekaj hkrati "v sebi" (pri sebi) in "zunaj sebe".

Človeško-bitje je neke vrste camera obscura: je točka, skozi katero se zunanji svet spreobrača v notranjega. Najverjetneje je prav v težavah s samozavedanjem razlog k pehanju k ločitvi človeka od sveta, v razklanosti življenja od bivanja. Onkraj pojavnega sveta se ne more skrivati nikakršen svet resničnih bistev:

"Mislim, da ne obstaja nikakršen od teorije neodvisen način za rekonstrukcijo takšnih fraz, kot so 'zares tam'; pojem skladnosti med ontologijo neke teorije in tem,

¹⁰ Roy Wagner, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 117.

¹¹ Edward Sapir, n.d., s. 141.

¹² David Papineau, *For Science in the Social Sciences*, The MacMillan Press Ltd., London, 1978, s. 169.

¹³ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, Razprava iz sociologije znanja, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.

¹⁴ A. I. Hallowell, *Kultura, ličnost i društvo. Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd, 1972, s. 533.

kar ji 'zares' odgovarja v naravi, mi sedaj izgleda v bistvu iluzoričen."¹⁵

V tem smislu je Wittgensteinovo osrednje modrovanje v Traktatu toliko bolj jasno:

"Logika izpolnjuje svet; meje sveta so tudi njene meje. Torej v logiki ne moremo reči: to in to v svetu je, tistega pa ni.

To bi namreč na videz predpostavljalo, da izključujemo nekatere možnosti, temu pa ni tako, saj bi sicer morala logika preseči meje sveta; če bi namreč mogla te meje opazovati z druge strani.

Česar ne moremo misliti, tega ne moremo misliti; torej tudi ne moremo reči, česar ne moremo misliti."¹⁶

3. SIMBOLNA MREŽA JE GNEZDO, V KATEREM SE IZ FILOZOFKEGA JAJCA IZVALI ZNANOST

Pot novoveške filozofije od Descartesovega "cogita" do Heglovega poenotenja mišljenja in biti (absolutnega duha) je bil zadnji poskus, da bi filozofija zaobsegla vse, kar je zaobseči mogoče, izvirni greh (ples samozavedanja s smrtjo v viharnem ritmu življenja) pa je oviral tudi napore filozofije življenja, ki je poskušala izpod ruševin starega racionalnega sveta izkopati življenje. To početje ni bilo uspešno, saj se glede mesta človeka v svetu še danes bijejo bitke med pripadniki različnih filozofskih smeri. Razjasnitev nekaterih osnovnih antropoloških pojmov bi gotovo veliko pripomogla k preseganju "krize".

Na črepinjah filozofskega jajca se je torej izvalila znanost o človeku, ta pa nastopa v vlogi raziskovalca in pojava hkrati. Filozofija je človeka obtežila s pahljačo božanskih atributov in ga s tem pahnila na trdna tla. Po Nietzschejevi ugotovitvi, da je bog mrtev, se je pojavila evidentna težnja po tem, da bi prisodili božanskost človeku samemu. Drugi pol te iztreznitve ob razbitem filozofskem jajcu je brstenje nove znanosti, (kulturne) antropologije.

Novoizvaljena znanost si od filozofske dediščine vzame osnovno sistematiko, nekakšen najsposnejši kategorični aparat, vkolikor zadeva področje raziskave. Paradigmo kot osnovni pojmovni aparat znanosti posebej izpostavlja Thomas S. Kuhn.¹⁷

Paradigme so urejene od najsplošnejših (recimo kulturnih) do najožjih, ki so relevantne le za določeno stroko. Paradigmo je mogoče razumeti tudi kot metaforično mrežo, ki uredi "lebdeče" podatke na podlagi najustreznejših znanstvenih teorij.

Osnovna (kulturna) paradigma je nekakšna konvencija o svetu v najširšem pomenu besede, vezana na neko zgodovinsko obdobje konkretne kulture/civilizacije. Šele od teh najsplošnejših konsenzov je odvisen raziskovalčev pogled na opazovane pojave. Ta solipsizem ima vendarle "zdrave" temelje: izkrivljene slike sveta je treba na nek način "zravnati" skozi proces stalne kritike. Splošnih razločevalskih aparatov je torej prav toliko, kot je ljudi, vendar pa lahko na nivoju največjih skupnih imenovalcev obstajajo posamezne šole. Na podlagi konvencionalizma, animizma, atomizma, naturalizma, psihologizma, historicizma, egalitarizma in podobnih filozofskih in kvazifilozofskih usmeritev pride do skrajno različnih nastrojenosti že na samem začetku konkretnih znanstvenih raziskovanj.¹⁸

¹⁵ Thomas S. Kuhn, n.d., s. 267.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976, (teza 5.61), s. 131-133.

¹⁷ Thomas S. Kuhn, n.d., s. 185.

¹⁸ I. C. Jarvic, The Revolution in Anthropology, Routledge and Kegan Paul, London, 1970, s. 74-77.

Metafizične, še bolj pa versko-ideološke miselne tvorbe imajo izrazite pretenzije po razlagi sveta z eno samo mislijo ali celo besedo. Filozofija je v svoji spekulativni naravi vedno v nevarnih vodah poštenj (poenostavljanja že znanega z novim in neznanim ter z novimi izrazi, ki jih živ krst ne sme in ne more razumeti) in totalizacije vsega dosegljivega. Žlahtni del filozofskega delovanja je v tem, da odpira vprašanja in zgolj nakazuje možne smeri rešitev - tudi za ceno lastnega sesutja (ali odvrženih lestev). Edino možno dokazovanje stvari zunaj izkustva je dokazovanje v vodah čiste logike (in matematike).

Znanstvene paradigme so zaradi parcializirajočega delovnega principa večno capljajoče sheme, ki se (razžaganemu) svetu približujejo v nepravilno zaviti neskončni spirali. Je pa znanost v nasprotju s filozofijo nagnjena tudi k temu, da poskuša svet razlagati na podlagi najbolj preprostih možnih sodb. Znanost verjame, da svet ne more biti zapleten, ker "deluje" na podlagi preprostih pravil/principov/zakonov, da pa se stvari zapletajo zgolj v praktičnem "izvajanju" teh zakonov.

Razlog je zelo preprost: da bi bilo mogoče reproducirati obstoječe stanje, mora biti opisano v preprostem jeziku. Naš razum je enostavno preskromen, da bi lahko ponotranjil protislovja gibanja. Le napor uma, bi rekli filozofi, in njegov neprekinjen trenaj nam omogoča soočanja z veliko bolj zapletenimi modeli od tistih, največkrat prav smešno poenostavljenih modelov sveta, ki smo jih bili deležni v osnovnošolskih učbenikih. Problem je v tem, da noben zakon resničnemu svetu povsem ne ustreza.

Oboževanje zakonov vodi tudi v znano stališče, da je vse urejeno že, če je karkoli urejeno (Claude Lévi-Strauss), oziroma, da zakoni veljajo povsod, če veljajo kjerkoli (paradigma misli 19. stoletja), česar v tem trenutku nismo pripravljeni kar tako sprejeti kot veljavno.

Posebne težave povzročajo znanstveni konceptualizaciji sistemi moralnih pravil, vrednot in estetskih norm, ki predstavljajo enega od cementov družbe/kulture, a jih s konceptualnim aparatom družboslovnih znanosti ni mogoče razložiti, sama humanistična epistemologija pa še ni razvila konsistentnega načina znanstvene obravnave teh fenomenov.

V vsakem primeru je glavno hranilo, ki ga filozofija pokloni znanosti (o človeku), paleta kategorij.

3.1. Kategorije - človek v lastni mreži

Filozofske kategorije tvorijo nekakšno paradigmo, okoli katere se strukturirajo pomeni miselnih elementov. V tem okviru govorimo o najsplošnejših formah, odnosih med njimi in zakonih realnosti, torej o nekakšnih aksiomih mišljenja, o resničnosti katerih se ne sprašujemo.

Aristotel je naštel deset kategorij: substanca, kvaliteta, kvantiteta, relacija, dejavnost, trpnost, čas, mesto, položaj, stanje (imetje, opremljenost). Kant jih je razširil na dvanajst, izpostavil pa je štiri: kvantiteto, kvaliteto, relacijo in modus (način). Kategorije dajejo videz predeterminiranosti, delujejo, kot da bi bile v našem duhu "že od prej". Človek je z rojstvom pahjen v svet. To pomeni, da je neka reč, ki jo je mogoče opisati znotraj prostora in časa. Ker je živ, sledi še nekaj komplikacij. Najprej se mu zunanji svet razcepi na živo in neživo naravo, živa narava na svet ljudi in svet ostalih živih bitij, človeški svet pa na tistega, h kateremu pripada, in na tistega, ki mu je tuj. Potem se (praktično fraktalno) cepi še družba: temeljni razcep je na "jaz" in na ostale ljudi, "jaz" pa je obenem del najrazličnejših družbenih skupin. Delitve se na tej točki, kjer gre v bistvu za kulturne determinante, preselijo še na ideelno stran, saj posameznikovi položaji v družbi korespondirajo z ureditvijo njegovega "notranjega"

sveta, ki si ga na videz deli z družbo. Notranji svet se v najočitnejši obliki razcepi na dveh oseh: oseh prostora in časa.

Prostor nam kljub neevklidskim (tudi končnim in omejenim) modelom ne povzroča resnih konceptualnih težav, saj posameznik prevzame formo treh koordinat, več težav pa povzroča čas.

Za čas sicer utemeljeno menimo, da teče povezano, in ne samo to, samo po sebi umevno se nam zdi, da "teče" linearno, povezano, in da je vedno in vsepovsod enak in da ga enostavno ni mogoče preskočiti.

Toda v največjem delu človeških dejavnosti ni mogoče govoriti o kakršnemkoli (linearnem) sosledju oziroma razvoju, temveč o ciklični raztrganosti ali vsaj zaštrnanosti, predvsem pa ima svoje omejeno območje "delovanja", saj je vezan na nekakšne velikostne rede znotraj socialnih dogodkov. Nekateri rituali se, recimo, ponavljajo vsakih petdeset let. Vmes o času, ki sicer determinira sam ritual, ne moremo govoriti.

Obe temeljni kategoriji znanstvenega delovanja, prostor in čas, delujeta v našem pojmovnem aparatu le, če sta povsem ločeni - nastopata v nekakšni komplementarni enotnosti. V čistem prostoru ni časa in v čistem času ni prostora.

Nikjer ni občega, vseprežemajočega, povsod enakega časa. Čas je čista abstrahirana miselna tvorba, ki nam omogoča orientacijo v nerazpoznatni gmoti dogodkov. Različni nivoji so, na katerih smo deležni iluzije časa kot nečesa, kar obstaja neodvisno od nas. Tako "ima" vsaka zaokrožena celota (strukturirana entiteta) svoj čas.

Strukturalistična misel je ločila čas, ki se kaže kot "lasten" čas v spremembah v neki določeni strukturi (diahronija) od evolucijskega časa kot sosledja sinhronih stanj znotraj posameznih diahronih "obodobij". Sinhrona zgodovinska stanja (po Wittgensteinu stanja stvari) so časi, v katerih deluje neka struktura, diahrona zgodovinska stanja pa so sosledja znotraj vsakokratne strukturne urejenosti neke opazovane reči. Če na stvar pogledamo "od daleč", vidimo nekakšno nit evolucije.

Temeljni problem našega dojetja časa je v tem, da preprosto ni mogoče določiti, definirati sedanjosti in prihodnosti. Vse, kar je, je namreč preteklost.

V zvezi s tem govori Lévi-Strauss tudi o socialnem prostoru in času,¹⁹ kar pomeni še kvalitativno ločevanje fenomenov, ki jih sicer za silo trpamo v isti žakelj (družbo, naravo in človeka). Kljub parcializacijam znanosti, pa je ob razkosavanju fenomena opazovanja treba ves čas imeti pred očmi dejstvo, da brez zaključne holistične sinteze ne moremo ničesar razumeti.

3.2. Razkritje epistemološkega jedra

Na dveh oseh imamo opoziciji med posameznikom in skupnostjo ter časom in prostorom. Na strani posameznika imamo razcep med subjektom in objektom, na strani skupnosti med družbo in kulturo, na koordinati prostora se razcepita materialni in ideelni svet, na osi časa sledimo razcepu med preteklostjo in sedanjostjo, na sredi kartezijanskega koordinatnega sistema pa je singularna točka celotnega sistema, človek, seveda razcepljen na objekt raziskave (raziskovanega) kot raziskovalca.

Znanost o človeku lahko imenujemo antropologija, ki bi morala zaobseči tako sedanjost kot preteklost, tako subjekt kot objekt, tako družbo kot kulturo, tako stvaren kot ideelen svet, v katerega je pahnjeno človeško bitje - že na prvi pogled preveč za eno samo monolitno znanost.

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Socialna struktura. Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd, 1972, s. 461.

III. VIDIKI IN TEMNE LISE ZNANOSTI O ČLOVEKU

1. NEKAJ SPLOŠNIH OPOMB O ZNANOSTI

Znanost je intelektualna zabava vedoželjnih ljudi, ki govorijo o rečeh, za katere verujejo, da naj bi bile v skladu z našimi izkušnjami, in to na način, ki mora zadostiti nekaterim pravilom, ki jih imenujejo metode. Jedro "moči" znanstvenih izjav je v tem, da imamo dovolj razlogov verjeti jim, ker so v vsakem trenutku preverljiva, preverjanje pa je procedura ponovitve postopka, po katerem je znanstvenik prilezel do izjave. Zato je mogoče govoriti o tавтоloškosti.

Temelja znanstvenih izjav sta neprotislovnost in preverljivost. Znanost o človeku ima dovolj težav z obema komponentama, kar jo že na prvi stopnji refleksijske (metagovorice, ki sega na polje filozofije) postavlja pod vprašaj. Osnovna vera, na kateri temelji znanost, je, da je svet, ki se nam kaže (najverjetneje) res takšen - če pa se nam že ne kaže, pa ga je mogoče aproksimirati z matematičnimi metodami, da nam postane vsaj logično razumljiv. Matematično-logične metode so sicer metode iz sveta, ki se ne pokriva z metodami praktičnih znanosti, toda s tem si ni potrebno preveč beliti glave, saj je stvar zmeraj ali vsaj ponavadi (v praksi) uspešna - naša pamet razen dvojice deduktivnega in induktivnega sklepanja nima boljših orodij za tolmačenje sveta.

Inovativna srčika znanstvenega početja je izmišljanje teorij in hipotez. Toda teorije se morajo dejanskosti na daleč izogniti, da o njej kaj povedo. Tako npr. gravitacijski zakon pojasnjuje mehanizem za določanje medsebojnega vpliva dveh teles, ne pojasni pa samega dejavnika, ki dinamiko gravitacije sploh povzroča, torej gravitacije same. (Tega, da zaradi matematičnih težav ne moremo napovedovati gibanja več kot treh teles v skupnem gravitacijskem sistemu, za zdaj ne kaže načenjati.)

Znanstveno je vse tisto, kar je mogoče z razumom razumeti, z logiko rekonstruirati in s čuti (in njihovimi podaljškimi) preveriti. Dokler znanost ne doseže stopnje normalne znanosti, pahljača teorij nekako lebdi v praznem prostoru, potem pa pride do procesa kondenzacije, v katerem se neka določena teorija izkaže za najplodnejšo. Šele paradigmska teorija dopušča in omogoča vzpostavitev čvrstega klasifikacijskega sistema, ki je pogosto cilj znanstvenega naprežanja.

Antropologija še zmeraj ni dosegla nivoja klasične učbeniške "normalne" znanosti, saj še zmeraj sestoji iz palete različnih šol, ki jih je težko uskladiti, velika verjetnost pa je, da konsenzualno poenotenje v razpravah o človeku pravzaprav ni možno, razen vkolikor kot novo paradigmo prepoznamo prav pluralno metodološko usmeritev "znanosti o človeku".

1.1. Indukcija in dedukcija - dirjanje Ahila za resnico

Za simuliranje dogajanj v dejanskosti z modeli mišljenja uporabljamo matematična pomagala. Matematika temelji na deduktivni metodi in z brezprizivno resničnostjo rezultatov podarja znanosti vtis veljavnosti. V resnici pa se lahko v aktivnem delovanju znanost poslužuje samo metod induktivnega sklepanja, ki pa še zdaleč niso zanesljive. Indukcija namreč operira zgolj z verjetnostjo - v dejanskosti znanstvenega sklepanja ni popolne indukcije (kot v matematiki naravnih števil). Indukcija torej ni popolna, deduktivno zagovarjanje znanstvenih teorij pa je nemogoče. Na tem mestu igra glavno vlogo smelost spekulativnega duha, ki pa je še kako kulturno in družbeno pogojen. Konec koncev celo matematične "zakonitosti" ne padajo z neba kot kakšne zvezdice zaspanke, ampak jih mora domiselni spekulativni duh povezovati med seboj

na podlagi predhodnih izkušenj.

Brušenje teorij je v bistvu soroden proces kot klesanje kipa. V znanosti je najboljše zdravilo proti čezmernemu glorificiranju čarobne palice neke možne rešitve brezkompromisna in vsestranska kritika vsakega postopka in vsake sodbe. Toda falsifikacijski prijemi največkrat vodijo v iskanje še bolj spekulativnih teorij, ki jih je še težje falsificirati.

Znanstveni mozaik sveta je zmeraj nujno nepopoln, saj induktivistično zasnovani sklepi ne morejo zadostiti temeljni deduktivistični zahtevi po popolni veljavnosti posledic, ki iz njih logično izhajajo. Znanost o dejanskosti pove veliko, a nikoli dovolj, indukcija je nekakšno Ahilovo dirjanje za želvo: možno se le redkokdaj sprevrže v dejansko. Znanstveni modeli so izomorfnih polju možnega (verjetnega), ne pa polju dejanskega. Samo totalitarna ideologija deluje v polju "absolutnih resnic". Krog je sklenjen: resnica (znanost) se giblje na polju možnega, neresnica (ideologija) pa na polju dejanskega.

Ker je cilj znanosti v vzpostavitvi konsistentnega (torej neprotislovnega) modela nekega pojava, se mora vsaka teorija odreči vsemu posamičnemu. Prakso, ki naj bi jo razložila, transformira v pojmovni sistem, v splošne opredelitve.

Takoj ko nam uspe zbrkljati skupaj nek teoretični sistem, opazimo, da smo se v grmenju nevihte zatekli pod edino drevo daleč naokoli: artikulirali smo zgolj odnose med osnovnimi pojmi teorije, ničesar pa povedali o samem predmetu raziskave, ki nas v resnici zanima. In predmet antropoloških raziskav v vsaki teoriji dejansko nastopa kot osnovni pojem: človek, družba, kultura, svet, zgodovina, dogodek, vednost ... Z uporabo deduktivnih metod odkrivamo le odnose med osnovnimi in malo manj osnovnimi pojmi, sami "predmeti" pa ostanejo zunaj analize - filozofije torej ne bo nikoli konec.

Vseeno pa je za paradoksi indukcije in dedukcije nekaj luči. Pri deduktivnih sklepanjih ne moremo povedati ničesar logično novega, pri induktivnem pristopu pa imamo mnogo razlogov, da z veliko gotovostjo predpostavimo nekaj, kar naj bi izhajalo iz že znanega. Nujni sklepi so ali tautologije ali oženja obsega izjav, medtem ko sklepi v modusih indukcije pravzaprav v resnici povedo nekaj "več", kot se skriva v nizu premis.

1.2. Blišč in beda znanosti

Znanost je praktična dejavnost, ki z neverjetnim metodološkim aparatom potrjuje, opravičuje in spreminja naša življenja, zato je vpogled v znanost kot temeljno ideologijo našega časa za antropologa (in etnologa) "eksistenčna" nuja.

Znanosti v "pravem" pomenu besede se ukvarjajo s svetom zunaj človeka. Logika in matematika sta nekakšni mejni dejavnosti - pravzaprav sta onkraj kakršnekoli topološke umestitve. Najmlajše izmed znanosti se ukvarjajo s človekovim svetom, ki se kaže bodisi pojavno (materialna kultura in artefakti duhovne ter socialne kulture) bodisi ideelno (miselni sistemi, intelektualne stvaritve ...)

Lévi-Strauss je v antropologiji načel vprašanje analogije med fizikalnimi metodami ukvarjanja z mehaničnimi modeli (ob maloštevilnih objektih) in med metodami, ki zaradi velikega števila opazovanih objektov hkrati zahtevajo statistične metode.

Nobenih modelov ni mogoče graditi brez dejstev, pravzaprav znanstveno obdelanih podatkov, podatkov pa ni zunaj referenčnega okvira, ki ga v obliki znanstvenega aparata prispeva določena teorija (z žegnomo eksterne ideologije) na principih diferenciacije, objektivizacije, simbolizacije in klasifikacije.

Pogledi na etnografijo, ki naj bi bila nekakšna lopata znanosti o človeku - njen

namen naj bi bil nereflektirano zbiranje podatkov na terenu -, so skrajno naivni: v resnici nereflektirane etnografije (brez vnaprejšnjih vplivov teorije) ni. Vsak podatek, ki ga etnograf shrani v svoj herbarij, je že ob nastanku selekcioniran, torej "obdelan".

Še manj pa bi bila mogoča klasifikacija etnografovega zbranega materiala brez "pomoči" predhodnega teoretičnega modela. Ta predhodnost je le pogojna, saj se v praksi zbiranje podatkov in kreiranje teorij največkrat v resnici vršita (po principih povratne zveze) hkrati. Etnografsko delo je v svojem bistvu zmeraj tudi teoretično. T.i. deskriptivna etnografija kot svoj stranski učinek nujno proizvede nekakšno teorijo, ki pa ji prostor nameravanega obsega etnografskega dela ne zadostuje. Etnologija (vkolikor gre za komparativno znanost ali znanost o "ethnosih") ni isto kot metaetnografija, sama antropologija pa sicer lahko vsrka nekatere metaetnografske probleme, vendar jih v lastnem "delovnem področju" ne more "predelati". Odgovore na vprašanja teorij kaže iskati na ravni refleksije znanstvenega dela kot takšnega, torej pri filozofiji znanosti.

Seveda pa naivna etnografija ne more pledirati zgolj na klasifikacijo kot ultimativni cilj lastne dejavnosti, saj bi je bilo konec, ko bi postavila kakršnokoli klasifikacijo zbranega materiala. Klasifikacijski sistem namreč za svojo utemeljitev potrebuje veliko širšo utemeljitev od "terenskih" naporov, njegov cilj je namreč resnica, ta pa se v znanosti skriva na najvišjih točkah spekulativnih spiral, vendar zgolj in samo v idealnih modelih.

Življenje je ena od temeljnih kategorij, ki je znanost s svojimi metodološkimi napori ne more zreducirati na nek model. Biologija na primer obravnava svet živih bitij, življenje pa ostaja ireduktibilen osnovni pojem, okoli katerega se celotno delo biologov vrti (nekako tako, kot samo bivanje omogoča fiziko). Življenje, pravzaprav sam živ človek, je ireduktibilno jedro "znanosti o človeku". Paradoks centralne točke tega, kar je nujno neulovljivo, se kaže kot pogoj same znanosti. V znanosti o človeku je to sam človek in njegovo življenje, ki je svoj "causa finalis" previdno skrilo v jedro svojega bivanja. Ironično in žalostno, pa tudi smešno, je spoznanje, da znanost ne more in celo ne sme priti do "končnega" spoznanja o objektu, ki ga želi razložiti s svojimi pristopi.

Meta-etnologije (meta-antropologije) ni mogoče ločiti od teorij (filozofije) znanosti nasploh. Ni mogoč pretres katerekoli posamične znanosti zunaj temeljitih pretresov znanosti kot take. Ali je meta-znanost še znanost, pa naj ostane odprto vprašanje.